

MIECZYŚLAW BOCZAR
Uniwersytet Warszawski

W TEK HEKSAMERONALNY W MYŚLI FILOZOFICZNEJ WIEKU

„Continet igitur in se haec Scriptura totum, quod
continet natura (...) et totam scientiam ratio-
nalem”

Robert Grosseteste: *Hexaemeron* I, IV, 1

Komentarz do opisanego w *Ksi dze Rodzaju* dzieła sześciu dni stworzenia wiata pisano już w starożytności, kiedy to hellenizowani żydzi w diasporze począł wyjątkowo pisma, odwołując się do filozofii greckiej. Za taki najwcześniejszy komentarz można uznać dzieło *O stworzeniu wiata* Filona z Aleksandrii, które wywarło duży wpływ na późniejszą literaturę heksameronalną. Długą tradycję chrześcijańską objawiają pierwsze rozdziały *Księgi Rodzaju* zapoczątkował w IV w. Teofil z Antiochii, który w apologii *Do Autolyka* zamieścił własną interpretację opowieści biblijnej o stworzeniu wiata, określając owe sześć dni w tym po raz pierwszy przez Filona terminem: *hexaemeros*. Ważne dla łacińskiej tradycji heksameronalnej były pisma egzegetyczne Orygenesa; przede wszystkim jednak — komentarz Bazylego z Cezarei na temat dzieła stworzenia, który stanowił pierwszy systematyczny egzegetyczny początek rozdziału *Księgi Rodzaju*, zatytułowany przez jej autora: *Homiliae in Hexaemeron*. Te dziewięć homilii Bazylego znalazło na ładach w osobie Ambrogo, biskupa Mediolanu, który niemal skopiował grecki pierwowzór. Średniowieczni myśliciele na łacińskim Zachodzie, posługując się *Hexaemeronem* Ambrogo jako modelem i głównym źródłem przy opisywaniu kosmogonii i struktury stworzenia wiata, mogli więc korzystać również z dorobku greckiej myśli patrystycznej¹. Największym autorytetem dla późniejszych pisarzy heksameronalnych był jednak w V w. Augustyn, który wprowadził sam nie napisał osobnego heksameronu, ale w pięciu pracach komentował początkowy fragment *Księgi Rodzaju*. Problematyce kosmogonicznej poświęcił: pierwszy ksiąg *Komentarza do Księgi Rodzaju przeciwko Manichejczykom*, cały *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, pierwsze cztery księgi *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju*, księgi — *Wyzna* oraz księgi XI i XII *O państwie Bożym*. I ten

¹ Zob.: A. Bogucki: *Wstęp*. W: w. Ambrogo: *Hexaemeron*. Warszawa 1969, s. 16 i 30.

Augustynowy, wieloraki wykład na temat sześciu dni stworzenia stał się w następnych stuleciach w nim źródłem wiedzy o świecie i człowieku, na który powoływali się wszyscy znaczący redniowieczni egzegety biblijni.

Spośród myślicieli wczesno redniowiecznych na szczególną uwagę zasługują pisma Bedy Czcigodnego (ok. 674-735), oraz Jana Szkota Eriugeny (ok. 810-ok. 877). Beda Czcigodny odegrał bowiem ważną rolę jako czcigodny początkodawca redniowiecznego heksameronu, uznany za autorytet nieomal w każdej pracy komentującej biblijne opowieści o stworzeniu. Eriugena zaś — choć nie napisał osobnego heksameronu — to zawarł interesującą interpretację biblijnego opisu w *De divisione naturae* i mimo oskarżeń o herezję wywarł znaczny wpływ na komentarze dwunastowieczne. Ich poglądy, jak te koncepcje kosmologiczne wymienionych wyżej Ojców Kościoła, zostaną jednak przedstawione gdzie indziej, z uwagi na objętościowe ramy podjętych tu rozważań.

Z wielu powstałych w XII w. tekstów heksameronalnych wybrano pisma trzech myślicieli, którzy w swoich czasach byli cenionymi nauczycielami i propagatorami nowych idei w filozofii przyrody, a mianowicie: Hugona ze w. Wiktora, Piotra Abelarda i Teodoryka z Chartres. Przeglądając (z konieczności nader skrótowo) poszczególne teksty, skupiono uwagę na literalnej interpretacji *Księgi Rodzaju*, gdyż właśnie nie w tym ujęciu omawiani myśliciele mogli najłatwiej uzupełnić przekaz biblijny danymi ówczesnej wiedzy przyrodniczej, ilustrować je wiadomościami z zakresu kosmologii, biologii, meteorologii i medycyny, a nawet uwzględnić teorie kosmologiczne głoszone przez filozofów pogańskich, oczywiście te — uznawane za najbardziej zgodne z Objawieniem. Autorzy heksameronów byli badaczami dojrzałymi, o stosownym wieku i rzetelnej wiedzy², którzy te same zagadnienia wyjaśniali często za pomocą tych samych lub podobnych słów, powoływali się na te same autorytety i cytowali te same teksty. Lecz właśnie ta ich swoista zachowawczość sprawiła, że każdy kolejny heksameron staje się próbą stopniowych, acz istotnych zmian z punktu widzenia rozwoju redniowiecznej filozofii i nauki. Komentując bowiem słowa *Pisma w.*, każdy autor bardziej lub mniej wiadomie włączył do tradycji heksameronalnej własne poglądy filozoficzne i współczesne mu idee naukowe. Niniejszy przegląd trzech heksameronów wczesno redniowiecznych ma stanowić próbę ukazania, jak prosty komentarz biblijny w przeciwieństwie do krótkiego okresu rozwoju przeobraził się w poważne dzieło teologiczne i naukowe.

1. W odniesieniu do trzech komentatorów dwunastowiecznych należy stwierdzić, że różnił się od nich wyrazem badawczymi postawami, poczynając od tradycyjnej Hugona, przez umiarkowanego Abelarda, a na radykalnie nowatorskiej Teodoryka skończywszy³. Ale wszyscy trzej odeszli jednak od Augustyńskiej interpretacji wiersu pierwszego *Księgi Rodzaju*, utożsamiając stworzone na początku *niebo i ziemia* z czterema elementami: ognia, powietrza, wody i ziemi. Główną przyczyną tej zmiany był przede wszystkim w tym czasie wpływ Platonskiego *Timajosa* we fragmenta-

² Zob.: Piotr Abelard: *Wykład heksameronu*. Tłum. L. Joachimowicz. W: *Pisma wybrane*. Warszawa 1969, t. I, s. 515-516.

³ Por.: W. Wetherbee: *Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-Century Renaissance*. W: P. Dronke (ed.): *A History of Twelfth Century Western Philosophy*. Cambridge 1992, s. 39-40.

rycznym przekładzie Kalcydiusza wraz z komentarzem. Dzi ki lekturze *Timaios* uwa ano bowiem Platona za — najbli szego Moj eszowi — monoteistycznego my licieła opisuj cego dzieło stworzenia, który nauczał, e wiat zawiera cztery elementy uporz dkowe według ich ci aru w koncentryczne sfery⁴. Owa zmiana wynikała te z wi kszej wagi przywi zywanej przez tych komentatorów do wykładu literalnego, co wymagało odchodzenia od interpretacji alegorycznej *nieba* na rzecz wyja nie bardziej naturalnych. Poniewa Hugon, Abelard i Teodoryk swe teksty heksameralne pisali w szkołach paryskich mniej wi cej w tym samym czasie, tj. w połowie lat trzydziestych XII wieku, to nie sposób ustali dzi kwestii wzajemnych zale no ci i zapo ycze .

