

Zbigniew LIANA

INSPIRACJE CHRZEŚCIJAŃSKIE W ROZWOJU
MYŚLI NAUKOWEJ WE WCZESNYM
ŚREDNIOWIECZU (V–XII W.)

Wśród niebywale już obszernej literatury dotyczącej idei inspirujących powstanie nauki w jej nowożytnym kształcie coraz częściej mówi się o poważnej, jeśli nie zasadniczej, roli żydowskiej i chrześcijańskiej koncepcji Stworzenia. Pomijając pewne skrajne rozwiązania, trudno nie dostrzec racji dla takiego postawienia sprawy. Wybierając nawet opcję minimum, że myśl chrześcijańska w żadnym stopniu nie przyczyniła się do ukształtowania nauki nowożytnej, to i tak trzeba by powiedzieć, iż wiara w stworzonność świata uchroniła chrześcijaństwo i wraz z nim całą kulturę europejską przed zatopieniem się we wschodnim mistycyzmie i gnozie już w starożytności. Mistycyzująca pogarda dla świata i materii będącej *principium* zła doprowadziła w okresie hellenistycznym do upadku nauki greckiej¹. Tymczasem słowa z księgi *Genesis*: „A widział Bóg, że wszystko było dobre” przypominały stale chrześcijanom, nawet tym, którzy mówili *de contemptu mundi*, że świat i materia, jakkolwiek dotknięte przez grzech, są ostatecznie dobre, bo stworzone z miłości przez Boga. Co więcej, świat ten został stworzony zgodnie z pewnym planem, zgodnie z mądrością Bożą: według miary, liczby i wagi². Zatem piękno i harmonia tego świata są śladem stwarzającego Boga. Posługując się rozumem można ze stworzeń poznać Stwórcę: Jego istnienie i Jego przymioty.

*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

¹Zob. D. C. Lindberg, *Science and the Early Church*, w: D. C. Lindberg and R. L. Numbers (red.), *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley — Los Angeles — London 1986, 21 (przypis 13 podaje literaturę).

²Np. Kasjodor, *De Artibus ac Disciplinarum Liberalium Litterarum*, PL 70, 1150.

Prawda ta zawarta w księgach mądrościowych Starego Testamentu, potwierdzona dobitnie przez św. Pawła w liście do Rzymian (Rz 1, 19–20), znalazła swój wyraz już u apologetów chrześcijańskich, by rozwinąć się w myśli Augustyna i Boecjusza, a w końcu stać się częścią integralną średniowiecznego dziedzictwa³. Właśnie to przekonanie będzie kierowało wysiłkami tak wybitnych umysłów XI i XII stulecia jak św. Anzelm z Canterbury, Wilhelm z Conches czy Thierry z Chartres, by pokazać ową wstępującą drogę poznania: *de inferioribus ad superiora*, wykorzystując przy tym maksymalnie swoją znajomość czy to logiki, czy to czterech sztuk *quadrivium*. Teodyryk pisał:

istnieją cztery rodzaje rozumowań, które prowadzą człowieka do poznania Stwórcy: a mianowicie argumentacje arytmetyki, muzyki, geometrii i astronomii. W naszej teologii [racjonalnej — przyp. mój L. Z.] trzeba byśmy pokrótce wykorzystali te narzędzia, by móc zobaczyć w rzeczach twórczą doskonałość Stwórcy oraz by w sposób racjonalny osiągnąć to, cośmy zamierzeli⁴.

Niestety traktat urywa się po omówieniu argumentu z arytmetyki.

O zainteresowaniu problematyką stworzenia najdobitniej świadczy jednak obfita tzw. literatura heksameralna. Były to komentarze do wstępnych rozdziałów *Genesis*, najczęściej do opisu stworzenia tzw. *Hexaemeronu*⁵. Początki tego typu literatury sięgają wieku trzeciego. W starożytności pisali je tak sławni Ojcowie Kościoła jak Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Ambroży czy Augustyn. W ciągu całego okresu średniowiecza napisano tych komentarzy bardzo dużo, przetrwało blisko 170, przy czym nie było ani jednego stulecia, w którym nie powstałoby ich przynajmniej kilka. Towarzyszyły im inne, choć w skromniejszej liczbie, pisma zajmujące się problemem stworzenia od strony filozoficznej, historycznej czy naukowej. Rzecz

³Św. Augustyn, *De Trinitate*, VI, X, 12, *Corpus Christianorum, Series Latina*, t. I, 242 (tł. polskie: *O Trójcy Świętej*, tł. M. Stokowska, Poznań 1963, 236–237). Zob. także: J. Seibold, *Liber naturae et liber scripturae. Doctrina patristico-medieval, su interpretación moderna y su perspectiva actual*, „Stromata”, 40, 1984, 61; T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze 1955, 42–43, 107nn.

