



Digitalizacja archiwalnych numerów czasopisma naukowego *Analecta Cracoviensia* 1–24 (1969–1992) i ich publikacja w otwartym dostępie – zadanie finansowane w ramach umowy 672/P-DUN/2017 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę

KS. STANISŁAW BAFIA CSSR

TEORIA NAUKI W PISMACH TEODORYKA Z CHARTRES I JEGO SZKOŁY

Opublikowanie w r. 1893 komentarza Teodoryka z Chartres do Księgi Rodzaju dało początek dyskusjom nad jego poglądami, które — za wydawcą komentarza¹ — uznano za wyraźnie panteistyczne² bądź — nieco później — przynajmniej ze skłonnościami do panteizmu³. W r. 1926 W. Jansen odnowił panteistyczną interpretację doktryny Teodoryka z Chartres, ale tym razem na podstawie nowego źródła, którym był komentarz tegoż Teodoryka do *De Trinitate* Boecjusza, rozpoczynający się od słów: *Librum hunc*⁴. Fakt ten przyczynił się do ożywienia dyskusji nad filozoficzno-teologicznymi poglądami jego autora. I tak przeciwko panteistycznej interpretacji doktryny Teodoryka wystąpił najpierw E. Gilson⁵, a później B. Stock⁶, ale z opinią E. Gilsona nie zgodził się znowu E. R. Curtius⁷.

Równocześnie odkryto nowe — pokrewne z tekstem *Librum hunc* — komentarze do *De Trinitate* Boecjusza⁸ oraz dwa komentarze do *De hebdomadibus* Boecjusza⁹, a do wydania wszystkich poznanych dotąd komentarzy do *Opuscula sacra* Boecjusza N. M. Häring włączył kilka tekstów, które, nie bę-

¹ Por. B. Haureau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1893, s. 49 — 68.

² Por. B. Haureau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris 1872, t. 1, s. 393 i 403; A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen-âge*, Paris 1895, s. 258.

³ Por. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 10 (1897), s. 137 n.

⁴ Por. W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius „De Trinitate”*, Breslau 1926, s. 88.

⁵ Por. E. Gilson, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, *AHDLMA* 3(1928) 5—24.

⁶ Por. B. Stock, *Myth and science in the twelfth century. A study of Bernard Silvester*, New Jersey 1972, s. 278.

⁷ Por. E. R. Curtius, *Zur Literarästhetik des Mittelalters*, „Zeitschrift für romanische Philologie” 58(1938) 180 — 197, a także: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1954², s. 118 — 123.

⁸ *Theoderici Carnotensis Glossa super librum Boethii De S. Trinitate*, *AHDLMA* 23(1956) 257 — 325; *Theoderici Carnotensis Lectiones in Boethii librum De Trinitate*, *AHDLMA* 25(1958) 113 — 226; *Theoderici Carnotensis Commentum super Boethium De Trinitate*, *AHDLMA* 27(1960) 65 — 134 (komentarz *Librum hunc* opublikowany częściowo przez W. Jansen a w: jw., s. 6* — 25*).

⁹ Por. N. M. Häring, *Two Commentaries on Boethius De Trinitate et De hebdomadibus by Thierry of Chartres*, *AHDLMA* 27(1960) 134 — 136.

dąc autentycznymi pismami Teodoryka z Chartres, powstały prawdopodobnie pod jego wpływem¹⁰.

Jak widać, dotychczasowe badania koncentrowały się wokół sporu o charakter filozoficzno-teologicznych poglądów i literackiej spuścizny Teodoryka z Chartres. Obecnie zaś — mając do dyspozycji opublikowane pisma Teodoryka z Chartres i przynajmniej niektóre teksty powstałe w zasięgu jego oddziaływania — można już przedstawić całość poglądów filozoficznych tam zawartych, wśród nich również teorię nauki, a — o czym nie wolno zapomnieć — była to żywo dyskutowana w XII w. dziedzina i to przy znacznym udziale uczonych działających w szkole katedralnej w Chartres. Dość wspomnieć, iż spośród czterech klasyfikacji nauk wypracowanych w XII w. tylko jedna powstała poza naukowym środowiskiem z Chartres. W Chartres zagadnienia metodologiczne poruszał Gilbert de la Porrée, Teodoryk i jego uczeń Klarenbald z Arras¹¹.

Na temat teorii nauki zaproponowanej przez Teodoryka z Chartres wyowiadało się kilku mediewistów w XX w. W porządku chronologicznym jako pierwszego należy wspomnieć M. Grabmanna, który w znanej i do dziś cytowanej pracy o historii metody scholastycznej zwraca uwagę przede wszystkim na znaczenie *Heptateuchonu* w rozwoju metody scholastycznej, ograniczając się tylko do wspomnienia pozostałych pism Teodoryka z Chartres¹². Wspomniany już W. Jansen swoją wypowiedź na ten temat oparł tylko na komentarzu *Librum hunc*¹³, a E. Jeauneau zastanawiał się nad znaczeniem matematyki w filozoficznym dowodzeniu katolickiej prawdy o Trójcy św., co bez wątpienia jest rysem charakterystycznym doktryny Teodoryka, ale stanowi zarazem tylko fragment jego teorii nauki¹⁴. Wymienić tu należy wreszcie M. Kurdziałka, który przedstawiwszy metodologiczne poglądy Boecjusza, zwrócił uwagę na ich znaczenie dla filozofii we wczesnym średniowieczu, przy czym — podobnie jak W. Jansen — oparł się tylko na komentarzu *Librum hunc*¹⁵.

Wydaje się, iż wykorzystanie wszystkich komentarzy do *Opuscula sacra* Boecjusza pozwoli odtworzyć w całości teorię nauki zaproponowaną przez Teodoryka z Chartres, na którą składają się rozważania o przedmiocie i metodach poszczególnych działów filozofii teoretycznej oraz o jej stosunku do nauki objawionej.

¹⁰ Są to: *Abbreviatio Monacensis. Commentum super De Trinitate Boethii*, s. 312—402; *Glosa Victorina (De Trinitate)*, s. 529—551; *Commentarius Victorinus*, s. 479—528; *Tractatus de Trinitate*, s. 301—310; *Commentarius in Boethii librum Contra Eutychem et Nestorium*, s. 231—256; *Commentum super Boethium. De duabus naturis in Christo*, s. 438—477. Teksty te wraz z pozostałymi pismami Teodoryka opublikował N. M Häring: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto 1971.

¹¹ Por. W. Jansen, *juw.*, s. 33—43.

¹² Por. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. 2, Freiburg im Breisgau 1911, s. 68.

¹³ Por. W. Jansen, *juw.*, s. 33.

¹⁴ Por. E. Jeauneau, *Mathématique et Trinité chez Thierry de Chartres*, [w:] *Misc. Med.*, Bd 2, Berlin 1963, s. 289—295.

¹⁵ Por. M. Kurdziałek, *O niektórych przejawach racjonalizmu w myśli filozoficzno-teologicznej XX wieku*, *StPhilChrist.* 3(1967) z. 2, s. 49—72.

I

PODZIAŁ NAUK

W komentarzach do *De Trinitate* Boecjusza znajdują się dwie klasyfikacje nauk, określanych przez Teodoryka wspólnym mianem filozofii, którą definiuje etymologicznie podając łacińskie terminy znaczeniowo równoważne greckim słowom *philos* i *sophia*, a mianowicie *amor* bądź *studium*, oraz *sapientia* pojmowana jako prawdziwe poznanie rzeczy niezmiennych¹⁶. Tę samą definicję podaje Teodoryk również we wprowadzeniu do *Heptateuchonu*¹⁷.

Teodoryk dokonuje podziału filozofii w oparciu o dwa kryteria, a mianowicie ze względu na cel i przedmiot nauki. Ze względu na cel wyróżnia on filozofię teoretyczną i praktyczną. Celem pierwszej jest tylko poznanie — wiedza, podczas gdy filozofia praktyczna jest ukierunkowana na działanie. Teodoryk stwierdza jednak dobitnie, że wiedza teoretyczna może być bodźcem działania praktycznego, a działanie prowadzić do poznania teoretycznego, przez co daje wyraz przekonaniu o powiązaniu tych działów filozofii¹⁸. Ten podział filozofii znajduje się w kilku komentarzach do *De Trinitate* Boecjusza¹⁹.

Drugie kryterium — przedmiot nauki — stanowi podstawę wyróżnienia trzech działów filozofii. Ten dział filozofii, w którym przedmiotem badania są pojęcia, Teodoryk nazywa logiką. Etyka — druga nauka filozoficzna — ma za swój przedmiot czyny ludzkie. Wreszcie trzeci dział — filozofia teoretyczna — jest badaniem przyczyn rzeczy²⁰. Również i ten dział filozofii dzieli on ze względu na przedmiot i wyróżnia w nim fizykę, matematykę oraz metafizykę, którą wówczas nazywano teologią. Przedmiotem fizyki są formy rzeczy materialnych. Matematyka jest nauką o formach istniejących w bytach materialnych, lecz z nich wyabstrahowanych. Metafizyk wreszcie bada formę istniejącą poza materią i nie wchodzącą z nią w żadne zjednoczenie. Tą formą — twierdzi Teodoryk — jest Bóg i właśnie dlatego nazywa tę naukę teologią²¹.