W dobie najwy szego rozkwitu literatury heksameralnej, du sum — za tytułowan *De sacramentiis christianae fidei* — napisał Hugon ze w. Wiktora. W niej starał si przedstawi histori wiata, zacz wszy od opisu dzieła sze ciu dni stworzenia, poprzez alegoryczn interpretacj zaistniałych rzeczy naturalnych, a sko czywszy na zbawczym odnowieniu wszystkiego w Chrystusie. Pierwsza cz ksi gi pierwszej zawiera dobrze opracowany fragment po wi cony tematyce heksameralnej; biblijny opis ka dego dnia stworzenia zostaje w nim poddany wpierv interpretacji literalnej, a nast pnie przedstawiony jako symbol jednego z sakramentów wiary chrze cija skiej.

Pod wzgl dem tre ci heksameron Hugona jest zasadniczo tradycyjny, cho formalnie autor swoim wywodom nadał ju posta typowych scholastycznych *disputationes*. W pracy wykorzystał znajomo pism heksameralnych w. Bazylego (w łaci skim przekładzie Eustacjusza), w. Ambro ego i w. Augustyna. Głównym ródłem był jednak napisany przez Bed Czcigodnego komentarz do pierwszych rozdziałów *Ksi gi Rodzaju*, albowiem i Hugon pragn ł stworzy proste i odpowiednie dla pocz tkuj cych wprowadzenie w problematyk heksameraln⁵.

Ju w pierwszych zdaniach traktatu *De sacramentiis* powołuje si na dokonan onegdaj przez Ambro ego krytyk pogl dów kosmogonicznych Platona oraz Arystotelesa i stwierdza, e Bóg sam stworzył wszystko z nico ci⁶. W Bo ym umy le istniej bowiem odwieczne racje pierwotne (*primordiales*), które Stwórcza powodowany dobroci , a nie konieczno ci , powołał do naturalnego bytowania. W akcie stwórczym wyra ały si niewidzialne przymioty całej Bo ej Trójcy, jako e przez wzgl d na sw Dobro , tj. Ducha w., Bóg tego aktu zapagn ł, kieruj c si za sw M dro ci , b d c Synem, Bóg rozporz dził, a dzi ki swej Mocy, czyli Ojcu, dokonał dzieła owych sze ciu dni⁷. Hugon przyjmuje pogl d Augustyna o jednoczesnym (*simul*) stworzeniu wszystkiego w ideach Bo ych i o kreacji przebiegaj cej w czasie, zgodnie z opisem w *Ksi dze Rodzaju*. Dostrzega jednak słaby punkt w koncepcji

⁴ Por.: C. S. Lewis: *Odrzucony obraz*. Warszawa 4986, s. 45.

⁵ Hugon ze w. Wiktora: *De sacramentiis christianae fidei*, I, II, I. PL 176. Paris 1854, 205B. Por.: Beda Czcigodny: *In Genesim*. Ed. Ch. W. Jones, CCSL 118A. Turnholt 1967, s. 1.

⁶ Hugon: *De Sacramentiis...*, op. cit., I, I, I, 187A-B.

⁷ Ibidem, I, , III-VI, 207C-208C. Zdaniem W. Ciszewski (*Beauty and the Beasts. Allegorical Zoology in Twelfth-Century Hexaemeral Literature*. W: H. Westra (ed.): *From Athens to Chartres*. Leiden 1992, s. 297, przyp. 34), ródłem tego pogl du był Abelard.

stworzenia *simul*, która zakłada równoczesne zaistnienie materii bezkształtnej i bytów jednostkowych z niej ukształtowanych. W *De sacramentiis* wyjaśnia wiara, że Bóg wszystkie rzeczy stworzył jednocznie nie *w istocie*, a w kolejnych sześciu dniach nadawał im ostateczne formy⁸. Zauważa przy tym, że materia całkowicie pozbawiona formy w ogóle nie może istnieć; owa pierwotna materia bezkształtna została zatem stworzona w jakimś nieuporządkowanym i pomieszanym stanie. Hugon wprowadza tu wyraźne rozróżnienie między owym pierwotnym nieładem materii, który określa mianem *forma confusionis*, a materialnymi postaciami bytu (*formae dispositionis*), w jakie przeszły wszystkie istoty w porządku dzieła sześciu dni⁹.

Jak już wspomniano, przez stworzone na początku niebo i ziemi miały liczyć z opactwa pod wezwaniem w. Wiktora rozumie cztery elementy, ale dzieli je na lekkie i ciężkie, inaczej niż Abelard i Teodoryk z Chartres. I tak, jego zdaniem, wspomniane w pierwszym biblijnym wersie *niebo* to pomieszane trzy lekkie elementy: ognia, powietrza i wody, owa ziemia zaś to element ziemi¹⁰. Ziemia posiada bardziej określone postacie od otaczającej ją chaotycznej mieszaniny pozostałych elementów, rozciągnięta po granice niebios. Otchłania pojmuje Hugon jako przepaść głęboką, którą w drugim dniu stworzenia miały wypełnić wody — źródło przyszłego potopu. Nad tą otchłanią i ciemnością zawieszonych wokół ziemi wód unosił się Duch Boży, kontynuujący dzieło kreacji wiatu. Według Hugona przyjmuje, że stworzona w pierwszym dniu wiatła była pierwotnym wiatłem cielesnym, które niczym wiejący obłok okryła Ziemię przez pierwsze trzy dni¹¹. Jej zadaniem miało być oświetlenie, tj. ujawnienie, dzieł Bożych. Autor traktatu *De sacramentiis* nie jest pewien, co stało się z ową wiatłami po stworzeniu świata. Przytacza więc poglądy, wedle którego mogła ona rozproszyć świat jasno niemal całkowicie, a za współczesnym po niej pozostało wypadać użna po wiat okresowo pojawiając się noc na nieboskłonach. Sam zaś Hugon skłonny jest raczej przychylić się do zdania w. Bazylego, który stwierdził, że pierwotne wiatła przekształciły się w czwartym dniu w krąg słoneczny¹².

Zdaniem w. wahań wypowiada się myliciel z opactwa pod wezwaniem w. Wiktora na temat utworzonego w drugim dniu firmamentu. Zasadniczo ogranicza się do powtórzenia słów biblijnych, i sklepienie to rozdzieliło wody górne od dolnych, a ponadto przypisuje mu ruch obrotowy i w pewien sposób utożsamia go z niebem¹³. Nie ma jednak jasności co do tworzywa, z którego Bóg uczynił firmament, ani co do celowości jego stworzenia. Skoro zaś ani racje rozumowe, ani dane autorytetu, nie dostarczają na ten temat wiedzy pewnej, to, jego zdaniem, należy powstrzymać się od roztrząsania powyższych zagadnień¹⁴.

⁸ Hugon: *De sacramentiis...*, op. cit., I, I, IV-VI, 189C-190C.

⁹ Ibidem, , , IV, 189C-D.

¹⁰ Ibidem, I, I, VI, 190D.

¹¹ Beda: *In Genesim*, op. cit., s. 9-10.

¹² Hugon: *De Sacramentiis...*, op. cit., I, I, XI, 195B-C. Por.: Bazyl: *Hexaemeron*, VI, 3.