⁴*Tractatus de sex dierum operibus*, 30, w: N. M. Häring (red.), *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto 1971, 568.

⁵Na ten temat zob. J. Zahlten, *Creatio mundi. Darstellung der sechs Schöpfungstage and naturwissenschaftlichen Weltbild im Mittelalter*, Stuttgart Beiträge zur Geschichte und Politik, 13, 1979, 86–101, 202–215, 284–300.

znamienna, punktem kulminacyjnym występowania tych dzieł jest wiek XII z liczbą 40 komentarzy i 18 innych pism⁶.

Komentarze do *Hexaemeronu* są ważnym źródłem do średniowiecznej historii nauki⁷. Zajmowano się w nich m. in. problemem charakteru aktu stwórczego (jednoczesny czy nie), materii pierwotnej, czterema żywiołami, czasem. Zasługa wprowadzenia doń nauki autorów pogańskich przypada w głównej mierze Ojcom Kapadockim. Również Augustyn nie stronił od tej praktyki. Trzeba jednak pamiętać, że działania te nie miały nigdy na celu rozwijania nauki jako takiej, ale były całkowicie podporządkowane teologii⁸. Rewolucyjnymi w podejściu do zagadnienia stworzenia okazali się autorzy dwunastowieczni: Adelard z Bath, Teodoryk z Chartres i Wilhelm z Conches. Zakres wykorzystania wiedzy świeckiej przekraczał wszystkie dotychczasowe próby. W szczególności Teodoryk zgodnie ze swym zamierzeniem wyrażonym na wstępie, żeby wyjaśnić pierwszą część *Genesis* zgodnie z zasadami fizyki (*secundum physicam*), cały proces stwarzania przypisany sześciu dniom wyjaśnia przy pomocy greckiej teorii czterech elementów: ognia, powietrza, wody i ziemi i ich wzajemnych relacji⁹, a Wilhelm z Conches tłumaczy stworzenie ciała ludzkiego przy pomocy czynników czysto naturalnych¹⁰.

Mówiąc o wpływie idei stworzenia na powstanie nauki nowożytnej, bliższego wyjaśnienia domaga się przede wszystkim rola augustyńskiej koncepcji świata jako *vestigium Dei* czy *signum Dei* oraz zbliżonej do niej treściowo koncepcji księgi natury, której tradycja sięga Klemensa Aleksandryjskiego (II w.). W średniowieczu samo wyrażenie *liber naturae* i jemu pokrewne stały się popularne, głównie wśród teologów, dopiero począwszy od wieku dwunastego. Mamy tutaj zwłaszcza świadectwo Hugona z opactwa św. Wiktora w Paryżu czy w wieku XIII św. Bonawentury¹¹. Jednak najbardziej

⁶Rozkład liczbowy komentarzy przedstawia się następująco: wiek VI — 3, VII — 4, VIII — 6, IX — 6, X — 3, XI — 6, XII — 40, XIII — 28, XIV — 21, XV — 17. Rozkład liczbowy pozostałych dzieł: wiek VII — 2, VIII — 2, IX — 3, XI — 1, XII — 18, XIII — 7, XIV — 2. J. Zahlten, *Creatio mundi...*, 88–89, 284–300.

⁷Zob. J. Zahlten, dz. cyt., 90.

⁸Zob. Y. Congar, *Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne*, w: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts à Henri de Lubac*, t. 1, Paris 1963, 201–203.

⁹*Tractatus...*, 555–566.

¹⁰Zob. niżej s. 34.

¹¹Zob. m. in.: J. Hübner: *Die Theologie Johannes Keplers zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft*, Tübingen 1975, 165, przypis n. 1.; H. K. Kohlenberger, *Buch der Schöpfung*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophischen Begriffen*, t. 1, Basel —

znane określenie z tego okresu pochodzi od Alana z Lille, teologa, kosmologa i poety związanego ze szkołą w Chartres. Wyraził je poetycko:

Omnis mundi creatura
quasi liber, et pictura
nobis est, et speculum¹²

Jak wiadomo rozróżnienie dwóch ksiąg Objawienia: księgi Pisma Świętego i księgi natury pozwoli w dużej mierze Galileuszowi i Keplerowi połączyć harmonijnie w ich wizjach świata naukę i wiarę. Będzie też dla nich inspiracją do badań naukowych¹³. We wczesnym średniowieczu sprawa przedstawiała się jednak całkiem odmiennie. Pojęcie księgi natury, nawet jeśli funkcjonuje w świadomości ówczesnych autorów, to występuje raczej w kontekście mistyczno-duchowych rozważań niż w kontekście badań zjawisk naturalnych. Rzecz w tym, że i w jednym, i w drugim przypadku wpływy św. Augustyna są niezaprzeczalne. Jego nauka była bowiem niejednoznaczna i pozwalała na skrajne interpretacje. Z jednej strony twierdził on, że trzeba respektować poznanie naturalne świata. Tutaj jego zdaniem autorzy pogańscy z ich świecką nauką często doszli do poznania prawdy w sposób pewny, z czym musi liczyć się każdy chrześcijanin tłumaczący Pismo Święte¹⁴. Z drugiej jednak strony poprzez swoją teorię znaku i koncepcję natury, jak

Stuttgart 1971, 959–960; H. M. Nobis, *Buch der Natur*, tamże, 957–959; J. Seibold, *Liber...*, 59–85.