¹⁶ „Philosophia ergo est studium sapientiae. Philos enim amor uel studium dicitur. Sophia uero sapientia. Sapientia uero est comprehensio ueritatis eorum que sunt i. e. inmutabilem” (*Commentum super Boethium De Trinitate II 2*; komentarz ten będzie dalej cytowany jako *Commentum*).

¹⁷ Por. E. Je a u n e a u, *Le Prologus in Eptateuchon de Thierry de Chartres*, „Medieval Studies” 16(1954), s. 174.

¹⁸ „Et illa quidem que dat scientiam potest dare operationem. Et que dat operationem potest dare scientiam. Sed neque que dat scientiam intendit dare operationem. Neque que dat operationem intendit dare scientiam” (*Lectiones in Boethii librum De Trinitate II 17*; komentarz ten będzie cytowany jako *Lectiones*).

¹⁹ Por. *Glossa super librum Boethii De S. Trinitate II 24* (tekst cytowany w dalszym ciągu jako *Glossa super Boethii*); *Abbreviatio Monacensis. Commentum super De Trinitate Boethii II 17*; tekst cytowany dalej jako *Abbrev. Monacensis*).

²⁰ „Aut circa rationes uersatur et uocatur logica aut circa actiones et uocatur ethica aut circa causas rerum et dicitur speculatiua” (*Commentum II 8*; por. *Lectiones*, Prol. 3).

²¹ „Aut enim illam ueram contemplatur formam que est diuinitas et nominatur theologia [...] aut formas intuetur que sunt circa corpora sed illas a materia abstrahit et nunc uocatur mathematica [...] aut formas in corporibus considerat et nominatur phisica i. e. naturalis scientia” (*Commentum II 8*; por. *Lectiones*, Prol. 2—3, II 18; *Glossa super Boethii II 1*).

Dwa przedstawione podziały filozofii — jeden ze względu na cel, a drugi ze względu na przedmiot — posiadają dwa punkty stykowe. I w jednym i w drugim podziale znajduje się filozofia teoretyczna oraz etyka. Wyróżnienie etyki można potraktować jako zacieśnienie zakresu badań filozofii praktycznej, bądź też jako pominięcie pozostałych nauk praktycznych. Wiadomo bowiem, że w starożytności i średniowieczu wyodrębniano kilka dziedzin filozofii praktycznej. Można by więc przypuszczać, że podział filozofii zaproponowany przez Teodoryka odpowiada podziałowi arystotelesowskiemu, przy czym należałoby tylko dodać, że Teodoryk pomija zagadnienie umiejętności wytwórczych. Arystoteles bowiem, biorąc pod uwagę cel nauki, wyodrębnił wiedzę teoretyczną, praktyczną oraz wytwórczą. Teoretyk — według Arystotelesa — zmierza do zdobycia prawdy z racji jej wartości. Poznanie praktyczne podporządkowane jest postępowaniu człowieka, a wiedza wytwórcza — wytwarzaniu rzeczy pięknych oraz użytecznych²².

Takie przypuszczenie wydaje się jednak być sprzeczne z tym, co Teodoryk twierdzi na temat logiki. W podziale filozofii — przyjąwszy jako kryterium podziału jej przedmiot — wyróżnia on logikę i tym samym uważa ją za naukę filozoficzną, co z kolei nie jest zgodne z poglądem Arystotelesa na temat logiki. Nie ma dla niej również miejsca w drugim podziale — ze względu na cel.

Porównując podział filozofii w komentarzach do *De Trinitate* Boecjusza z podziałem platońskim, dostrzec można także ich odmiennosć. Platon dokonał podziału nauk ze względu na cel i władze poznawcze, przy udziale których zachodzi poznanie. Na takiej podstawie mógł on wyodrębnić poznanie umysłowe, zmysłowe oraz umiejętności praktyczno-techniczne, a w zakresie poznania umysłowego poznanie dyskursywne i dialektyczne. Pierwsze jest właściwe matematyce, do zakresu której należy arytmetyka, geometria, astronomia i harmonika, a dialektyczne — filozofii²³.

Wobec powyższego można stwierdzić, iż Teodoryk przyjmując te same zasady podziału co Platon i Arystoteles, dochodzi do odmiennych wniosków, które nie są jednak jego oryginalnymi pomysłami. Można je bowiem odnaleźć w logicznych pismach Boecjusza. Wprawdzie Teodoryk — jak o tym świadczą przypisywane mu dzieła²⁴ — znał wszystkie logiczne pisma Arystotelesa, na co zwracają uwagę historycy filozofii średniowiecznej²⁵, wobec czego mógł bez-

²² Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981, s. 234.

²³ Tamże.

²⁴ Teodoryk wymienia *Topiki* Arystotelesa w: *Lectiones* I 40; I 50; *Glossa super Boethii* I 39, IV 4; *Kategorie* w: *Lectiones* IV 32; *Glossa super Boethii* IV 6; *O zdaniu* w: *Commentum* II 28; *Glossa super Boethii* IV 7.

²⁵ Por. Y. Delaporte, *DHGE*, t. 12, Paris 1953, s. 557; A. Clerval, jw., s. 244; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. 2, Freiburg im Br. 1911, s. 68; tenże, *Aristoteles im Werturteil des Mittelalters*, [w:] *Mittelalterliches Geistesleben*, t. 2, München 1936, s. 66; M. D. Knowles, D. Obolensky, *Nouvelle histoire de l'Eglise* t. 2, Paris 1966, s. 301; Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1979, s. 103; R. Palacz, *Epoka, jej myśliciele i ich dzieła* [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1979,

pośrednio zapoznać się z jego teorią nauki. Tego jednak nie zrobił a ograniczył się jedynie do powtórzenia odnośnych stwierdzeń Boecjusza. Przejął bowiem od niego — na co już zwrócono uwagę — nie tylko definicję filozofii, lecz także jej podział i to, co tamten powiedział na temat logiki.

I tak dwuczłonowy podział filozofii — wyróżnienie filozofii teoretycznej oraz praktycznej — odpowiada podziałowi znajdującemu się w *In Proph. Dialogi a Victorino translati*²⁶, oraz w *De consolatione philosophiae*²⁷.

W podziale trójczłonowym — ze względu na przedmiot — w obrębie filozofii znalazła się logika. Również i w tym wypadku Teodoryk powtarza pogląd Boecjusza, który znał dwa stanowiska w tym względzie. Zgodnie z jednym logika jest częścią filozofii, a zwolennicy drugiego chcieli w niej widzieć raczej tylko narzędzie filozofii²⁸. Racje przemawiające za przyjęciem tego ostatniego stanowiska Boecjusz przedstawił w komentarzu do własnego przekładu *Isagogi* Porfiriusza, sprowadzając je do roli logiki w unikaniu błędów, w poszukiwaniu prawdy oraz w nauce poprawnego rozumowania²⁹.

Boecjusz jednakże nie miał wątpliwości co do tego, że logika jest częścią filozofii i jedyną rację wykluczenia jej z grona nauk filozoficznych widział tylko w uporczywym trzymaniu się dychotomicznego podziału filozofii, co jednak nie stanowiło dla niego racji wystarczającej, ponieważ — stwierdzał — logika ma swój przedmiot i to taki, iż nie da się go sprowadzić do przedmiotu innej nauki filozoficznej³⁰. To stanowisko sugeruje zmianę kryterium podziału filozofii i w miejsce celu, jak to było w przypadku podziału dwuczłonowego, Boecjusz przyjął tu przedmiot filozofii. Niezależnie od tego, czy logikę uzna się za część filozofii czy nie, Boecjusz był przekonany, że zawsze mieć ona będzie związek z pozostałymi naukami filozoficznymi. Raz będzie jedną z nich, a innym razem odgrywać będzie rolę narzędzia filozofii³¹.

Jak widać, Teodoryk w sposobie klasyfikacji nauk okazuje się być wiernym uczniem Boecjusza, choć nie opowiedział się wprost za którymś z podziałów, jak to uczynił Boecjusz. To samo należy stwierdzić odnośnie do podziału filozofii teoretycznej. Teodoryk właściwie powtarza to, co na ten temat napisał Boecjusz w *De Trinitate*³².

s. 88; G. Pare, A. Brunet, P. Tremblay, *Le Renaissance du XII siecle*, Paris 1953, s. 162; W. Stróżewski, *Struktura metafizyki średniowiecznej*, [w:] *Historia filozofii średniowiecznej...*, s. 180.

²⁶ Por. PL 64, 11 A—B.