¹³ Hugon: *De sacramentiis...*, op. cit., I, I, XVII, 200A.

¹⁴ Ibidem, I, I, XVIII, 200B-C.

Po ukazaniu si suchej ziemi w trzecim dniu stwórczego dzieła wiat był kolejno przyozdabiany przez twory powstałe z trzech elementów; i tak: ro liny oraz zwierz ta l dowe zostały uczynione z ziemi, ryby i ptaki — z wody, wiec ce ciała niebieskie — z ognia. Jedynie element powietrza, b d c pozbawiony niez b dnej cielesno ci, nie mógł w aden sposób przyczyni si do powstania bytów materialnych¹⁵. W przekonaniu Hugona, powołany do istnienia w szóstym dniu człowiek nie zalicza si ju do owych ozdób, skoro sam Bóg uczynił go panem wszelkich istot ywych. A poniewa wszystko zostało stworzone ze wzgl du na dobro człowieka, jest zatem oczywiste, i w porz dku przyczyn pierwotnych (*causae primordiales*) poprzedzał on cało wszech wiata¹⁶. Autor *De sacramentiis* wielokrotnie powołuje si na słowa *Ksi gi Rodzaju*, e istot rozumn Bóg uczynił na swój obraz i podobie stwo i dlatego winna ona przez całe swe ycie kształtowa siebie, zd aj c ku swemu Stwórcy¹⁷.

Analizuj c dzieło Hugona ze w. Wiktora nale y stwierdzi , e wniósł on raczej skromny wkład w rozwój literatury heksameralnej w XII w. A chocia miał dost p nieomal do tych samych ródeł, co Piotr Abelard i Teodoryk z Chartres, to jednak pozostał przy tradycyjnym, prostym wykładzie historii biblijnej; takie to rudymen tarne uj cie po cz ci uzasadnia charakter jego heksameronu jako wprowadzenia w zasadniczy tok wywodów zawartych w sumie *De sacramentiis*. Spora poczytno owej sumy sprawiła, e i pomieszczony w niej heksameron był do znany, dzi ki czemu stał si istotnym ródełm dla pó niejszych pisarzy.

2. Współczesny Hugonowi ze w. Wiktora Piotr Abelard napisał pierwotn , a zarazem najkrótsz wersj *Expositio in Hexaemeron* na pro b Heloizy dla zakon nic z klasztoru pod wezwaniem Parakleta; drug za i trzeci redakcj prawdopodobnie przygotował ju z my l o szerszym kr gu czytelników, gdy zawieraj one gł bsze przemy lenia bardziej dojrzałego nauczyciela¹⁸. Po przytoczeniu w przed mowie wypowiedzi Orygenesisa i Hieronima na temat niezwykłych trudno ci w interpretacji pocz tku *Ksi gi Rodzaju*, po opisanu niepowodze w. Augustyna, któ rego komentarze s tak niejasne, e nawet je trzeba jeszcze komentowa , mistrz Piotr z pyszałkowato ci godn roli drugiego Moj esza przedstawia cel swojej pracy; otó pragnie on dzieło Moj eszowe kontynuowa i przy pomocy Ducha w. tre i zna czenie słów oznajmionych przez Boga prorokowi odsłoni i ustali historyczne podstawy prawdy o sze ciu dniach stworzenia, by wyrazi cie ukazały si *widzialne dzieła Bo e*¹⁹. W literalnej wykładni si ga tak e do heksameronów Ambro ego i Bedy, a by mo e wykorzystuje równie pewne w tki w interpretacji Jana Szkota Eriugeny; miar niezale no ci i oryginalno ci jego obja nie s jednak zapo yczenia z Plato skiego *Timaios*.

Stwórc wiata pojmuje Abelard na podobie stwo neoplatoskiej trójcy, która cała uczestniczy w akcie kreacji; Bóg Ojciec jako Moc bo a stwarza wszystko

¹⁵ Ibidem, I, I, XXV-XXVI, 203A-C.

¹⁶ Ibidem, I, II, I, 205B-C.

¹⁷ Np. ibidem, I, , XIII, 211B-C; I, III, XXI, 225C-D.

¹⁸ Zob.: E. M. Buytaert: *Abelard's Expositio in Hexaemeron*. "Antonianum" 43 (1968), s. 182 i 193; na s. 175-181 edycja nieznanego wcze niej ko cowego fragmentu *Wykładu heksameronu*.

¹⁹ Piotr Abelard: *Wykład heksameronu*, op. cit., s. 515-519.

w swym Synu, współwiecznym Słowie, M dro ci, zawieraj cej my li i działania Bo e, z udziałem Ducha w. b d cego Dobroci, dzi ki której wszelkie powstaj ce stworzenie podoba si Bogu²⁰. Jego zdaniem, tak jak Platon przyjmował istnienie dwóch wiatów: umysłowego i zmysłowego, tak te miały miejsce dwa akty stworzenia (lub raczej dwie jego fazy): wpierw Bóg obmy lił i zaplanował w umy le to, co zamierzał stworzy, a potem to wykonał w czynie. Owe słowa Pisma o stworzeniu na pocz tku nieba i ziemi, czyli czterech elementów, nale y tak e rozumie w sensie tego *jakby dwukrotnego stworzenia*²¹.

Abelard przyjmuje, e pierwotnie stworzone *pratworzywo materialne*, z którego powstały wszystkie ciała, było *zmieszane i jeszcze nierozdzielone, jak to stało si pó niej, bezkształtne mas ywiotów*, czyli chaosem²². Ale równocze nie ju w pocz tkowym zdaniu *Wykładu heksameronu* uto samia dwa l ejsze elementy (ywioły) owego *pratworzywa materialnego*, czyli ogie i powietrze, z *niebem, z ziemi* za — elementy wody i ziemi²³. Powołuj c si za na zapis w *Wulgacie*, i *Duch Bo y unosił si (ferebatur) nad wodami*, stwierdza, e skoro *wody to płynna i niestała masa materii, nie rozdzielonej jeszcze na cz ci*²⁴, zatem dzieło Ducha polegało na doprowadzeniu jej do porz dku z zam tu chaosu²⁵. Elementy otrzymały tym samym wła ciwe formy, ale dopiero stworzenie wiatła mogło je zró nicowa i uczyni widzialnymi²⁶.

Abelard podaje tak e inne wyja nienie tego samego wersu *Ksi gi Rodzaju* w oparciu o znany ju Eriugenie syryjski przekład. Podobnie jak Jan Szkot, tak i mistrz Piotr s dzi, e *Duch Bo y ogrzewał (fovebat) wody* na podobie stwo ptaka, który wysiaduje jajka, aby je ogrza i o ywi — dlatego słusznie Ducha w. zwie si O ywicielem. W *Wykładzie heksameronu* do pomysłowo porównuje bezkształtne tworzywo materialne do owego jeszcze nie o ywionego jajka, ogrzewanego Bo dobroci; i tak, jego zdaniem, skorupka odpowiada ogniewi, błonka — powietrzu, białko — wodzie i ółtko — ziemi²⁷.