¹²Alanus ab Insulis, *Rhythmus*, PL 210, 579. W tekście tym nie chodzi jednak o poznanie Boga, lecz o poznanie przez człowieka samego siebie. Na temat różnych znaczeń wyrażenia *liber naturae* oraz różnic pomiędzy koncepcją księgi natury i koncepcją świata jako śladu Boga u św. Augustyna i w następnych stuleciach zob. O. Pedersen, *Księga natury*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, XIV, 1992, 19–50.

¹³Na temat Keplera zob. J. Hübner, dz. cyt., 158–268; na temat Galileusza — np. W. Seegrün, *Die beiden Bücher Gottes — Natur und Heilige Schrift im Denken Galileis*, w: *Niels Stensen: Glauben und Wissen. Einheit oder Widerspruch*, Hamburg 1986, 95–123.

¹⁴W swych Objaśnieniach do Ps 45, 7 św. Augustyn mówi, że w przeciwieństwie do kodeksów pisanych księgę świata może czytać każdy, nawet nieuczony (*idiotia*) dla poznania dzieł Bożych. W swym komentarzu do *Genesis* ostrzega jednak chrześcijan przed mówieniem o świecie rzeczy nierozumnych z powoływaniem się na autorytet Pisma Świętego, by nie stać się powodem ośmieszenia autorów Biblii przed znanymi się na rzeczy poganami: „Liber tibi sit pagina divina, ut haec audias. Liber tibi sit orbis terrorum ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiotia”. *Enarrationes in Psalmos, Corpus Christianorum, Series Latina*, t. LXXXVIII, Turnholt 1956, 522 (tł. pol. *Objaśnienie Psalmów, Ps 36–57*, Warszawa 1986, 188–189); *De Genesi ad Litteram libri duodecim*, I, 19, 39, PL 34, 261.

zgodnie stwierdza wielu autorów, przyczynił się do skierowania zainteresowań autorów średniowiecznych głównie na aspekt mistyczno-symboliczny świata ze szkodą dla jego wymiaru realnego: fizyczno-histerycznego. Pełna symbolizmu metafora natury jako lustra (*speculum*) będzie dominować w całym średniowieczu.

Znak to coś, co odsyła bezpośrednio do innej rzeczywistości, sam nie będąc wart uwagi w swoim własnym istnieniu¹⁵. Już w późnej starożytności pogańskiej istniała silna tendencja do moralno-mistycznej interpretacji znaku, jakim jest natura. Przykłady takiego podejścia znał św. Augustyn choćby z Pliniusza czy Solinusa. Pamiętać należy również, że w tym okresie, głównie za przyczyną neoplatoników, filozofia pogańska coraz bardziej upodobniała się do religii, opierając się na natchnionych autorach, stawiając sobie za jeden z głównych swych celów mistyczną iluminacją oraz osobiste zbawienie¹⁶. Wiadomo również, że wpływ neoplatonizmu na św. Augustyna był niemały. W połączeniu z chrześcijańską koncepcją wszechmocnego Boga Stwórcy doprowadziło to tego świętego do położenia podstaw pod symboliczno-alegoryczną interpretację świata w chrześcijańskim średniowieczu. Świat jest *vestigium Dei* i *signum Dei* podobnie jak człowiek jest Jego *imago et similitudo*. Natura każdej stworzonej rzeczy, czyli zasada jej powstawania i zmienności, została sprowadzona do Bożej woli — *voluntas Dei*¹⁷. Tym samym, jak pisze Tullio Gregory, „natura znalazła swoje określenie nie we własnej ontologicznej konsystencji, ale w zdolności reprezentowania czegoś innego, tak, iż ostatecznie wskazywała na wolę Boga”¹⁸. Skutek był taki, że zamazało się rozróżnienie na to, co naturalne i nadnaturalne. Różnica między naturalnym biegiem rzeczy a cudem była już nie różnicą istoty a jedynie stopnia i psychologicznej kategorii przyzwyczajenia. Każde, nawet najbardziej powszechne zjawisko było cudem, tyle że „cudem powszednim”¹⁹. Dla teoretycznego uzasadnienia tych poglądów posłużyła

¹⁵*De doctrina christiana — O nauce chrześcijańskiej*, tekst łacińsko-polski, Warszawa 1989 (II, 1), 50–51. Zob. J. Seibold, *Liber...*, 60–62.