²⁷ Por. PL 63.

²⁸ Por. Boethius, *In Porph. Dialogi a Victorino translati* I, PL 64, 12 A.

²⁹ Por. Boethius, *In Porph.* (a se translatum), PL 64, 74 A—D.

³⁰ Por. tamże, 73 D — 74 A.

³¹ Por. tamże, 74 C; *In Topica Ciceronis*, PL 64, 1044 D — 1045 A.

³² Por. Boethius, *De Trinitate*, PL 64, 1250 A—B.

II

NAUKI TEORETYCZNE

Teodoryk, trzymając się wiernie tekstu *De Trinitate* Boecjusza, nie zastanawia się — jako metodolog nauk — nad logiką, ani etyką. Przedmiotem swoich rozważań czyni tylko nauki teoretyczne. Omawia ich przedmiot i metodę, a nadto ustala związki zachodzące pomiędzy poszczególnymi naukami teoretycznymi.

1. PRZEDMIOT NAUK TEORETYCZNYCH

Nauki teoretyczne Teodoryk dzieli ze względu na ich przedmiot. Przyjąwszy rozróżnienie przedmiotu materialnego i formalnego należałoby powiedzieć, że przedmiotem materialnym nauk teoretycznych jest forma, a formalnym jej związek z materią. I tak przedmiotem fizyki są formy istniejące w materii i z powodu zjednoczenia z materią zmienne. Zmiana bowiem — jak to twierdzi Teodoryk — pochodzi ze zjednoczenia formy z materią, gdyż ani sama materia, ani sama forma, nie posiadają w sobie racji zmiany. Tą racją jest właśnie ich zjednoczenie. Zauważyć jednak należy, że zmiana wywodzi się w pierwszym rzędzie z możliwościowego charakteru materii. A ponieważ w fizyce bada się formę zjednoczoną z materią, dlatego Teodoryk nie nazywa tej nauki abstrakcyjną. Jej przedmiot jest przecież nieoddzielnie związany z materią³³. Abstrakcję pojmuje się tutaj w znaczeniu sposobu bytowania, a nie w znaczeniu teoriopoznawczym. Gdy się jednak mówi o formach zjednoczonych z materią, to nie wolno takich form nazywać formami w ścisłym znaczeniu, a tylko obrazami form, na co zwraca uwagę komentator tekstu Boecjusza³⁴. W innym komentarzu za przedmiot fizyki uważa się byty materialne, oraz cztery elementy świata materialnego³⁵.

Przedmiot matematyki — forma wybastrahowana z materii — jest już niezmienny. Zaznacza jednak Teodoryk, że te formy bez materii nie mogą istnieć i dlatego matematyka — podobnie jak fizyka — nie jest nauką abstrakcyjną³⁶.

³³ „Formas enim considerat in materia. [...] Omnis itaque mutabilitas ex coniunctione forme prouenit et materie: non quod ex forma mutabilitas sed ex mutabilis materie natura prouenit” (*Commentum* II 11; por. *Lectiones* II 19 — 21; *Glossa super Boethii* II 25; *Abbrev. Monacensis* II 21 — 22; *Glossa Victorina (De Trinitate)* II 1, 6—7; komentarz ten będzie w dalszym ciągu cytowany jako *Glossa Victorina*).

³⁴ „Forme autem inmateriate [...] sunt imagines rerum” (*Lectiones* II 19; por. *Glossa super Boethii* II 25).

³⁵ „Considerat enim phisica quatuor elementa corpora ipsa ut sunt in actu” (*Lectiones* II 7; por. *Abbrev. Monacensis* II 7).

³⁶ „Mathematica sine motu eo scilicet quod formas a materia abstrahit easque in sua considerat inmutabilitate [...] Inabstracta quia formas scilicet corporum intuetur que a corporibus separari non possunt” (*Commentum* II 12; por. *Lectiones* II 7).

W innych komentarzach mówi Teodoryk o liczbie, iż ona jest przedmiotem matematyki. Nie jest ona czymś materialnym, ale z nią jest nierozdzielnie związana³⁷ i ten związek liczb z materią sprawia, że matematyka jest nauką o rzeczach materialnych, przy czym to, co istnieje wraz z materią, w poznaniu zostaje od niej oderwane³⁸. Niezmiennność przedmiotu matematyki nadaje taki sam charakter wiedzy o świecie, a więc będzie to już wiedza doskonalsza od wiedzy przyrodniczej.

W metafizyce — pisze Teodoryk — przedmiotem badań jest forma boska, która nie jest zjednoczona z materią. A skoro zmienność pochodzi — jako skutek — ze zjednoczenia formy z materią, przeto Bóg, istniejąc zawsze poza materią, jest ze swej natury niezmienny³⁹. Niezmiennność jakiejś rzeczy oraz jej złożenie z materii i formy są nie do pogodzenia. Przyjąwszy jedno, należy koniecznie wykluczyć drugie. Znaczy to, że przyjąwszy za prawdziwe zdanie o niezmienności Boga, potwierdza się prawdziwość tezy o Jego prostocie⁴⁰.

W innym komentarzu powiada Teodoryk, że metafizyka jest jednak nauką o wszystkich rzeczach, a więc nie tylko o Bogu, przy czym w takim tylko stopniu, w jakim te rzeczy można odnieść do Boga nie naruszając w niczym Jego jedności i prostoty⁴¹.

W niektórych komentarzach za przedmiot nauk teoretycznych uważa Teodoryk ogół rzeczy⁴², a za rzecz uznaje byt cielesny lub duchowy. Ten ogół rzeczy istnieje w poczwórny sposób, z których dwa są związane z materią. Rzeczy materialne bowiem — twierdzi Teodoryk — mogą istnieć w możności absolutnej, zwanej przez filozofów materią pierwszą czy chaosem, lub też w możności zdeterminowanej formą. To przecież forma sprawia, że rzecz istniejąca w możności absolutnej przechodzi do stanu aktualnego bytowania jako możność zdeterminowana. Dwa pozostałe sposoby istnienia ogółu rzeczy powiązane są natomiast z koniecznością absolutną i koniecznością nazywaną przez Teodoryka „necessitas complexionis”⁴³. Ogół rzeczy istniejący w tej drugiej konieczności jest tym samym, czym dla filozofów starożytnych było „Fatum”, a co chrześci-

³⁷ „Mathematica [...] sine corporibus quia numerus incorporalis est inabstracta i. e. inseparata a motu quia numerus adheret corporibus” (*Glossa Victorina* II 11).

³⁸ „Intelligi quidem possunt sine materia sed esse non possunt. Unde dicimus et uerum est quod mathematica comitatur materiam” (*Lectiones* II 23 i 26; por. *Glossa super Boethii* II 26; *Abbrev. Monacensis* II 7; *Glossa Victorina* II 11).

³⁹ „Theologia namque formam diuinitatis contemplatur que materie nichil debet. Numquam enim inmateriatur. Ideoque nullo mutabilitate genere uariatur” (*Commentum* II 13; por. *Glossa Victorina* II 12 — 14).

⁴⁰ „Deus enim numquam inmateriari potest quia nunquam inmutabilis potest mutari. Quod autem potest mutari potest inmateriari” (*Lectiones* II 28; por. *Glossa super Boethii* II 27; *Abbrev. Monacensis* II 27).

⁴¹ „Theologia uero considerat simplicitatem unitatem omnium rerum in quadam simplicitate que deus est. In qua simplicitate nulla est multiplicitas sed tantum simplicitas” (*Lectiones* II 7 — 8; por. II 27).

⁴² „Est quodam uniuersitas rerum in theologia, est in mathematica, est in phisica i. e. subiecta est theologie, mathematice et phisice” (*Lectiones* II 4).

⁴³ „[...] et una et eadem uniuersitas est in absoluta necessitate est in necessitate complexionis est in absoluta possibilitate, est in determinata possibilitate” (*Lectiones* II 9).

janie nazwali Opatrznością. Bóg bowiem jest pryncypium tego wszystkiego, co się dzieje w świecie, a to, co się dzieje, jest tylko objawieniem Jego zamiarów. Wszystko istnieje również w konieczności absolutnej, to znaczy w prostocie natury Boga. W Nim bowiem — jako w Jedności — wszystko ma swe istnienie. I tak jak w matematyce jedność jest pierwsza w stosunku do wszystkich liczb, ponieważ je w sobie zawiera, tak samo Bóg jest pierwszy względem wszystkiego, ponieważ wszystko w sobie zawiera. A jak jedność dając początek wielości, nie traci nic ze swej natury, tak samo i Bóg będąc początkiem wszechrzeczy, nie przestaje być jednością⁴⁴.

Ten właśnie ogół rzeczy, istniejący na cztery sposoby, jest przedmiotem nauk teoretycznych. I tak w fizyce przedmiotem badań jest ogół rzeczy istniejący w możliwości absolutnej i zdeterminowanej. W matematyce bada się konieczność *complexionis*, a w metafizyce konieczność absolutną⁴⁵. Na tej podstawie można powiedzieć, że metafizyka jest nauką nie tylko o Bogu, lecz także o wszystkim, co w Nim — jako w jedności — jest zawarte.