Abelard podaje jeszcze inn interpretację działania Ducha Bo ego nad wodami. Powołuj c si na tekst hebrajski, w którym zapisano, e *podmuchał Bo y latał (volitabat) nad powierzchnią wód*, przypisuje słowu *latał* znaczenie *wiał*, i powiada,

²⁰ Na temat odkrywania przez Abelarda doktryny trynitarniej rzekomo przedstawionej w pismach Platona pod osłon (*involutum*) obrazów i symboli oraz uto samiania przez mistrza Piotra *duszy wiatu* z Duchem w. — zob. zwłaszcza T. Gregory: *Abelard et Platon*. W: E. M. Buytaert (ed.): *Peter Abelard*. Leuven 1974, s. 38-64. Równie Teodoryk z Chartres był przekonany, e w opisie kosmogonicznym Platon posługiwał si zasadniczo metaforami i mitami, a skoro j zyk mo e wyra a rzeczywisto jedynie w sposób przybliżony, nale y przeto wzorem greckiego filozofa stosowa *integumenta* przy wyja nianiu trudnych do zrozumienia zagadnie .

²¹ Piotr Abelard: *Wykład heksameronu*, op. cit., s. 528-529 i 532-533.

²² Ibidem, s. 523.

²³ Ibidem, s. 520.

²⁴ Ibidem, s. 523.

²⁵ Ibidem, s. 524.

²⁶ Ibidem, s. 535.

²⁷ Ibidem, s. 523-525. Por.: E. Keamey: *Peter Abelard as Biblical Commentator. A Study of the Expositio in Hexaameron*. W: R. Thomas (ed.): *Petrus Abaelardus 1079-1142*. Trier 1980, s. 203.

e spu cił Bóg wiatry na wody, aby swym podmuchaem wznie ich najl ejsze warstwy do góry i tam zawiesi je pó niej i utwierdzi na state jako firmament²⁸.

W lad za Augustynem, nadaje alegoryczny sens powołanej do istnienia Bo ym słowem wiatło ci. wiatło nie jest bowiem wiatłem fizycznym, ale zró nicowaniem w dziełach, które polega na wyodr bnienu elementów z bezkształtnej masy materii; najpierw trzeba było stworzy materi — powiada Abelard — a dopiero pó niej j ukształtowa²⁹. I wła nie dlatego stwierdza, e w mrokach wieczoru pierwszego dnia Bóg stworzył niebo i ziemi, uczynił otchła i dopu cił działanie Ducha Bo ego nad wodami—wszystko to sprawił w swym umy le, a pó niej przez cielesn realizacj wydobył na wiatło poranka. W przekonaniu autora *Wykładu heksameronu*, pierwszego dnia dzieła stworzenia (jak zreszt i w pozostałych pi ciu dniach) mo na mówi jakby o dwóch stadiach kreacji: pierwsze — rankiem zamierzony w Bo ej twórczej inteligencji, drugie—wieczorem wykonane w widzialnych skutkach cielesnych³⁰.

Co do stworzenia firmamentu—Abelard zgodnie z tradycj augusty sk uwa a, e firmament został uczyniony z warstwy powietrza i eteru, tworzc nieprzekraczaln granic, która rozdzieliła wody na górne i na podniebne. Jego zdaniem. Duch Bo y rozumiany jako wiatr mógł ju w pierwszym dniu dzieła stworzenia wynie swoim podmuchaem cz wód w gór, które nast pnie w dniu drugim zostały tam przez trwałe sklepienie utrzymane. Zwi zany autorytetem Bedy, według którego owe wody przybrały posta twardego kryształu lodu, mistrz Piotr wyja nia, e *ten sam wiatr, który te wody wyrzucił w gór, zmroził je zimnem swego podmucha*³¹. Wiele uwagi po wi ca kwestii, w jaki sposób elementy ognia i powietrza mog utrzyma nad sklepieniem ci sz ode wod. Powołuje si przy tym na zaobserwowane w wiecie przyrody przykłady podtrzymywania rzeczy ci kich przez lekkie: drewno i kamienie mog płyn po wodzie, za g ste mgły, chmury, ptaki, a nawet wielkie ciała smoków utrzymuje powietrze; ponadto w naturze ognia le y przyci ganie wilgoci³².

Abelard utrzymuje za w. Ambro ym, e ziemia wydała ro liny zielone w porze wiosennej. Zastanawia si wprawdzie, czy mogły one przetrwa czas ciemno ci i chłodu, skoro sło ce za wieciło na sklepieniu nieba dopiero w nast pnym, tj. czwartym dniu stworzenia, ale sensowno ci zapisu biblijnego nie podwa a. S dzi bowiem, i w trzecim dniu owa wie a, nasycona wilgoci ziemia miała szczególnie du o naturalnych sił do rodzenia i utrzymywania ro lin przy yciu. Wieczna wiosna trwała jednak tylko w raju, z którego ro linno mogła si rozpleni na cały wiat³³.

W prze wiadczeniu Abelarda, ciała niebieskie Bóg uczynił w dniu czwartym z my l o ich po ytku dla istot ywych; ciała te miały bowiem dostarcza ciepła

²⁸ Piotr Abelard: *Wykład heksameronu*, op. cit., s. 525-526.

²⁹ Ibidem, s. 535 i 537.

³⁰ Ibidem, s. 535-536.

³¹ Ibidem, s. 549. Por.: Beda: *In Genesim*, op. cit., s. 10-11.

³² Piotr Abelard: *Wykład heksameronu*, op. cit., s. 539-544.

³³ Ibidem, s. 554-555. Zob. Ambro y: *Hexaemeron*, V. Por. D. E. Luscombe: *Nature in the Thought of Peter Abelard*. W: *Atti del 3. Congresso internazionale di filosofia medioevale*. Milan 1966, s. 314-315.

niezbędno do wegetacji roślin oraz wiatła dla życia zwierząt³⁴. W kwestii ewentualnego wyposażenia ciał niebieskich w dusze, mistrz Piotr w ślad za św. Augustynem nie wypowiada się jednoznacznie. Sugeruje wszelako, i w przypadku gdyby jednak planety były nieożywione, to ich przyspieszony lub zwolniony ruch, a zwłaszcza bieg wsteczny w stosunku do obrotu firmamentu, należy przypisać sprawczej woli Boga, która, według Platona, ma być *potężniejsza od naturalnej zdolności twórczej (vis naturae) rzeczy stworzonych*³⁵. Przy sposobności tych rozważań poddaje krytyce poglądy astrologów przekonanych o wpływie gwiazd na decyzje ludzkie, uznając, i wolny wybór człowieka wyklucza jakkolwiek determinację ze strony ciał niebieskich. Szarlatanami nazywa więc tych, którzy z *sugestii szatana* starają się daremnie przepowiadać zdarzenia przyszłe, choć im się niekiedy udaje z *diabelskiego natchnienia oznajmia fakty prawdziwie*³⁶.