¹⁶Zob. D. C. Lindberg, *Science and...*, 13; T. Gregory, *Natur. Frühes Mittelalter*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, t. 6, Basel — Stuttgart 1984, 441–442.

¹⁷Św. Augustyn, *De civitate Dei*, 21, 8, 2 (PL 41, 721), (tł. polskie *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, przełożył i opracował W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. 2, 516 — niestety nie jest ono zbyt wierne: „[...] skoro wszak wola tak wielkiego Stworzyciela rozstrzyga o naturze każdej stworzonej rzeczy”).

¹⁸T. Gregory, *Natur...*, 442.

¹⁹Koncepcję taką Augustyn bardzo często powtarza np.: *Epistola 102*, w: *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Epistulae*, rec. A. Goldbacher, Vindobonae 1898, 549;

Augustynowi koncepcja racji załączkowych. Zarówno zwyczajny jak i nadzwyczajny bieg rzeczy był już na samym początku stworzenia ukryty przez Boga w rzeczach w postaci *rationes seminales* czy *semina seminum*, a najbardziej powszechnym sposobem „uruchomienia” tych ukrytych przyczyn była modlitwa świętych²⁰. W duchu św. Augustyna jest tekst Grzegorza Wielkiego:

To, że sucha różdżka Aronowa zakwitła, wszystkich wprawiło w zdziwienie; (tymczasem) każdego dnia ze spragnionej gleby wyrastają drzewa, a nie dziwi się nikt. To, że pięcioma chlebami nasyconych zostało pięć tysięcy mężczyzn, że jadło w ustach się rozrosło, wszystkich wprawiło w zdziwienie; (tymczasem) każdego dnia posiane ziarno rozmnaża się pełnią kłosów, a nie dziwi się nikt. Podobnie wszyscy dziwili się widząc wodę przemienioną w wino, (tymczasem) każdego dnia wilgoć ziemi wchłaniana przez korzeń winnej latorośli w wino się zamienia, a nie dziwi się nikt²¹.

Oczywiście Augustyna można rozmaicie interpretować. Ale faktem jest, że obce mu było pojęcie natury jako pewnej autonomicznej rzeczywistości, tak jak ją rozumieli stoicy czy Arystoteles. Także wczesne średniowiecze tych koncepcji natury nie znało i znać nie mogło. Przy malejącym ciągle zakresie wiedzy fachowej z konieczności interpretacja symboliczna narzucała się sama. Zjawisko to można zaobserwować w dziedzinie interpretacji tekstu Pisma Świętego. Z czterech sensów: literalno-histerycznego, typicznego, alegorycznego i mistycznego we wczesnym średniowieczu można zauważyć ciągle rosnące zaniedbanie analiz literalnych na rzecz pozostałych trzech. Pierwsza gwałtowna reakcja przeciw nadmiernej aż do przesady alegoryzacji pojawi się dopiero w wieku XII²². Podobnie rzecz miała się ze światem i naturą. Skoro świat był księgą, to interpretowano go podobnie jak i Pismo Święte — symbolicznie. To było najłatwiejsze i pożyteczne zarazem. Izydor

O Trójcy..., 156–159; *O Państwie Bożym...*, t. 2, 516–517. Zob. też A. H. Armstrong, *Augustine. God and Nature*, w: *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1970, 395–405; B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Pecord and Event*, Aldershot 1987², 3n.

²⁰B. Word, dz. cyt., 3.

²¹*Moralia in Job* VI, 15n, 18, PL 75, 739; Ten sam tekst przepisuje np. biskup hiszpański z VII wieku Taio: *Taionis Sententiarum libri quinque*, PL 80, 741.

²²Zob. M. Rechowicz, *Wstęp*, w: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1, Lublin 1974, 8–9.