Trzy działy filozofii teoretycznej — fizyka, matematyka i metafizyka — tworzą swoistą całość, ponieważ wszystkie posiadają jeden i ten sam przedmiot materialny — formę. Tak więc przedmiot materialny jest podstawą jedności nauk teoretycznych. Ale — tak się przynajmniej wydaje — Teodoryk ustalał związki zachodzące pomiędzy poszczególnymi naukami teoretycznymi również w oparciu o przedmiot formalny, to znaczy biorąc pod uwagę stosunek formy do materii. Twierdzi on bowiem, że skoro przedmiot fizyki i matematyki — forma — nie może istnieć w oderwaniu od materii, to nauki te są ze sobą powiązane właśnie z racji przedmiotu formalnego. Różnią się jednak tylko tym, że w fizyce bada się formy w ich aktualnym zjednoczeniu z materią, podczas gdy w matematyce w ich oderwaniu od materii, ale jest to tylko — co już zostało wcześniej powiedziane — oderwanie w poznaniu, a nie w istnieniu⁴⁶.

Te dwie nauki są sobie bliskie również dlatego, że — jak pisze Teodoryk w *De sex dierum operibus* — liczby, według których poznaje się świat, pochodzą od Boga. A ponieważ stwarzanie liczb jest zarazem stwarzaniem rzeczy, przeto liczba — przedmiot matematyki — zjednoczona z materią jest przed-

⁴⁴ „Est item uniuersitas [...] sed alio modo ut scilicet explicatio simplicitatis que in deo est. Que explicatio ab antiquis fatum dicitur. Fatum enim est explicatio diuine prouidentie. Diuina uero prouidentia est ipse deus. [...] Unde patet diuinam prouidentiam precedere fatum. Complicatio enim semper precedit explicationem sicut unitas pluralitatem” (*Lectiones* II 6; por. *Abbrev. Monacensis* II 6).

⁴⁵ „Considerat ergo theologia necessitatem que unitas est et simplicitas. Mathematica considerat necessitatem complexionis que est explicatio simplicitatis. [...] Phisica uero considerat determinatam possibilitatem et absolutam” (*Lectiones* II 11; por. *Glossa super Boethii* II 25 — 27).

⁴⁶ „Habet ergo mathematica commune hoc cum phisica quod utraque formas corporum intueatur. Sed differunt quod illa formas corporum, prout in eis sunt, adiunctas materie speculatur: mathematica uero easdem extra materiam contemplantur” (*Commentum* II 14).

miotem fizyki. Rozważana natomiast w oderwaniu od materii, stanowi przedmiot matematyki⁴⁷.

Podobnie ma się rzecz z matematyką i metafizyką. Podstawę pokrewieństwa tych nauk stanowi również przedmiot formalny, a ściślej jedna jego cecha wynikająca z faktu, iż nie jest on zjednoczony z materią. Zarówno bowiem w matematyce jak i w metafizyce przedmiot jest tylko poznawczo z materii wyabstrahowany⁴⁸.

Tak samo charakteryzuje Teodoryk związek matematyki i metafizyki w tym komentarzu, w którym mówi o ogóle rzeczy jako przedmiocie nauk teoretycznych. Ponieważ przedmiot matematyki — *necessitas complexionis* — jest skutkiem działania konieczności absolutnej, dlatego nauki o tych koniecznościach muszą być ze sobą powiązane⁴⁹.

Nauki skrajne — fizyka i metafizyka — nie mogą być ze sobą powiązane, ponieważ ich przedmioty są ze sobą sprzeczne. Przedmiot metafizyki — forma boska nie istniejąca nigdy w zjednoczeniu z materią, czy też ogół rzeczy istniejący w jedności i prostocie Boga — pozostanie zawsze w stosunku sprzeczności względem przedmiotu fizyki — formy istniejącej w zjednoczeniu z materią, czy też ogółu rzeczy rozważanego jako możność absolutna, bądź zdeterminowana⁵⁰.

Rozważania Teodoryka na temat przedmiotu nauk teoretycznych są właściwie tylko rozwinięciem tego, co Boecjusz napisał w *De Trinitate*⁵¹.

2. METODY NAUK TEORETYCZNYCH

Zagadnienie metod nauk teoretycznych rozważa się w komentarzach do *De Trinitate* Boecjusza w ścisłej łączności z teorią poznawczych władz duszy ludzkiej. I tak przedmiotowi każdej nauki teoretycznej odpowiada odrębna władza poznawcza, a metodę poznania w określonej nauce teoretycznej wyznacza sposób działania władzy poznawczej. Albowiem tak, jak każda władza posiada właściwy dla siebie przedmiot poznania, tak również każda działa w określony sposób.

W *Commentum* Teodoryk wyróżnia dwa sposoby poznania. Niektóre przedmioty mogą być ujęte poznawczo za pośrednictwem ciała, które w takim

⁴⁷ „Quoniam unitas omnem numerum creat [...] necesse est unitatem non habere finem sue potentie. [...] Sed creatio numerorum rerum est creatio” (*De sex dierum operibus* 36).

⁴⁸ „Cum theologia quoque habet commune mathematica quod utraque formas extra materiam intuetur. Sed differunt quoniam mathematica formas corporum ipsisque obnoxias quodam modo speculatur, theologia uero ueram diuinitatis formam que materie nulli est obnoxia contemplatur” (*Commentum* II 14).

⁴⁹ Por. przypis 45.

⁵⁰ „Distant autem quasi per contrarium theologia et scientia naturalis que phisica dicitur” (*Commentum* II 14).

⁵¹ Por. PL 64, 1250 A—B.

wypadku stanowi narzędzie poznania. Ale w działaniu poznawczym człowiek jest w stanie oderwać się od ciała i poznawać niezależnie od niego. Teodoryk powiada, że w tym drugim wypadku tylko dusza jest narzędziem poznania. W powiązaniu z ciałem działają trzy władze poznawcze, to znaczy zmysły, wyobraźnia i rozum. Właściwym przedmiotem, który te władze mogą ujmować, jest byt materialny. Poznanie takiego przedmiotu dokonuje się stopniowo. Najpierw poznanie ma charakter wyłącznie zmysłowy i jego wynik — stwierdza Teodoryk — pozostanie zawsze uzależniony od jakości i doskonałości zmysłów. Wyobraźnia umożliwia pierwsze oderwanie się w poznaniu od materii. To przy jej pomocy poznaje się, choć jeszcze niewyraźnie, formy poszczególnych rzeczy, gdyż dopiero rozum posiada zdolność ujmowania form rzeczy materialnych w sposób wyraźny, umożliwiając przez to dostrzeżenie różnic pomiędzy poszczególnymi formami⁵².

Poznanie bez pośrednictwa ciała, a więc przy pomocy samej tylko duszy, jest możliwe dzięki władzy poznawczej zwanej przez Teodoryka inteligencją. Odpowiednim przedmiotem poznania przy jej pomocy nie mogą być przedmioty materialne. Te bowiem poznaje się za pośrednictwem ciała. Inteligencja zatem jest tą władzą, która uzdalnia człowieka do poznania tego, co nie ma związku z materią, lub przynajmniej w poznaniu jest od niej oderwane. Zgodnie z tradycją twierdzi Teodoryk, że taką władzę poznawczą ma Bóg, a spośród ludzi tylko niektórzy są zdolni do takiego sposobu poznawania i z tego powodu nazywano ich bogami⁵³.

Poglądy Teodoryka na temat władz poznawczych duszy ludzkiej, a zwłaszcza ich ilości, wydają się nie być we wszystkich komentarzach jednakowe. W *Glosa super Boethii* poza zmysłami, wyobraźnią oraz rozumem pisze on jeszcze o *intelligentia* i *intelligibilitas*, a pierwszą z nich nazywa *disciplina*, przypisując jej, jako właściwy przedmiot poznania, jakości, właściwości oraz formy w oderwaniu od materii, a więc w ich niezmienności. Byłaby to właśnie władza, przy pomocy której dokonuje się poznanie matematyczne⁵⁴.

W tych tekstach inteligencja nie jest uznawana za najwyższą władzę poznawczą duszy ludzkiej. Twierdzi się to natomiast o *intelligibilitas*. To ta wła-

⁵² „Anima uero duobus modis res comprehendit. Quandoque enim se ipsa pro instrumento utitur. Quandoque uero corpore pro instrumento fungitur [...] Quale ergo instrumentum inuenit talem se illi confirmat circa id quod eodem instrumento comprehendit. [...] Utens igitur illo instrumento [...] anima se aliquando plus subtiliatur: adeo scilicet ut formam rei absente corpore comprehendat sed confuse. [...] Hec autem uis imaginatio a ueteribus appellatur. [...] Formas etiam rerum cum hoc instrumento utitur considerat [...] admixtas materie et coniunctas. [...] Hec ergo uis anime ratio dicitur” (*Commentum* II 3—5).