Stworzenie człowieka przedstawił Abelard w sposób tradycyjny. Powtarza więc za wcześniejszą literaturę heksameronalną, że człowiek został uczyniony bezpośrednim działaniem Boga na końcu dzieła kreacji, by do niego jako do celu i przyczyny swego istnienia mogła zdążyć każda rzecz; został obdarzony duszą nieśmiertelną i rozumem, co wyróżnia go spośród innych istot żywych i w hierarchii stworzeń umieszcza blisko Boga³⁷. Interesującym w tym, wprowadzonym w *Wykładzie heksameronu*, jest wskazanie na różnicę między mężczyzną a kobietą w akcie stworzenia. Otóż zdaniem Abelarda, tylko mężczyzna został przez Boga stworzony *na swój obraz, kobieta na podobieństwo*. A skoro obrazem nazywa on wyłącznie *podobieństwo wyrażone niezarysowane*, przeto uważa, że *mężczyzna jest doskonalszą istotą niż kobieta, i w konsekwencji—bardziej podobny do Boga*. Mężczyzna i w tym okazuje się bardziej podobny do Stwórcy, i tak jak z Boga wszystko otrzymuje istnienie, tak i z niego samego wywodzi się kobieta i cały rodzaj ludzki. Mężczyzna przewyższa te kobiety rozumem, gdy w jego nie był w stanie skusi, a bardziej od kobiety kochał Boga nie potrafił nawet przypuścić, że Stwórca jest zazdrosny lub podstępny³⁸. Ten pogląd o niemożności kobiety i o jej grzeszności w czasie pierwotnego przewinienia nie był niczym nowym w owej epoce, ale zaskakuje fakt umieszczenia takich, do obszernych, rozważań w heksameronie przeznaczonym właśnie dla Heloizy — niegdyś drogiej na wiecie, dziś najdroższej w Chrystusie³⁹. Ale w konkretnych fragmentach heksameronu, przy sposobności moralnej interpretacji grzechu pierwotnego Abelard odwołuje się do słów wielkosobotniej liturgii paschalnej, mówi więc o winie szczyliwej, skoro ją zgładził tak wielki

³⁴ Piotr Abelard: *Wykład heksameronu*, op. cit., s. 557.

³⁵ Ibidem, s. 562-563.

³⁶ Ibidem, s. 566-567.

³⁷ Ibidem, s. 575-576. Por. T. Kucia: *Die Anthropologie bei Peter Abelard*. W: R. Thomas (ed.): *Petrus...*, op. cit., s. 225.

³⁸ Piotr Abelard: *Wykład heksameronu*, op. cit., s. 577-579. Por. M. McLaughlin: *Peter Abelard and the Dignity of Women. Twelfth-Century "Feminism" in the Theory and Practice*. W: R. Louis (ed.): *Pierre Abelard—Pierre le Vénérable*. Paris 1975, s. 305-306.

³⁹ Piotr Abelard: *Wykład heksameronu*, op. cit., s. 516.

Odkupiciel, i stwierdza, e w obliczu Boga kobieta jest zatem bardziej godna i cieszy si wi kszm uznaniem ni wiele tysi cy m czyzn⁴⁰.

Heksameron Abelarda zasadniczo nie zawiera takich w tków tre ciowych, które potwierdzałyby do powszechn o autorze opini jako o my licielu kontrowersyjnym i obrazoburczym wobec tradycji egzegetycznej. Jego obja nienia do biblijnego opisu sze ciu dni stworzenia raczej wiernie trzymaj si komentarza w. Augustyna, wspieranego niekiedy pogl dami innych autorytetów patrystycznych. Nowatorskie s jednak próby wł czenia w tok wykładu licznych przykładów ze wiata przyrody, które sugeruj , e dzieło stwórcze mo na tak e odczytywa w zwykłym działaniu natury⁴¹, rozbudowane rozwa ania na temat wła ciwo ci czterech elementów, trafne obserwacje, jak np. e Ksi yc tylko z racji niewielkiego oddalenia od Ziemi wieci intensywniej od wielu gwiazd, które faktycznie maj wi ksz energi i wi ksz rozmiar⁴². Na uwag zasługuje te głoszona przeze —a pokrewna uj ciu my licieli ze szkoły w Chartres — koncepcja *vis naturae*, rozumianej jako siła i zdolno tworzenia wszczepiona przez Boga w dzieła sze ciu dni, *wystarczaj ca do tworzenia nowych rzeczy, które powstały pó nie*⁴³. Zdaniem Abelarda, w pierwszych sze ciu dniach wola Stwórca zast powała sił natury, ale pó niej natura stworzona była ju samowystarczalna, aby bez cudów czyni wszystko. Mógł wi c Bóg zgodnie z przekazem Moj esza siódmego dnia odpocz , chocia w istocie i dzi działa, o czym wiadczy słowa Chrystusa z Ewangelii Janowej (5, 17). Natura bowiem, z woli Bo ej wyposa ona w zdolno ci twórcze, jest w stanie o własnych siłach pomna a jednostki w ramach stworzonej liczby gatunków⁴⁴. I tak to egzegeza *Ksi gi Rodzaju* wpłyn ła znacz co na naturalistyczn postaw mistrza Piotra przy opisie prawidłowo ci rz dz cych wiatem fizycznym.

Wykład heksameronu okazał si prac najmniej czytany spo ród wa niejszych pism Piotra Abelarda. Jak si zdaje, jego interpretacja heksameralna nie wywarła w kierunku wpływu na my licieli nale cych do jego szkoły, mo e poza Robertem z Melun⁴⁵.

3. Prawdziwym nowatorem w literaturze heksameralnej wczesnego redniowiecza był Teodoryk z Chartres, który w latach trzydziestych XII w. napisał w Pary u *Tractatus de sex dierum operibus*. Ju w pierwszym zdaniu swego traktatu o wiadczca, e celem jego pracy jest wykład pierwszej cz ci *Ksi gi Rodzaju* „*secundum physicam et ad litteram*”. Mimo e heksameron jest niedoko czony — by mo e

⁴⁰ Piotr Abelard: *Expositio in Hexaameron*. Ed. E. M. Buytaert, op. cit., s. 175, ww. 14-16.

⁴¹ ródłem inspiracji była zawarta w Plato skim *Timaiosie* teza, i wszystko, co powstaje, z konieczno ci powstaje pod wpływem legitima causa et ratio (*Timaeus a Calcidio translatus*. Ed. H. Wasznik. London-Leiden 1962, s. 20). Por. G. Wieland: *Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts*. W: J. P. Beckmann (ed.): *Philosophie im Mittelalter*. Hamburg 1987, s. 69-70.

⁴² Piotr Abelard: *Wykład heksameronu*, op. cit., s. 559.

⁴³ *Ibidem*, s. 555.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 548 i 596-597. Por. T. Gregory: *Considération sur ratio et natura chez Abélard*. W: R. Louis (ed.): *Pierre...*, op. cit., s. 574-575.

⁴⁵ Zob.: D. E. Luscombe: *The School of Peter Abelard*. London 1962, s. 281-298.

miała to być — wieszkiego dzieła⁴⁶, na uwagę zasługuje jego jasny układ tematyczny i staranny plan wykładu przedstawiony przez Teodoryka w pierwszym z 47 krótkich rozdziałów, dzięki czemu czyta się go łatwiej niż heksameron Abelarda, a nawet i Hugona. Głównymi źródłami były pisma heksameronalne *wi tuch doktorów*, czyli Bazylego, Ambrogo i Augustyna; autor *Traktatu* preferuje wszelako poglądy myślicieli określanych mianem: *philosophi* i *phisici*, a mianowicie Platona, Arystotelesa, Cyserona i Boecjusza⁴⁷. Choć więc w interpretacji literalnej Teodoryk przyznaje się do zależności od tradycji patrystycznej, to jednak ów wykład zgodny z zasadami fizyki — zarówno pod względem doboru źródeł, jak i sposobu interpretacji — wskazuje wyraźnie na jego związki z kręgiem umysłowym Chartres⁴⁸.