z Sewilli w swym dziele *De natura rerum* przedstawia rozmaite zjawiska natury fizyczna–astronomicznej, często ograniczając informacje naukowe do tego, co powiedział taki autorytet jak św. Ambroży w swym komentarzu do *Hexaemeronu*, natomiast znaczną część poświęcając na objaśnienie tego zjawiska *secundum mysticum sensum*. Dla przykładu świat jest symbolem człowieka, Słońce Chrystusa, Księżyc bądź to symbolem *tego* świata (poprzez swoją nieustanną zmianę), bądź też symbolem Kościoła, który nie świeci własnym blaskiem, lecz odbija światło Chrystusa. Zaćmienie Słońca ma swoje spełnienie w Chrystusie w godzinę Jego śmierci krzyżowej, nawet materia bowiem nie może znieść tak okropnego czynu, jakim jest zabójstwo Syna Bożego. Z kolei zaćmienie Księżycy symbolizuje prześladowania Kościoła. Gwiazdy stałe to święci mężowie, Wenus — Chrystus, trzęsienia ziemi to znak sądu Bożego²³. Dwa wieki później Hraban Maur w *De universo* pisze we wstępie, że zamierza przedstawić naturę rzeczy, właściwości słów, jak również *mysticam rerum significationem*, aby w ten sposób zaspokoić pragnienie adresata, by poznać historyczną i alegoryczną interpretację rzeczy²⁴. Jednakże trzeba dużego szczęścia, by w tym dziele znaleźć choćby minimum warstwy historycznej, przynajmniej w tej części, która traktuje o sprawach przyrodniczych. Tutaj alegoryzacja dochodzi do granic absurdu. Banalne informacje mieszają się swobodnie z fantazją autora jak i obficie cytowanymi tekstami Pisma Świętego. W ten sposób opracowana zostaje cała menażeria zwierząt, roślin, kamieni i zjawisk przyrody. W tej to właśnie konwencji powstają w tym okresie liczne traktaty *De natura rerum*, bestiaria, lapidaria i inne zbiory. Dla dopełnienia obrazu dodać trzeba, iż w wieku XI Piotr Damiani będzie mówić o świecie jako *sacramentum salutaris allegoriae*, a Mandegold z Lautenbach będzie ganil zaufanie do naturalnego biegu rzeczy. Wiek dwunasty również niesie świadectwa takiego piśmiennictwa. Ponadto wraz ze Szkotem Eriugeną pojawił się bardziej spekulatywny, ale niemniej mistyczny nurt odwołujący się do pism Pseudo-Dionizego Areopagity. W nurcie tym natura była jedynie *teofanią* Boga w dosłownym tego słowa znaczeniu²⁵.

Na tym tle doszło w wieku XII do ostrych polemik między zwolennikami starej, mistyczno–symbolicznej teologii, zakorzenionej głównie w środowisku monastycznym, a przedstawicielami całkiem odmiennego spojrzenia na

²³PL 83, 977, 990–4, 997, 1013.

²⁴PL III, 9.

²⁵Zob. T. Gregory, *Natur...*, 443n.

świat, naturę i rozum²⁶. Spojrzenie to było zarazem nowe i nienowe. Wspomniana niejednoznaczność Augustyna sprawiła, że jego nauka była także podstawą dla powstania w średniowieczu tradycji znacznie bardziej doceniającej wartość naturalnego biegu rzeczy. Tak właśnie odczytywał Augustyna Boecjusz. Jego dzieła z kolei — czytane bardzo często w łączności z *Timajosem* Platona i komentarzem Chalcydiusza — pozwoliły niektórym, aczkolwiek nielicznym, zachować w tym morzu symbolizmu bardziej trzeźwe widzenie rzeczywistości. To w *Timajosie* jest napisane, że każda rzecz i zjawisko posiada swoją *legittimam causam et rationem*²⁷. I nagle na przełomie XI i XII wieku, pod wpływem nowej wiedzy docierającej z obszaru bizantyjsko-arabskiego, pojawia się wielki pęd w Europie Zachodniej do poznawania owych racji i przyczyn rzeczy poprzez zgłębianie czterech sztuk *quadrivium*. W związku ze wspomnianą polemiką Wilhelm z Conches argumentował przeciwko przeciwnikom dociekliwości:

Sami nie znają sił natury, a ponieważ pragną, by wszyscy byli towarzyszami ich ignorancji, nie chcą, aby ktokolwiek siły te badał i poszukiwał przyczyn rzeczy. Chcą byśmy wierzyli niczym prostacy, aby wypełniło się prorocтво: „I był kapłan niczym lud”. My jednakże twierdzimy, że dla wszystkich rzeczy należy poszukiwać racji²⁸.

i nieco dalej, już złośliwie:

Wolą nie wiedzieć niż kogoś pytać; a gdy dowiadują się, że ktoś inny poszukuje (racji), to obwołują go heretykiem, zadufani bardziej w swój mnisi kaptur niż ufni swej mądrości²⁹.

Podobnie Adelard z Bath:

²⁶Zob. J. Châtillon, *Guillaume de Saint-Thierry, le monachisme et las écoles: A propos de Rupert de Deutz, d'Abélard et de Guillaume de Conches*, w: *Saint-Thierry. Une abbaye du VI^e au XX^e s.* Actes du Colloque int. d'histoire monastique, Saint-Thierry 1979, 379–382.

²⁷*Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, (red.) J. H. Waszink, *Plato Latinus*, vol. IV, Londinii et Leidae 1962, 20.

²⁸*Philosophia Mundi*, Ausgabe des 1. Buchs von Wilhelm von Conches' *Philosophia* mit Anhang, Übersetzung and Anmerkungen, hrsg. von G. Maurach Pretoria 1974, 32 (także, w: PL 172, 56 i PL 90, 893. N. B.: dzieła Wilhelma z Conches zostały wydane przez Migne'a nie pod jego nazwiskiem, lecz wśród dzieł Bedy i Honoriusza Augustodunensisa).