⁵³ „[...] anima [...] se ipsa quandoque pro instrumento utitur. Corpori non est obnoxia formasque rerum non admixtas materie sed in puritate sua speculatur et conciderat. Hec ergo comprehendendi uis suo nomine uocatur intelligentia. Que solius quidem dei est et admodum paucorum hominum. Qui uero res in puritate sua intelligere possunt inter homines ceteros quasi dii reputandi sunt” (*Commentum* II 6; por. *Lectiones* II 31).

⁵⁴ „Intelligentia uero quam proprie disciplinam nuncupamus est uis anime que ipsarum formarum qualitates singulares atque proprietates uel eas ipsas formas ut uere sunt. Sic tamen ut singulos ipsorum terminos ab eis non abiciat” (*Glossa super Boethii* II 7; por. *Lectiones* II 32).

dza umożliwiła poznanie Boga w jego prostocie, a wszystkiego w Nim, lecz tak, by nie zniweczyć jedności i niezmienności Boga⁵⁵.

Teodoryk interesuje się nie tylko ilością władz poznawczych, oraz właściwym dla nich przedmiotem poznawania, lecz także zastanawia się nad ich współdziałaniem. Władze poznawcze — pisze w jednym z komentarzy — współdziałają ze sobą, a dzieje się to w ten sposób, że władza wyższa kieruje działaniem władzy niższej. Z drugiej jednak strony wyższa władza poznawcza tak długo nie może rozpocząć właściwego sobie działania, dopóki władza względem niej niższa nie wyczerpie swoich możliwości poznawczych⁵⁶. I właśnie z tych racji nauki teoretyczne są również ze sobą ściśle powiązane. Nie ma możliwości uprawiania matematyki bez uprzedniego poznania przyrodniczego, a bez matematyki nie ma mowy o poznaniu metafizycznym. Tym samym poznawczą drogę do Boga ukazuje Teodoryk jako odwrotność powstawania rzeczy. W procesie powstawania rzeczy początkiem jest Bóg, a jeżeli chce się Go poznać, należy rozpoczynać od poznania tego, co zostało przez Niego stworzone. I dlatego pierwszym etapem na drodze poznania Boga — w świetle twierdzenia o współzależności władz poznawczych duszy ludzkiej — jest poznanie przyrodnicze, by potem poprzez poznanie matematyczne przygotowywać umysł do poznania Boga.

W komentarzach do *De Trinitate* Boecjusza nie ma szczegółowego omówienia metody nauk przyrodniczych. To samo należy powiedzieć o metodach pozostałych nauk teoretycznych. Teodoryk ogranicza się tu do wskazania władzy, przy pomocy której dokonuje się poznanie przyrodnicze. W *Commentum* stwierdza tylko, że w tej nauce trzeba się posługiwać rozumem, ponieważ przedmiotem, który można ująć przy pomocy tej władzy, jest forma zjednoczona z materią⁵⁷. W *Lectiones* natomiast twierdzi, iż władzami odpowiednimi do poznania świata w jego zmienności są zmysły, wyobrażenia oraz rozum⁵⁸.

Poza wskazaniem władz poznawczych zwraca się uwagę w tych tekstach na wartość poznawczą fizyki. Teodoryk pisze bowiem, że jest to nauka prawdopodobna, a na taką wartość poznania przyrodniczego wskazuje już sama nazwa władzy poznawczej. Słowo *ratio* wyprowadza on od czasownika *reor* używanego na oznaczenie czynności mniemania, wydawania sądu prawdopodobnego, a nie od przymiotnika *ratus*, *-a*, *-um*⁵⁹.

⁵⁵ „Intelligibilitas autem est uis anime remouens ab his formis omnes terminos quibus inter se distincte erant atque quod de ipsis remanet solum esse entiam contemplans omnem pluralitatem inde absterret omniumque simplicem contuetur unionem” (*Glossa super Boethii* II 8).

⁵⁶ „Sunt autem he uires sic cooptate ut superiores quasi dominantur inferioribus atque ideo de ipsis iudicant. Inferiores uero superioribus reclamant” (*Glossa super Boethii* II 11).

⁵⁷ „Rationabiliter [...] agendo phisice ratione utamur qua formam adiunctam materie comprehendit eo scilicet modo quo ipsa participatur” (*Commentum* II 15).

⁵⁸ „[...] in phisica ratione, sensu et imaginatione que circa materiam comprehendunt quicquid comprehendunt” (*Lectiones* II 30; 32).

⁵⁹ „[...] que a reor reris dicitur, non a rato” (*Glossa super Boethii* II 28; por. *Abbrev. Monacensis* II 29).

Twierdzenie o prawdopodobnym charakterze tez naukowo-przyrodniczych wynika z przyjęcia za przedmiot fizyki rzeczy materialne, a więc zmienne. Rzecz zmieniająca się powinna być stale na nowo poznawana, przynajmniej po przyjęciu nowych jakości i za każdym razem będzie się o niej wypowiadać nowe i różne sądy, bo i sama rzecz będzie różna od poprzednio poznanej.

Nieco więcej o metodzie fizyki można powiedzieć na podstawie traktatu *De sex dierum operibus*. W tym piśmie Teodoryk dokonuje wykładu początkowych fragmentów Księgi Rodzaju w świetle fizyki⁶⁰. Obserwacja, doświadczenie są tu opisywane i analizowane bez odwoływania się do autorytetów, co stanowi charakterystyczną cechę tej nauki. Doświadczenie zmysłowe, narzędzie poznania świata, posiada w naukach przyrodniczych doniosłe znaczenie⁶¹, a tym samym wiedza przyrodnicza oparta na autorytetach ustępuje stopniowo miejsca nauce o przyrodzie zbudowanej na podstawach doświadczalnych⁶².

O ważności doświadczenia w poznaniu przyrody, które — jak zauważa komentator — prowadzi do wykazania istnienia Boga, świadczy walor twierdzenia o istnieniu Boga. Teodoryk bowiem uważa, że na takich, to znaczy doświadczalnych podstawach, można dowodzić niepowątpiewalnie istnienia Boga, bo teza o istnieniu Boga wynika koniecznie ze zdań na temat świata⁶³.

Poznanie matematyczne dokonuje się już bez udziału zmysłów, czy wyobraźni. Rozum także nie jest już zdolny do takiego poznania. Ten przecież w swoim działaniu — jak wcześniej powiedziano — zależy od niższych względem niego władz poznawczych. W *Lectioes* Teodoryk odróżnia władzę umożliwiającą poznanie form wyabstrahowanych z materii od inteligencji i nazywa ją *disciplina*. Od tej nazwy wyprowadza on określenie metody matematycznej⁶⁴, choć na innym miejscu tego samego komentarza utożsamia ją z *intellectus*⁶⁵.

Teodoryk nazywa matematykę nauką ćwiczebną i uważa, że poznanie matematyczne stanowi etap przygotowawczy do poznania Boga. W poglądzie na rolę matematyki ukazuje się on jako kontynuator tradycji starożytnej. Filozofowie starożytni uczyli bowiem matematyki przed przystąpieniem do wykładu nauki o Bogu. Podstawą takiego pojmowania matematyki i metafizyki jest wspólna cecha przedmiotu tych nauk, a mianowicie brak zjednoczenia z materią. Zanim człowiek będzie zdolny do poznawczego ujęcia formy istniejącej zawsze poza materią, musi wpieryw poznać formę istniejącą wprawdzie w materii,

⁶⁰ „[...] secundum phisicam et ad litteram ego expositurus” (*De sex dierum operibus* 1).

⁶¹ Por. tamże, 5 — 17.

⁶² „[...] allegoricam et moralem lectionem que a sanctis doctoribus aperte execute sunt ex toto pretermittam” (*De sex dierum operibus* 1).

⁶³ Por. *Commentum* II 25.

⁶⁴ „[...] illa inquam uis anime disciplina uocatur. Unde dicit auctor ratiocinandum esse disciplinaliter in mathematicis” (*Lectioes* II 29).

⁶⁵ „[...] in mathematica uero intellectu qui est disciplina” (*Lectioes* II 30).

ale z niej wyabstrahowaną. Wobec powyższego matematyka jest z jednej strony nauką formalną, ale z drugiej Teodoryk uważa ją za naukę o rzeczach. Tłumaczy on bowiem grecki termin *mathesis* na łaciński *doctrina*⁶⁶. Takie twierdzenie o naturze matematyki jest zgodne z tym, co Teodoryk powiedział na temat jej przedmiotu. Powiedziano bowiem wcześniej, że matematyka jest również nauką o świecie, ponieważ jej przedmiot istnieje zawsze w zjednoczeniu z materią, a tylko poznawczo jest od niej oddzielony. Oddzielenie formy od materii w rzeczach materialnych, oraz przyjęcie możliwości naukowego poznania takiej formy sprawia, że o świecie zmysłowo postrzegalnym i zmiennym można uzyskać poznanie prawdziwe i pewne⁶⁷, a nie tylko prawdopodobne, jak to było w fizyce.