Stwórca pojmowany jako forma wszystkiego, co jest (*forma essendi*), obecny wszędzie z tej racji, że Bóg jest jednością, dzięki której istnieje wiele bytów stworzonych. Innymi słowy — Bóg jako absolutna jedność jest przyczyną jedności stworzenia, które ze swej strony posiada wiele części⁴⁹. Zgodnie z tradycją chrześcijańską Teodoryk przyjmuje, że w akcie stwórczym uczestniczy cała Trójca święta, ale na tym nie poprzestaje, gdy chce ukazać racjonalne podstawy takiego myślenia. Dowodzi więc to samo co przyjmowanych w arystotelizmie przyczyn bytu z poszczególnymi Osobami Boskimi, odwołując się do słów Biblii⁵⁰. I tak, wedle niego, sformułowanie: *na początku Bóg stworzył* dotyczy działania przyczyny sprawczej, czyli Jedności (*unitas*), Ojca, Mocy Bożej; zwrot *Bóg rzekł* odnosi się do aktywności przyczyny formalnej, którą jest Równo Jedność (*aequalitas unitatis*), Syn, Młody Boże; słowa *za widział Bóg, że było dobre* wyrażają działanie przyczyny celowej — Ducha świętego, Bożej hojności i dobroci. Przyczyną materialną natomiast stanowi cztery elementy⁵¹.

⁴⁶ Tak uważa N. M. Häring: *The Creation and Creator of the World According to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras*. "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge" 22 (1955), s. 144-145 i 154.

⁴⁷ Teodoryk z Chartres: *Tractatus de sex dierum operibus*, 1, 4 i 13. Ed. N. M. Häring: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*. Toronto 1971, s. 555, 557 i 561.

⁴⁸ Wydawca *Traktatu* wskazał w aparacie krytycznym kilka punktów zbliżonych z doktryną Wilhelma z Conches.

⁴⁹ W komentarzu do *De hebdomadibus* Boecjusza (II, 23-33, ed. N. M. Häring: *Commentaries...*, op. cit., s. 409-411), Teodoryk stwierdza, iż owa *forma essendi* czy *forma formarum* jest zasadą wszelkich stworzeń. Bóg bowiem jest absolutną jednością i prostotą, *complicans in se rerum universitatem*. W takim ujęciu wszystkie rzeczy, jakiegokolwiek były, są i będą, stanowią rozwinięcie (*explicatio*), czyli realny wyraz owego wiecznego zespolenia (*complicatio*) w absolutnej boskiej jedności. Zapewne nie bez wpływu neoplatonizmu Eriugeny myśliciel z Chartres w komentarzach do pism Boecjusza rozważa *rerum universitas* na cztery sposoby, jako: 1. *absoluta necessitas* — zespolenie wszystkiego w jedną Bożę; 2. *necessitas complexionis* — rozwinięcie wiecznej jedności w odwieczne idee; 3. *necessitas determinata* — rozwinięcie czystej (absolutnej) monady w wiele bytów w akcie; 4. *possibilitas absoluta* — zespolenie się wszechwiata w czystą monadę materii pierwotnej, zwanej *hyle* lub *chaosem*. (Zob. *Lectiones in Boethii librum De Trinitate*, 20-22. Ed. N. M. Häring: *Commentaries...*, op. cit., s. 155-158 i 273). Widoczne u Teodoryka zapożyczenia z pism Eriugeny wskazują, że Jan Szkot był jednym z istotnych źródeł dla uczonego z Chartres.

⁵⁰ Por. P. Dronke: *Thierry of Chartres*. W: P. Dronke (ed.): *A History...*, op. cit., s. 368.

⁵¹ Teodoryk z Chartres: *Tractatus...*, 1-3, op. cit., s. 555-557. Zob. też wywiedzione z jednej ze sztuk

Wykład dzieła sześciu dni zawarty w *Traktacie* wykazuje duże podobieństwo do egzegezy heksameralnej Abelarda. Również Teodoryk utrzymuje, że w początkowym momencie czasowym Bóg stworzył *niebo*, czyli lekkie i niepostrzegalne zmysłowo elementy ognia i powietrza, oraz *ziemi*, tj. cielesne elementy wody i ziemi⁵². Ale w zgodzie z Platonem uważa, że w stanie pierwotnym cząstki tych elementów pozostawały całkowicie przemieszane, a nawet przechodziły jedno w drugie, tworząc bezkształtną materię, zwaną przez filozofów starożytnych (*philosophi antiqui*) *hyle* lub *chaosem*. Zastrzega się jednak, iż owo zmieszanie (*confusio*) i bezład bynajmniej nie poprzedzały powstania, w aspekcie czasu, porządku polegającego na wyodrębnieniu się czterech elementów dzięki zrośnięciu kondensacji cząstek; priorytet wynikał wyłącznie z naturalnej kolejności: zawsze bowiem to, co zmieszane, poprzedza swe wyodrębnienie, tak jak dźwięk poprzedza głos, a rodzaj — gatunek⁵³. Przez *Ducha Bo ego unoszącego się nad wodami* Teodoryk rozumie moc twórczą (*virtus operatrix*), która porządkuje i nadaje bezkształtnej materii formy elementów. Powołane za do istnienia wiatło pozwala na ujawnienie tych form i ich widzialne wyodrębnienie⁵⁴. Wzorem innych myślicieli chartryjskich, autor *Traktatu* o samia Ducha Bo ego, owo moc twórcza z Platonem dusz wiatła, którą — jak powiada — *chrześcijaństwo nazywa Duchem* w. ⁵⁵. Synod w Sens w 1140 roku potępił też w sformułowaniu zawartym w *Teologii* Abelarda, wszelako heksameron Teodoryka, napisany zapewne przed tą datą, uniknął podobnego potknięcia⁵⁶.

Na skrótowym objaśnieniu wersu o stworzeniu wiatła kładzie się w zasadzie interpretacja literalna, która — mimo wliczenia do pewnych elementów naturalistycznych — jest dość tradycyjna⁵⁷. Prawdziwie nowatorskie, a bynajmniej nie wręcz takie, które nie mają sobie równych w historii egzegezy⁵⁸, są wyjaśnienia *secundum physicam*. O ile w literalnym wykładzie Teodoryk utrzymywał, że bezkształtna masa może uzyskać form jedynie dzięki porządkującej ją mocy twórczej Ducha Bo ego, to przy sposobności rozważa na temat czterech przyczyn substancji materialnej owo funkcję twórczą przypisuje elementowi ognia, który określa mianem *quasi artifex et*

quadrivium, mianowicie z arytmetyki, Teodorykowe *probationes*, które zgodnie z tradycją boecijską miały racjonalnie dowodzić prawd teologicznych o Osobach Trójcy (*Tractatus...*, 31-47, s. 568-575).

⁵² Ibidem, 21 i 23, s. 564 i 565.

⁵³ Ibidem, 21-24, s. 564-566. Por. *Timaios* 49C.

⁵⁴ Oddzielona od ciemności wiatło stała się wraz z ogniem zasadniczym twórczym sfery nadksiężycowej w *caele fabricae mundi*. Zdaniem Teodoryka, zapis biblijny „ / nazwał Bóg wiatło dniem, a ciemność nazwał noc ” oznacza, że z mocy nadanych przez Stwórcę nazw zaistniały ich desygnaty. Rzeczywistość (*res*) staje się bowiem jedynie dzięki formie i nazwie (Zob. *Glosa super Boethii Librum De Trinitate*, II, 41. Ed. N. M. Häring: *Commentaries...*, op. cit., s. 227).