²⁹*Philosophia...*, 32n.

Stwierdzam zatem, że najpierw należy poszukiwać racji, a dopiero po jej znalezieniu można, jeśli jest to słuszne, podać argument z autorytetu. Tenże jednak sam ze siebie nie zasługuje na wiarę filozofa, ani też w tym celu nie powinien być przytaczany³⁰.

Problem odniesienia się do autorytetów był niezwykle drażliwy. Pozytywne rozwiązanie go miało niewątpliwie decydujący wpływ na dalszy bieg spraw. Jak wiadomo jest wiele tekstów Pisma Świętego i wypowiedzi Ojców Kościoła, które wzięte dosłownie stoją w całkowitej opozycji do tego, co mówi rozum poszukujący racji i przyczyn zjawisk naturalnych. Rozwiązania Wilhelma z Conches i Adelarda z Bath były wyjątkowo dojrzałe i przemyślane. Nie powstydzili się ich żaden poważny współczesny teolog. W sprawie Pisma Świętego Wilhelm z Conches pisał:

Gdy współcześni teologowie słyszą te rzeczy [tzn. mówienie o racjach i przyczynach — przyp. mój — L. Z.], to ponieważ nie znajdują ich w Księgach, natychmiast czynią wrzawę — nie wiedząc, że autorzy Prawdy milczeli o sprawach dotyczących filozofii, nie dlatego jakoby była sprzeczna z wiarą, lecz dlatego że w niewielkim stopniu służyła do umocnienia wiary, którą ci się zajmują. Nie chcą również, abyśmy cokolwiek z tego, co jest napisane [w Piśmie Świętym — przyp. L. Z.], czynili przedmiotem naszych badań, lecz chcą, byśmy niczym prostacy wierzyli dosłownie³¹.

Zatem egzegeza Pisma Świętego musi, zdaniem Wilhelma z Conches, uwzględniać racje rozumu w tym, co dotyczy jego dziedziny. Spektakularnym wręcz przykładem jest jego podejście do sprawy wód niebieskich, o których mówi opis stworzenia. Ich obecność ponad firmamentem była absolutnie niemożliwa do pogodzenia z powszechnie znaną i akceptowaną teorią czterech elementów. Spory na temat, jak to jest możliwe, ciągnęły się przez całe średniowiecze. Ostatecznie nawet tacy myśliciele jak Hugon od św. Wiktora czy niezrównany dialektyk Abelard mówili, iż nie ma sensu pytać o to, jaka siła natury podtrzymuje te wody, gdyż sama wola Boża jest ową *vis*

³⁰ *Questiones naturales*, M. Müller (red.), w: *Beiträge* 31, 2, Münster 1934, 11n. Cyt. za T. Gregory, *La nouvelle idée de natura au XII siècle*, w: J. E. Murdoch and E. D. Sylla (red.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht 1975, 198.

³¹ *In Boetium*, cyt. za T. Gregory, *Anima...*, 238.

*naturae*³². Odpowiedź Wilhelma na zarzuty (gł. Wilhelma z St. Thierry) była mistrzowska:

Mówią: Nie wiemy, jak to jest, ale wiemy, że Bóg mógł to uczynić. Nieszczęśni! Cóż bardziej nieszczęsnego niż mówić, że coś jest, ponieważ Bóg może to uczynić, nie widząc przy tym, by tak rzeczywiście było, ani nie mając żadnej racji uzasadniającej, dlaczego tak miałyby być, ani też nie potrafiąc pokazać, dla jakiego pożytku tak miałyby być. Nie wszystko bowiem, co Bóg może uczynić, czyni. Mówiąc prosto: może Bóg zamienić kłodę w ciełą; czyż czyni to kiedykolwiek?³³.

Bynajmniej nie mamy tu do czynienia z kimś, kto za wszelką cenę chce przeforsować pewne opinie, nawet za cenę prawowitej wiary. Jego postawa wypływa z autentycznego przekonania o harmonii tych dwóch obszarów wiedzy: nauki i wiary. I gdy widzi, że jego argumenty rozumowe są za słabe, wycofuje się i przyznaje rację wierze: *christianus sum non academicus* (chrześcijaninem jestem nie filozofem), odpowie na pytanie o to, czy przyjmuje opinię, że wszystkie dusze zostały stworzone na raz, czy też, że każda jest stwarzana osobno³⁴. Nie widząc możliwości racjonalnej obrony swych poglądów na temat stworzenia kobiety, wycofuje je. Są jednak poglądy, co do których jest absolutnie pewien i tutaj nie zmienia swego zdania.

Co się tyczy autorytetów teologicznych, Wilhelm z Conches wyraża również zdecydowaną postawę jak cytowany nieco wyżej Adelard:

W tym, co dotyczy wiary katolickiej czy też zasad moralnych, nie należy przeczyć Bedzie czy jakimukolwiek innemu świętemu autorowi; w tym jednak, co dotyczy filozofii, jeśli ci autorzy błędzą, dozwolone jest twierdzić coś innego. Święci autorzy, jakkolwiek więksi od nas, byli jednak ludźmi³⁵.