Punktem wyjścia rozważań matematycznych są — jak to napisał Boecjusz w *De hebdomadibus* — zdania oczywiste⁶⁸. Teodoryk natomiast dokonuje klasyfikacji tych założeń, a zna dwa rodzaje takich zdań. Do pierwszej grupy zalicza zdania oczywiste absolutnie, to znaczy przyjmowane przez wszystkich ludzi. Drugi rodzaj założeń stanowią zdania oczywiste, ale tylko dla ludzi wykształconych i należące już do określonej nauki⁶⁹.

Takimi założeniami w arytmetyce, gdyż ta nauka matematyczna interesuje w szczególności sposób Teodoryka, są stwierdzenia o pierwszeństwie jedności względem pozostałych liczb, oraz o naturze jedności i pochodzeniu z niej wszystkich liczb. Wszelką naukę — pisze Teodoryk — należy rozpoczynać od rozważań o jedności⁷⁰, ponieważ to ona jest źródłem pozostałych liczb. Jedne z nich wyprowadza się z jedności poprzez jej powtarzanie, a inne przez dodawanie do siebie różnych jedności. W tym drugim wypadku pojawia się wielość, a pochodzi ona z różnicy rodzajowej, gatunkowej, czy przypadłościowej, jaka ma miejsce pomiędzy dodawanymi do siebie jednościami⁷¹. Powtarzając natomiast tę samą jedność, nie tworzy się wielości. Ta bowiem powstaje tylko w wyniku dodawania do siebie różnych jedności.

Jedne liczby — pisze dalej Teodoryk — istnieją tylko w pojęciach, nie mając żadnej podstawy w rzeczach, podczas gdy inne — mając podstawę w różni-

⁶⁶ „[...] sed in mathematicis uocatur disciplina a discendo quia mathematicam solebant prius antiqui discere ut ad diuinitatis intelligentiam possent peruenire. Unde etiam mathematica i. e. doctrinalis dicitur. Mathesis namque doctrina interpretatur” (*Commentum* II 15).

⁶⁷ „Ad quarum rerum siue formarum ueritatem et docendam et discendam necesse est uti disciplinis mathematicis quibus hoc sciri et intelligi possit” (*Lectiones* II 30).

⁶⁸ „Ut igitur in mathematica fieri solet, ceterisque etiam disciplinis, proposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam” (Boethius, *De hebdomadibus*, PL 64, 1311 A—B).

⁶⁹ „[...] unum uulgare et scolasticum quod oportet esse absolutum. [...] Et aliud genus quod inter sapientes tantum recipitur ut sunt per se nota secundum artem propositam: non absolute per se nota” (*Super Hebdomadas* 17, 20).

⁷⁰ „Ut igitur ab unitate disputationis sumatur exordium dico quoniam non est nisi unitas tantum” (*Commentum* III 3).

⁷¹ „Nam quaecumque differunt, aut genere, aut specie aut numero differunt. Que uero numero differunt, accidentibus differunt” (*Lectiones* I 28; por. *Commentum* I 15—16).

cy zachodzącej pomiędzy dodawanymi jednościami — znajdują się w rzeczach⁷².

W komentarzach jednakże Teodoryk nie wspomina, czy są to już wszystkie założenia arytmetyki, czy tylko te, które zostały wybrane przez niego ze względu na zamierzony cel, to znaczy dla udowodnienia prawdy o Trójcy św.

Matematyka przedstawiona przez Teodoryka w komentarzach do pism Boecjusza jest podporządkowana metafizyce, w której to nauce podejmuje się już problem nie tylko istnienia Boga, jak to było w fizyce, lecz także — jakoby uprzedzając rozważania metafizyczne — usiłuje się dać pierwsze odpowiedzi na pytania o naturę Boga. Z jednej strony matematyka jest uzupełnieniem filozoficzno-przyrodniczego dowodzenia istnienia Boga, ale z drugiej stanowi już pierwszą próbę godzenia własnych twierdzeń z prawdami wiary, stając się w ten sposób wprowadzeniem do metafizyki.

Metafizyka — jak to wcześniej stwierdził Boecjusz — jest nauką o Bogu. A ponieważ określony przedmiot może być poznany przez odpowiednią dla niego władzę poznawczą, wobec tego przedmiot metafizyki może być ujęty przez władzę pod jakimś względem do niego podobną. Taką władzą nie będzie wyobraźnia, gdyż Bóg — jak to wyraźnie stwierdza Teodoryk — nie posiada żadnej postaci. Nie będzie nią również rozum, bo ten jest zdolny ująć tylko rzeczy materialne. Byt pierwszy może być poznany tylko przez najwyższą spośród poznawczych władz duszy ludzkiej. Bóg, przedmiot metafizyki, może być poznany tylko przy pomocy tej władzy, która przewyższa władzę umożliwiającą poznanie matematyczne, gdyż forma istniejąca zawsze poza materią jest doskonalsza od formy istniejącej w materii i tylko w poznaniu od niej oddzielonej⁷³.

Tę władzę nazywa Teodoryk *intelligentia*⁷⁴, bądź *intelligibilitas*⁷⁵, w zależności od tego, czy mówi o czterech czy pięciu władzach poznawczych, a proces poznania metafizycznego zwie *contemplatio*, dla której charakterystyczną cechą jest to, iż nie odpowiadają jej żadne pojęcia, przy pomocy których wyrażało się różnice pomiędzy poznawanymi formami. Jest to właściwie ogląd jedności Boga, a w Nim wszystkiego, co istnieje. I chociaż to wszystko, co istnieje, podlega zmianom, to rozważane w Bogu zachowuje cechę niezmienności⁷⁶.

W nauce tej, podobnie jak to było w matematyce, Teodoryk ustala najpierw założenia i przedstawia je w komentarzu do *De hebdomadibus* Boecju-

⁷² Por. *Commentum* III 1—20.

⁷³ „In diuinis intellectualiter ubi scilicet sola operatur intelligentia. Neque diduci ad imaginationes. [...] Deus enim nullius figure est” (*Commentum* II 16; por. *Lectioes* II 33—34).

⁷⁴ Por. *Commentum* II 33; *Lectioes* II 32.

⁷⁵ Por. *Glossa super Boethii* II 8.

⁷⁶ Por. przypis 55.

sza. Jako zdanie oczywiste, ale tylko dla metafizyka, przyjmuje on tezę o różnicy pomiędzy *esse*, zwanym *forma essendi*, a *id quod est*, zwanym *ens*⁷⁷, o uczestniczeniu *ens* w *esse*⁷⁸, o relacji *ens* i *esse* do tego, co jest w stosunku do każdego z nich czymś zewnętrznym⁷⁹.

Wychodząc z takich założeń, Teodoryk prowadzi dwojakiego rodzaju rozważania o naturze Boga. W oparciu o teorię partycypacji — *ens* uczestniczy w *esse* — uprawia teologię pozytywną, to znaczy orzeka o Bogu to samo, co się twierdzi na temat rzeczy materialnych, ale nie czyni tego bez żadnych zastrzeżeń. Jest bowiem przekonany, że o Bogu nie można orzekać wszystkiego, co się orzeka o rzeczach materialnych, oraz nie w ten sposób. To mianowicie, co się twierdzi o bytach materialnych na sposób przypadłości, w przypadku Boga orzeka się substancjalnie. W *Commentum* Teodoryk podaje przykład takiego orzekania. Pisze tam, że o człowieku mówi się, iż jest on sprawiedliwy, ale o Bogu, że jest On sprawiedliwością⁸⁰.

Gdy zaś problem natury Boga rozważa się niezależnie od teorii partycypacji, wówczas — zdaniem Teodoryka — można coś o Bogu twierdzić tylko w sposób negatywny. Orzekając jakąś cechę o bytach materialnych pozytywnie, można ją odnieść do Boga, ale jako zaprzeczoną. Również i ten sposób orzekania jest możliwy z pewnymi zastrzeżeniami. Teodoryk stawia tu ogólną tezę, zgodnie z którą negatywnie wolno orzekać o Bogu orzeczniki oznaczające relację, a więc czas, miejsce, czy złożenie bytowe⁸¹.

Charakterystyczne dla poglądów Teodoryka jest to, że metafizyczne poznanie Boga jest możliwe tylko po uprzednim poznaniu świata. Można nawet postawić tezę, że doskonalsze poznanie świata umożliwi w konsekwencji głębsze poznanie Boga, czy inaczej się wyrażając, że dla poznania Boga jest konieczne poznanie świata. Wydaje się to być zrozumiałe na tle twierdzenia Teodoryka o współdziałaniu władz poznawczych. Wobec tego w metafizyce zostaną wykorzystane — jako przesłanki — twierdzenia matematyczne, a pośrednio nawet filozoficzno-przyrodnicze i z tych przesłanek Teodoryk wyprowadza wnioski na temat natury Boga, a zmierzając do zbudowania syntezy wiary i nauki, będzie usiłował wykazywać ich zgodność.