⁵⁵ Teodoryk z Chartres: *Tractatus...*, 25-28, op. cit., s. 566-567. Por. M. D. Chenu: *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*. Chicago 1968, s. 69.

⁵⁶ Por. C. H. Lohr: *Peter Abelard und die scholastische Exegese*. "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 28 (1981), s. 103-104.

⁵⁷ Zob. N. M. Häring: *The Creation...*, op. cit., s. 155.

⁵⁸ B. Stock: *Myth and Science in the Twelfth Century: A Study of Bernard Silvester*. Princeton 1972, s. 240.

*efficiens causa*⁵⁹. Radykalizm autora *Traktatu* polega wi c na uznaniu przeze Boga jedynie za stwórc czterech elementów z wszczepionymi w nie racjami zarodkowymi. W tej oto koncepcji Bóg jawi si jako stwórca natury u pocz tku czasu i obserwator dalszego rozwoju wiata zgodnie z autonomicznym działaniem sił naturalnych. Według Teodoryka, ogie działa na zasadzie przyczyny sprawczej, ziemia—materialnej, b d cej wył cznie odbiorc tego działania, powietrze i woda s za po rednikami i no nikami siły ognia. Zst puj ca w dół moc sprawczego elementu naciskiem własnym oraz przekazany m powietrzem sprawia, e twarda ziemia wraz z otaczaj c j wod znajduje swe miejsce w rodku wszech wiata, co zarazem przez dza o wyszym miejscu subtelniejszych i bardziej aktywnych elementów⁶⁰.

Zdaniem Teodoryka, ju w pocz tkowym momencie stworzenia — niestabilny z racji własnej lekko ci — ogie niebieski (*ignis caelestis*) zacz ł si obraca , za ka dy obrót okre lał upływ jednego naturalnego dnia (*dies naturalis*). I tak to pierwszy obrót nieba ognistego w naturalny sposób rozja nił powietrze i tym samym uczynił wiatło . W drugim dniu stworzenia, okre lonym kolejnym obrotem nieba — wyposa ony w moce: blasku i ciepła—sprawczy ogie za po rednictwem rozja nionego elementu powietrza ogrzał wod i w postaci pary uniósł si w gór ponad powietrze; tam te w stanie maksymalnego rozrzedzenia wypełniła ona cał przestrze a do sfery Ksi yca. Powietrze, które znalazło si *mi dzy* (*in medio*) ciekłymi wodami ziemskimi a mglistymi wodami niebieskimi, stało si wi c *medium*, czyli owym rozdzielaj cym wody sklepieniem, nazwanym przez *najm drzejszego z filozofów*, Moj esza, firmamentem⁶¹. Teodoryk zatem nie w tpi, e istnienie wód nad firmamentem — co do celowo ci których nie mieli jasno ci zarówno Hugon ze w. Wiktora, jak i Piotr Abelard — jest konieczne; wymaga tego bowiem logika jego kosmogonicznych wywodów, opartych na racjonalnym i empirycznym wyja nianiu wszelkich zjawisk przez same siły natury z wył czeniem jakichkolwiek elementów cudowno ci.

Z kolei trzeci obrót nieba sprawił, e ciepło niebios, ogrzewaj c wody na ziemi, cz ich przyci gn ło w postaci pary do firmamentu i — jak zdaniem Teodoryka wymagał tego *ordo naturalis* i potwierdzaj proste eksperymenty — odłoniło fragmenty suchego l du. Owo ciepło przenikn ło tak e w gł b wilgotnej ziemi, z natury powoduj c wegetacj ro lin⁶². Równie *naturaliter* z wody przyci gni tej do firmamentu powstały kuliste ciała gwiazd. My liciel z Chartres dowodzi w *Traktacie*, e człowiek jest w stanie postrzega tylko te przedmioty, które wstecz odbijaj promienie wiatła wysyłane z oczu obserwatora. Ogie i powietrze za , jako elementy lekkie, nie maj odpowiedniej g sto ci, która okazałaby si nieprzenikliwa dla tych

⁵⁹ Stoick koncepcj *ignis artifex* przej ł zapewne z Cycero skiego traktatu *O naturze bogów* (II, 22, 57). (Por. W. Wetherbee: *Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-Century Renaissance*. W: P. Dronke (ed.): *A History...*, op. cit., s. 25). Dwunastowieczni my liciele przyjmowali t koncepcj do powszechnie (Zob. M. Lapidge: *The Stoic Inheritance*. W: P. Dronke: *A History...*, op. cit., s. 107-108).

⁶⁰ Teodoryk z Chartres: *Tractatus...*, 17, op. cit., s. 562.

⁶¹ Zdaniem P. Dronke'a (*New Approaches to the School of Chartres*. "Anuario de Estudios Medievales" 6 (1969), s. 133, przyp. 51), ródłem powy szych spostrze e Teodoryka mógł by traktat *O naturze bogów* (, 10, 27) Cyserona.

⁶² Teodoryk z Chartres: *Tractatus...*, 4-10, op. cit., s. 557-559.

promieni. A zatem ka de ciało widzialne musi mie za tworzywo co najmniej jeden z elementów ci szych. Skoro jednak nic z elementu ziemi nie mo e by wyniesione do firmamentu, jest przeto dla Teodoryka oczywiste, i wszelkie obiekty postrzegane na niebie, w tym gwiazdy, komety, błyskawice i chmury, mogły powsta wyl cznie z wody. T osobliw tez wspiera on argumentami zaczerpni tymi z fizyki⁶³.

W swej naukowej interpretacji dzieła stworzenia Teodoryk konsekwentnie odwołuje si do sił natury, kiedy to wytworzone ruchem gwiazd ciepło uwa a za yciodajne (*calor vitalis*)⁶⁴, dzi ki któremu ogrzane ziemskie wody z natury rodz istoty pływaj ce i lataj ce, przenikni ta za nim ziemia wydaje zwierz ta (*animalia*), a w ich liczbie tak e człowieka uczynionego na obraz i podobie stwo Bo e. I zdecydowanie odrzuca mo liwo , by poza przedstawionym sposobem stworzenia rzeczy cielesnych — zarówno na niebie, jak i na ziemi — zaistniał jaki inny⁶⁵.

Interpretacja *Ksi gi Rodzaju „secundum phisicam”* sprawiła, e heksameron Teodoryka okazuje si prac pisan niemal z pozycji wieckich. Zasad czynn w procesie powstawania i przyozdabiania wiata jest przede wszystkim natura, przy minimalnym udziale Boga. Cało oryginalnych wywodów autor *Traktatu* wspiera zarówno opisami prostych eksperymentów (np. *impetus* rzuconego kamienia, parowanie gotuj cej si wody w ła ni, suszenie wody rozlanej na stole za pomoc ciepła), jak i przekazami obserwacji przyrodniczych (drobniutkie kropelki wody zawieszona w powietrzu w postaci chmury, opady niegu i gradu, pyłki kurzu widoczne w promieniu słonecznym, lot ptaków itd.). Zazwyczaj nie poprzestaje na prezentacji cudzych pogl dów, nawet tych, które uznaje za autorytatywne. Stara si bowiem dodatkowo je uzasadnia za pomoc argumentów racjonalnych, opieranych na swej gruntownej—jak na owe czasy — wiedzy o wiecie przyrody; za przykład mo e tu słu y podane przeze wyja nienie ruchu obrotowego nieba wokół nieruchomej ziemi, które sprowadza si do ukazania zale no ci mi dzy ci arem poszczególnych elementów a zajmowanym przez nie miejscem i pr dko ci ich ruchu. Dzi ki swemu nowatorstwu Teodoryk z Chartres zasłu enie bywa nazywany wiod cym przedstawicielem dwunastowiecznej myli naukowej i chlub umysłowego rodowiska chartryjskiego.