Na podstawie tych wypowiedzi widać, z jak wielkim trudem, ale skutecznie, torowało sobie drogę w umysłach średniowiecznych pozytywne dla

³²Zob. T. Gregory, *La nouvelle...*, 197.

³³*Philosophia...*, II, 3; PL 172, 58. Podobne do Wilhelma poglądy prezentował i podobnie stawa w obronie *causarum secundarum* ponad wiek później Tomasz z Akwinu. Na ten temat zob. T. Gregory, *Anima...*, 237–238 (przypis n. 1).

³⁴*Dragmaticon*, Argentorati 1567. Reprint: Frankfurt/Main 1967, 306. Zob. J. M. Parent, *La doctrine de la Création dans lécole de Chartres*, Paris — Ottawa 1938, 35

³⁵*Dragmaticon*, 65n.

obu stron rozwiązanie problemu stosunku rozumu do wiary, filozofii i nauk świeckich do teologii. Dwunasty wiek był tutaj przełomowy. Przytaczany już Alain z Lille niejako zsyntetyzuje tę naukę, przedstawiając religię i naukę świecką jako dyscypliny ściśle od siebie oddzielone, aczkolwiek niesprzeczne. To rozdzielenie ma charakter metodologiczny: dyscypliny te poruszają się w dwóch całkiem odmiennych sferach. Przedstawiona alegorycznie nauka mówi o sobie i o teologii:

W wielu sprawach nasze pojęcia nie są sprzeczne a jedynie odmiennie. Ja daję pewność poprzez rozum, ona daje zrozumienie poprzez wiarę. Ja wiem, aby wierzyć, ona wierzy, by wiedzieć. Ja przyzwalam doświadczając, ona doświadczając przyzwala. Ja z trudem widzę rzeczy widzialne, ona niepojmowalne pojmuje niczym w zwierciadle³⁶.

Następne stulecie niewiele oryginalnego będzie w stanie dodać do tych wniosków.

Jest jeszcze jedna sprawa, która wiąże się z tym upartym poszukiwaniem rozumowych racji dla każdego zjawiska. Było to oznaką radykalnej zmiany w pojmowaniu natury: Przystała być ona czystym symbolem, a staje się ciągiem przyczyn — *causarum series*. Jest stworzona przez Boga — to prawda, której podważanie w przypadku tych autorów absolutnie nie wchodziło w grę, ale Bóg obdarzył ją autonomicznością w działaniu. Bezpośredni udział Boga w stwarzaniu ograniczony zostaje do pierwszego momentu powołania świata do istnienia. Cały jednak *ornatus mundi*, czyli nadanie światu harmonii i porządku oraz ukształtowania, nawet wręcz powołania do istnienia (tyle że nie z nicości) wszystkich poszczególnych stworzeń (łącznie z ciałem człowieka), zostaje powierzone właśnie naturze i jej siłom. Natura staje się *vicaria Dei* — zastępczynią Boga w świecie. Alan z Lille wyrazi to najdobitniej w formie poetyckiej, ukazując Naturę jako piękną Panią rządzącą całym światem w imieniu Boga:

O Dei proles genitrixque rerum,
Vinculum mundi, stabilisque nexus,
Gemma terrenis, speculum caducis,
Lucifer orbis.

³⁶ *De planctu naturae*, N. M. Häring (red.), „Studi medievali”, 19, 1978, f. 2, 829n (także w PL 210, 446). Zob. E. J. Dijksterhuis, *Il meccanicismo e l'immagine del mondo. Dai presocratici a Newton*, Milano 1983², 167n.

Pax amor virtus regimen potestas
 Ordo lex finis via dux origo
 Vita lux splendor species figura
 Regula mundi³⁷.

Były to zmiany wręcz rewolucyjne w myśleniu o Bogu i świecie. Nic więc dziwnego, że autorzy takich pomysłów musieli mocno bronić się przed zarzutami pomniejszania wielkości Boga, czy wręcz materializmu i manicheizmu³⁸. Posłużmy się ponownie tekstami. Wilhelm w sprawie naturalnego uformowania ludzkiego ciała pisał:

Mówią, że jest pomniejszeniem mocy boskiej twierdzić, że w ten sposób został uczyniony człowiek. Tym odpowiadamy, że przeciwnie ukazujemy boską moc, gdyż to jej przypisujemy zarówno to, że dała rzeczom taką naturę, jak i to, że w ten sposób, za pośrednictwem działającej natury, stworzyła ludzkie ciało. W czym bowiem jesteśmy przeciwni Pismu, jeśli o tym, o czym boskie Pismo mówi, że zostało uczynione, powiemy jak zostało uczynione?³⁹

Podobnie Adelard, przedstawiając fikcyjną rozmowę ze swym siostrzeńcem o odżywianiu się roślin, pisze:

Siostrzeniec: cała twoja argumentacja jest słaba i wszelkie skutki należy raczej odnosić do Boga.