⁷⁷ „Diversum est esse, et id quod est: ipsum enim esse nondum est; ad vero quod est, accepta forma essendi, est atque consistit” (Boethius, *De hebdomadibus*; PL 64, 1311 B).

⁷⁸ „Quod est, participare aliquo potest; sed ipsum esse, nullo modo aliquo participat: fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse susceperit” (Boethius, *De hebdomadibus*; PL 64, 1311 B).

⁷⁹ „Id quod est, habere aliquid, praeterquam quod ipsum est, potest; ipsum vero esse, nichil aliud praeter se habet admixtum. Diversum est, tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est: illic enim accidens, hic substantia significatur” (Boethius, *De hebdomadibus*; PL 64, 1311 C).

⁸⁰ Por. *Commentum* IV 12.

⁸¹ Por. *Commentum* I 38—44.

III

WIARA A FILOZOFIA

Teodoryk zna trzy znaczenia terminu „fides”. Raz rozumie się przez wiarę tylko akt umysłu, w wyniku którego przyjmuje się za prawdziwe to wszystko, co Bóg objawił⁸². Innym razem wiarę utożsamia z cnotą jako narzędziem zjednoczenia człowieka z Bogiem i innymi ludźmi⁸³. Wreszcie — w trzecim znaczeniu — wiarą nazywa zespół prawd przez Boga objawionych⁸⁴, a więc wiara byłaby podobna — co do swej struktury — do nauki, pojętej jako zbiór zdań o określonym przedmiocie. I właśnie dlatego będzie on zastanawiał się nad stosunkiem wiary i filozofii, a w szczególności metafizyki. Powiedziano tu już, że fizyka i matematyka są tymi naukami, w których można udowodniać istnienie Boga, a w matematyce nawet można wypowiadać pewne twierdzenia na temat Jego natury, i Teodoryk na tym poprzestaje. Nieco więcej natomiast uwagi poświęca relacjom zachodzącym pomiędzy wiarą a metafizyką.

1. ZGODNOŚĆ WIARY I METAFIZYKI

Mając na uwadze to wszystko, co już zostało powiedziane na temat powiązań nauk teoretycznych, należy stwierdzić, że wiara w znaczeniu doktryny znajdzie się w bezpośrednim sąsiedztwie metafizyki, gdyż zarówno w wierze jak i w metafizyce porusza się jedno i to samo zagadnienie, to znaczy, że mają one wspólny przedmiot, a zagadnienie Boga można rozwiązywać metafizycznie⁸⁵.

Metafizyczny dowód prawd wiary jest nadto umocnieniem aktu wiary. Przecież Teodoryk — tak samo jak Boecjusz — pisze komentarze do pism Boecjusza w celu umocnienia w wierze oraz dla pouczenia o sposobie jej przekazywania. Akt wiary — stwierdza Teodoryk — będzie tym mocniejszy, im mocniejsze będą dowody za jej prawdziwością⁸⁶, a prawda wiary udowodniona metafizycznie jest bardziej zrozumiała dla człowieka i łatwiejsza do przyjęcia,

⁸² „Fides autem pluribus modis dicitur. Accipitur enim pro credulitate” (*Commentum* I 2; por. *Abbrev. Monacensis* I 18; *Commentarius Victorinus* I 48).

⁸³ „Fides autem que est uirtus et prima unio mentis humane cum Spiritu dei” (*Lectioes* I 4; por. *Glossa super Boethii* I 4; *Abbrev. Monacensis* I 4). „Unio enim mentis humane duplex est: una cum deo et est prima unio, altera cum ceteris hominibus. Et sic fides unit deo homines et intra se” (*Lectioes* I 5; por. *Glossa super Boethii* I, 5; *Abbrev. Monacensis* I 5).

⁸⁴ „Fides etiam dicitur doctrina fidei catholice. Accipitur hic in huiusmodi significatione” (*Commentum* I 3).

⁸⁵ „Opus istud ad speculatiuum spectat et ad illam partem speculatiue que theologia dicitur. Et sic pertinet ad philosophiam quia ad speculatiuum. [...] Unde theologicis rationibus i. e. argumentis utitur auctor hoc in solutione questionis quam hic intendit soluere” (*Lectioes*, Prol. 1—2; por. *Commentarius Victorinus*, Prol. 6).

⁸⁶ „Per hoc enim opusculum et ad recte credendum instruimur et ad recte de fide catholica loquendum” (*Commentum*, Prol. 1; por. *Lectioes*, Prol. 1—2; *Commentarius Victorinus*, Prol. 6).

gdyż wraz z dowodem otrzymuje jasność, tracąc równocześnie charakter zdania wątpliwego, czy tylko prawdopodobnego. Dowód zdania ma bowiem dla dowodzonego twierdzenia to samo znaczenie, co forma dla materii⁸⁷.

Metafizyka jest wreszcie nauką, która może stać na straży prawowierności, bo przecież prawdy nie udowodnione, bądź też udowodnione fałszywie, stawiały się zazwyczaj początkiem herezji. Nie ma więc w tym nic dziwnego, że prawda o Bogu w Trójcy św. była w dziejach błędnie interpretowana, stając się powodem tak licznych odstępstw od prawowierności. Należy ona przecież do najtrudniejszych prawd wiary katolickiej i dlatego — pisze Teodoryk o Boecjuszu — należało długo pracować nad jej udowodnieniem⁸⁸.

W *Commentarius Victorinus* Teodoryk omawia skutki braku poprawnego dowodzenia prawdy o Trójcy św. oraz zwraca uwagę na źródła, jeżeli już nie samych błędów, to przynajmniej niejasności rozumowań i wylicza trzy takie źródła, a mianowicie rozumowania sofistyczne, mowa wieloznaczna i — jako najważniejsze w tym względzie — stosowanie dowodów poprawnych w jednej dziedzinie do innej dziedziny. Ten ostatni błąd polega na zastosowaniu dowodów poprawnych w naukach przyrodniczych w nauce o Bogu. Te błędy stały się początkiem herezji Wigilancjusza, Sabeliusza i Ariusza⁸⁹.

Znając źródła błędów, Teodoryk zwraca uwagę na sposoby ich przewyżczenia i stwierdza, że nie da się tego dokonać przy pomocy metod właściwych naukom przyrodniczym, lecz nauką odpowiednią dla dowodzenia prawdy wiary jest tylko metafizyka⁹⁰. W odniesieniu do Trójcy św. należy wykazać, że jest prawdą, iż istnieje jeden Bóg, ale w trzech Osobach, oraz udowodnić fałsz zaprzeczenia tej prawdy wiary. Tak więc Teodoryk będzie dowodził, że jest prawdą, iż istnieje tylko jeden Bóg, chociaż są w Nim trzy Osoby, ale również i to, że nie jest prawdą, iż Bóg jest jeden, skoro są w Nim trzy Osoby, jak twierdzili wszyscy heretycy, których błędy zwalczał najpierw Boecjusz, a za nim Teodoryk z Chartres⁹¹.

2. ROZBIEŻNOŚCI POMIĘDZY WIARĄ I METAFIZYKĄ

Wspólny przedmiot wiary i metafizyki oraz możliwość dowodzenia prawdy wiary w sposób właściwy metafizyce pozwalają twierdzić o ich zgodności. Teo-

⁸⁷ „Formant enim argumenta quodam modo questionem quoniam dubitationem que in ea est auferunt adhibendo solutionem. Que dubitatio infortitas questionis est que auferunt quando argumenta apponuntur ad solutionem” (*Lectioes*, Prol. 11; por. *Abbrev. Monacensis*, Prol. 11).

⁸⁸ „[...] longissimum scilicet inuestigationis spacium designans [...] Et reddit attentum difficultatem materie et difficultatis causam attingendo” (*Commentum*, Prol. 3—5; por. *Lectioes*, Prol. 8—9).

⁸⁹ „Ostendit enim unde processit obnubilatio questionis: an scilicet ex sophistica fallacia an ex figurata luquitione an ex rationis transsumptione” (*Commentarius Victorinus*, Prol. 24; por. *Commentum* I 12).

⁹⁰ Por. to wszystko, co zostało powiedziane o przedmiocie metafizyki.

⁹¹ „[...] an scilicet in essentia sint tres persone sicut fides catholica necne” (*Commentarius Victorinus*, Prol. 14).

doryk jest jednak świadom rozbieżności pomiędzy tymi dwoma sposobami ludzkiego poznawania, a za podstawę rozbieżności uznaje doskonałość poznania.