Mimo du ego uznania, jakim cieszyło si jego nauczanie w ród uczniów (m. in.: Bernard Silvestris, Jan z Salisbury i Clarenbald z Arras), *Tractatus de sex dierum operibus* wywarł relatywnie niewielki wpływ na pó niejszych my licieli. Racjonalistyczn i naturalistyczn tradycj uczonych chartryjskich kontynuował Clarenbald z Arras, który na przełomie lat pi dziesi tych i sze dziesi tych napisał prac zatytułowan *Tractatulus super librum Genesis*, b d c w znacznej mierze odwzorowaniem heksameronu Teodoryka, do czego zreszt przyznaje si z dum sam autor⁶⁶. ludy oddziaływania Teodorykowego *Traktatu* mo na tak e odkry w ano-

⁶³ Ibidem, 10-13, s. 559-561. Por. G. R. Evans: *Old Arts and New Theology*. Oxford 1980, s. 127.

⁶⁴ Stoickie wyra enie *calor vitalis* Teodoryk zaczerpn ł z tekstu Cycerona *O naturze bogów* (, 10, 26-28). (Por. P. Dronke: *Thierry of Chartres*. W: P. Dronke (ed.): *A History...*, op. cit., s. 377-378).

⁶⁵ Teodoryk z Chartres: *Tractatus...*, 14-15, s. 561.

⁶⁶ Clarenbaldi *Tractatulus super librum Genesis*. Ed. N. M. Häring: *Life and Works of Clarenbald of Arras*. Toronto 1965, s. 225-226.

nimowej pracy powstałej w Italii w latach siedemdziesiątych XII w., a w trzynastym stuleciu Wincenty z Beauvais wykorzystał jego fragmenty w encyklopedycznym dziele pt. *De operibus sex dierum*, znanym powszechnie jako *Speculum naturale*. Bardziej znaczny wpływ wywarł uczony z Chartres zarówno na Roberta Grosseteste'a, który swe rozważania na temat meteorologii wspierał opisem prostych eksperymentów i obserwacji przyrodniczych, zaczerpniętych z *Traktatu*, jak też i na Mikołaja z Kuzy, u którego cęgi kilku podobnych sformułowań w pracy *De doctariorum ignorantia*.

O ile do połowy XII w. można dostrzec w rozwoju redniowiecznego heksameronu linię wznośną, to po pracach Abelarda i Teodoryka z Chartres (wraz z nieco późniejszym heksameronem Clarenbaldy) linia ta uległa wyraźnemu załamaniu. Złożyło się na to kilka przyczyn. Wydaje się, że pewne znaczenie mogło tu mieć powstanie w 1140 roku i reakcja zwolenników antyracjonalistycznej i antynaturalistycznej teologii monastycznej⁶⁷. W ostatnich dziesięcioleciach XII w. również w kręgu naukowym o rodka chartryjskiego należało już do przeszłości, gdy mistrzowie chartryjscy—jak powiada kronikarz owych czasów, Jan z Salisbury — odeszli, pokonani naporem dyletanckiej gawiedzi⁶⁸. Spadło zainteresowanie Platonskim *Timaeosem*, na co wskazuje mały wówczas liczebny cytatów z tego dzieła oraz rzadkie kopisów w obiegu⁶⁹. Rozwój nauczania w szkołach katedralnych, a później w powstającym uniwersytecie paryskim, wymagał nadto zmiany formy przekazu komentarza do dzieła sześciu dni, toteż w schyłku stulecia komentarze takie pojawiały się w sentencjach i summach przeznaczonych do użytku studentów. Podręcznikowy charakter tych prac wymagał zarazem od ich autorów porzucenia nowatorskich interpretacji *Księgi Rodzaju* na rzecz tradycyjnego wykładu w interpretacji Ambrogiego, Augustyna czy Bedy. Wyrazem dysput toczonych w szkołach były zamieszczane w komentarzach biblijnych *quaestiones*, dla których egzegeza *Pisma* stawała się tylko punktem wyjścia do szerszych rozważań. Przykładem tego stopniowego przekształcania się komentarza biblijnego w komentarz teologiczny⁷⁰ było słynne dzieło Piotra Lombarda pt. *Sententiarum libri uattuor*, powstałe ok. 1157 roku. W księdze drugiej znajduje się fragment poświęcony biblijnemu opisowi stworzenia świata, który w XIII w. był w obiegu jako osobny heksameron⁷¹. Piotr Lombard zawiera w nim komentarz literalny w ujęciu tradycyjnym, nie wykazując wpływu interpretacji swego nauczyciela, Abelarda.

W latach trzydziestych XIII w. pojawił się jednak w środowisku oksfordzkim komentarz do dzieła sześciu dni, który nawiązuje do naturalistycznej interpretacji

⁶⁷ Por. J. Leclercq: *The Renewal of Theology*. W: R. L. Benson and G. Constable (ed.): *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Cambridge, Mass. 1982, s. 82-83.

⁶⁸ Jan z Salisbury. *Metalogicon* I, 24. Ed. C. C. I. Webb. Oxonii 1929, s. 57-58. Po przedwczesnym zakończeniu kariery nauczycielskiej Teodoryk prawdopodobnie osiadł w klasztorze cystersów i był może jednym z skrybów tego zakonu, który zachował jego kontrowersyjny heksameron. Wszystkie znane dotychczas kopiszy *Traktatu* są jednak anonimowe. Zob. N. M. Häring (ed.): *Tractatus...*, op. cit., s. 46.

⁶⁹ Zob. M. Gibson: *The Study of the Timaeus in the Eleventh and Twelfth Centuries*. "Pensamiento" 25 (1969), s. 189-191.

⁷⁰ Zob. S. Wielgus: *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*. Lublin 1990, s. 101-102.

⁷¹ Zob. F. Stegmüller (ed.): *Repertorium biblicum medii aevi*. Madrid 1958, t. VI, poz. 10067.

my liciełi z Chartres, a zarazem stanowi uwięczenie rozwoju heksameronu we wczesnym redniowieczu. Robert Grosseteste napisał *Hexaameron* prawdopodobnie w latach 1232-1235 i zawarł w nim syntezę swej wiedzy o świecie, naturze i człowieku⁷². Wprawdzie w późniejszych latach pojawiały się dzieła ze słowem *hexaameron* w tytule lub z jego odpowiednikiem, ale ich treść i przeznaczenie znacząco różniły się od powstałych we wczesnym redniowieczu komentarzy na temat dzieła sześciu dni stworzenia.

⁷² Robert Grosseteste: *Hexaameron*, III, XVI, 1. Ed. R. C. Dales and S. Gieben. London 1982, s. 117. Z uwagi na ograniczenia przez redakcję objętości tekstu, niniejszy artykuł został skrócony i rozważania na temat heksameronu Grosseteste'a musiały być z niego wyłączone.