Adelard: Bogu nic nie ujmuję. Cokolwiek bowiem jest, z Niego i przez Niego jest. Nie jest jednak w sposób niejasny i bez racji (uporządkowania), która w tej mierze, w jakiej poznawana jest przez wiedzę ludzką, winna być brana pod uwagę. W tym natomiast, w czym wiedza ludzka całkowicie zawodzi, rzecz należy odnosić do Boga. Zatem my, jako że obawiamy się rzeczy niezrozumiałych, powinniśmy poszukiwać racji⁴⁰.

Nie ulega chyba wątpliwości, że takie dopiero spojrzenie na świat, przyznające mu swoją własną, aczkolwiek ograniczoną konsystencję i autonomię,

³⁷ *De planctu...*, 831.

³⁸ Zob. T. Gregory, *L'idea della natura nella scuola di Chartres*, w: „Giornale critico della filosofia italiana”, 30, 1951, 440n.

³⁹ *Phifosophia Mundi...*, 32.

⁴⁰ *Quaestiones naturales*, IV, 8. Cyt. za T. Gregory, *Anima...*, 236n.

mogło doprowadzić do rozbudzenia zainteresowań naukowych i chęci poznawania praw tym światem rządzących.

Podsumowując dotychczasowe rozważania można powiedzieć, że pierwsza połowa XII wieku to jakby kres jednej epoki a początek nowej. Epoka kończąca się to przede wszystkim okres niezawinionego upadku kultury w obrębie cywilizacji europejskiej. Nie był to czas sprzyjający rozwijaniu badań ani naukowych, ani teologicznych. Jednakże wysiłek wielu spowodował, że to niewielkie dziedzictwo ocalałe po starożytności przetrwało w murach klasztorów i szkół katedralnych w oczekiwaniu na lepsze czasy. Nie wypracowano w tym czasie jakiegś własnej, oryginalnej koncepcji stosunków wiedzy świeckiej i wiary chrześcijańskiej, lecz przejęto przekonania starożytnych Ojców Kościoła o zasadniczej ich zgodności oraz o użyteczności wiedzy świeckiej dla teologii i wiary. Do takiej postawy skłaniała myślicieli chrześcijańskich przede wszystkim nauka o jedynym ostatecznym źródle prawdy, jakim jest Bóg. Nie bez znaczenia była również wiara w Boga Stwórcę, którego ślady można dostrzec w stworzonym przez Niego świecie. Dla ludzi tamtej epoki istniała tylko jedna — religijna — wizja świata, zapewniająca jego spójność i harmonię na wszystkich płaszczyznach.

Nową epokę będzie charakteryzowało zburzenie dotychczasowej harmonii i spokoju. Obok religijnej pojawi się naukowa (tzn. oparta na wiedzy świeckiej) wizja świata, roszcząca sobie prawo do prawdziwości. Ta dwoistość z konieczności będzie prowadziła do konfliktów i napięć, jakże charakterystycznych dla następnych stuleci. Autonomia natury będzie bowiem niejednokrotnie rozumiana jako niezależność od Boga Stwórcy i samowystarczalność. Tymczasem chrześcijańska koncepcja Boga nie może zgodzić się nigdy na sprowadzanie Boga do roli deistycznego Konstruktorza. Stosunki pomiędzy wiarą a nauką będą więc w przyszłości zależeć głównie od tego, czy znajdą się ludzie, zarówno po stronie teologii jak i po stronie nauki, zdolni wypracować wizję świata harmonizującą oba te podejścia: chrześcijańskie i naukowe, a przy tym szanującą to, co stanowi o istocie zarówno myślenia religijnego jak i myślenia naukowego. A zatem bez uciekania się do uproszczeń, przemilczeń, czy też pomniejszania roli jednego z tych dwóch elementów na korzyść drugiego. Trudne to zadanie i jak wiemy z historii, nie zawsze potrafiiono temu zadaniu sprostać. Wydaje się, że w połowie XII w. konsekwentna wiara w racjonalność Stwórcy i Jego dzieła pozwoliła niektórym przynajmniej na osiągnięcie zadowalających i twórczych rozwiązań ważnych nie tylko dla teologii, ale i dla nauki. Dzięki takim osobom jak Adelard czy Wilhelm z Conches ograniczenia, jakie

teologia chrześcijańska stawiała nauce świeckiej, jakkolwiek niejednokrotnie przysparzały ostre konflikty, były jednak istotnym impulsem do prowadzenia refleksji filozoficzno-metodologicznej nad naturą poznania naukowego.

Zbigniew Liana