W procesie poznawania prawd wiary umysł ludzki może być oświecony nadnaturalnym światłem pochodzącym od Boga i wówczas — pisze Teodoryk — poznanie osiągnięte pod wpływem takiego światła jest doskonalsze od poznania tylko naturalnego. Nie wolno jednakże zapominać, że do struktury aktu poznania naturalnego należy również oświecenie światłem Bożym, ale dokonuje się to zgodnie z naturalnymi możliwościami władz poznawczych, a w metafizycznym udowadnianiu prawd wiary Teodorykowi chodzi tylko o poznanie naturalne⁹². Z tego też powodu nie ma zamiaru zajmować się wszystkim, co można powiedzieć na temat Trójcy św. ale tylko tym, co jest dostępne człowiekowi w sposób naturalny. Nie jest to wcale — stwierdza — niewłaściwy sposób postępowania, gdyż każda nauka, nie wyłączając metafizyki, posiada granice, których przekroczyć nikt nie jest w stanie i biorąc to pod uwagę ma świadomość, że nie potrafi dać ostatecznego rozwiązania podjętego przez siebie zagadnienia⁹³.

Jak widać, Teodoryk będąc przekonany o możliwości naturalnego poznania prawd wiary, dostrzega wszakże granice tego poznania uwarunkowane nie tylko charakterem władz poznawczych, lecz także pochodzące od przedmiotu poznania. Istnieją bowiem takie zagadnienia, których nie da się udowodnić, czyli pojąć samym tylko rozumem, a takimi są te, w które można tylko uwierzyć, a wierząc należy zaniechać dowodzenia⁹⁴.

Różnica pomiędzy poznaniem naukowym, czy ściślej metafizycznym, a poznaniem przez wiarę, ma swą podstawę w sposobie uznawania prawd wiary. Z jednej strony mogą być one przedmiotem rozważań metafizycznych, ale obok poznania naukowego istnieje jeszcze poznanie nadprzyrodzone, które jest doskonalsze, tak co do zakresu jak i stopnia pewności, od naukowego. W rozważaniach Teodoryka nie ma jednakże ani rozróżnienia, ani dokładnego wyliczenia prawd wiary dostępnych tylko przy pomocy aktu wiary, oraz możliwych dla poznania również naukowego. Wydaje się, że — jego zdaniem — metafizycznie można udowadniać wszystkie prawdy wiary, choć takie poznanie będzie zawsze ograniczone poznawczymi możliwościami człowieka i w porównaniu do poznania nadprzyrodzonego mieć będzie mniejszy zakres i mniejszy stopień pewności. Prawdę wiary uznaje się bowiem nie na podstawie dowodu

⁹² „[...] querendum est hic quantum propositae questioni sufficit et nichil ultra quia etiam in ceteris artibus certus quidem finis constitutus est ultra quem rationi inquisitio non progreditur” (*Commentarius Victorinus*, Prol. 12).

⁹³ „[...] nemo debet expectare a nobis hec ut plenarie demus conitionem de distinctionibus trium personarum in una essentia” (*Commentarius Victorinus*, Prol. 35).

⁹⁴ „Sunt enim quedam que humana ratione non comprehendi possunt sicut ea que credere iubemur, discutere prohibemur” (*Commentarius Victorinus*, Prol. 35).

i dowód taki nie jest konieczny dla zaistnienia aktu wiary. Jest przecież wielu takich ludzi, którzy — mimo, że nie posiadają naukowej wiedzy o Bogu — wierzą i są pewni prawdziwości prawd wiary. Gdyby zaś dowód naukowy był konieczny dla wiary, wówczas tacy ludzie nie mogliby wierzyć. Należy więc wyraźnie rozgraniczyć prawdy wiary od twierdzeń naukowych, ale — na co wyraźnie zwraca uwagę Teodoryk — prawdy wiary nie udowodnione naukowo nie mają charakteru zdań prawdopodobnych, jak to jest w przypadku nauki, gdyż z prawdopodobieństwem idzie w parze nieodłącznie powątpiewanie, na co nie ma miejsca w akcie wiary⁹⁵.

*
* *

Teodoryk z Chartres jako teoretyk nauki i poznania jest — jak widać — wiernym uczniem Boecjusza. Wskazuje na to nie tylko fakt, iż swe poglądy wykląda w trakcie komentowania pism Boecjusza, lecz także to, że przejął jego neoplatońskie dążenie do pogodzenia filozofii platońskiej i arystotelesowskiej już w zakresie zagadnień metodologicznych (połączenie platońskiego i arystotelesowskiego podziału filozofii).

Jednakże neoplatoński charakter metodologicznych poglądów Teodoryka z Chartres dochodzi do głosu szczególnie w trakcie omawiania przedmiotu i metod poznania filozoficznego, gdzie ukazuje się on jako przedstawiciel filozofii „jedności”, a przecież ten typ myślenia filozoficznego stanowi istotny rys neoplatonizmu. Wyróżniwszy bowiem trzy działy filozofii teoretycznej Teodoryk tworzy z nich organicznie powiązaną całość, a w procesie poznania i powstawania systemu nauk teoretycznych znajduje swe odbicie neoplatońska „droga w górę”, podczas gdy „droga w dół” polega na przyznaniu kierowniczej roli wyższych władz poznawczych duszy ludzkiej względem władz niższych.

To samo można powiedzieć o trzecim poruszonym tu zagadnieniu, a mianowicie o stosunku zachodzącym pomiędzy wiarą a filozofią, a przede wszystkim o zgodności istniejącej pomiędzy tymi dwoma sposobami ludzkiej aktywności poznawczej. Filozofia bowiem i wiara mają nie tylko wspólny przedmiot — Boga, lecz także, choć nie w każdym przypadku, w aspekcie pewności poznania dowód naukowy nie pozostaje bez znaczenia dla pewności płynącej z wiary.

Można więc w Teodoryku z Chartres widzieć twórcę wczesnośredniowiecznego systemu nauk obejmującego całość ówczesnej wiedzy, a wysokie oceny, które wystawili mu jego uczniowie i uczeni w XII w., czy wielkie słowa, który-

⁹⁵ „[...] credulitas est infra scientiam sed est ultra opinionem. [...] Infra scientiam eo quod multi credunt quod ignorant. [...] Ultra uero opinionem [...] quia qui opinionem habet habet et dubitationem. Sed qui credit non dubitat”. (*Lectiōnes* I 17 — 18).

mi sam chętnie obdarowywał swoich poprzedników, można w równej mierze i ze słusznością skierować pod jego adresem.

DIE WISSENSCHAFTSLEHRE IN DEN SCHRIFTEN THIERRY VON CHARTRES UND SEINER SCHULE

Zusammenfassung

Thierry von Chartres, hervorragender Kenner der *artes liberales*, hat in den Kommentaren zu Boethius *De Trinitate* eine Wissenschaftslehre, die im Zusammenhang mit *Heptateuchon* seine besondere Stellung in der Geschichte der Methodologie der Wissenschaften hat, dargestellt. Die hier dargestellte Wissenschaftstheorie ist in drei Fragen geteilt: der Gegenstand, die Methoden und die Beziehungen des Wissens (= der Philosophie) zum Glauben.

Der formale Gegenstand — das Verhältnis der Form zu Materie — ist das Einteilungsprinzip der theoretischen Philosophie (die Naturlehre, die Mathematik und die Theologie). Aber Thierry kennt noch das zweite Einteilungsprinzip der Wissenschaften, nämlich ihr Ziel; und aufgrund dieses Zieles unterscheidet er die theoretische und die praktische Philosophie.

Die Methodenfrage ist von Thierry in Beziehung auf Seelenkräfte betrachtet. Er ist überzeugt, daß die bestimmte Seelenkraft zur Kenntnis des bestimmten Gegenstandes fähig ist (Vernunft — die Form mit der Materie verbunden, Verstand — die Form von der Materie abstrahiert, und Gott als die Form, die mit der Materie keine Verbindung hat), und die Seelenkräfte sind ineinander untergeordnet (die niedrigste ist nämlich der Sinn, dann kommt die Vernunft und schließlich der Verstand), und so, daß die Erkenntnis mit der höheren Seelenkraft nach der Erkenntnis der niedrigsten möglich ist. Das bestimmt die Reihenfolge der Wissenschaften, d. h. am Anfang soll man die Naturlehre, dann die Mathematik und als letzte die Theologie kennenlernen.

Thierry spricht schließlich über den Zusammenhang der Wissenschaften und des Glaubens. Die Theologie und der Glaube haben denselben Gegenstand, d. h. Gott, aber die Theologie ist nicht so sicher wie der Glaube. Im Glauben gibt es im Gegenteil zur Theologie keine Unsicherheit. Der wissenschaftliche Beweis verstärkt die Sicherheit und die Wahrheit des Glaubens. Man kann zum Schluß sagen, daß Thierry von Chartres in seinen Schriften die gesamte Wissenschaftslehre vorgelegt hat.