

Stanisław Bafia

Nauka o strukturze bytu materialnego, jego przyczynach i stworzeniu świata w pismach Teodoryka z Chartres

Studia Philosophiae Christianae 24/2, 7-41

1988

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW BAFIA

**NAUKA O STRUKTURZE BYTU MATERIALNEGO,
JEGO PRZYCZYNACH I STWORZENIU ŚWIATA
W PISMACH TEODORYKA Z CHARTRES**

Wstęp. 1. Struktura bytu materialnego: 1.1. Akt i możliwość; 1.2. Materia i forma. 2. Przyczyny świata. 3. Stworzenie świata. 4. Zakończenie.

WSTĘP

Wysokie oceny, wystawione Teodorykowi z Chartres przez współczesnych mu ludzi nauki¹, świadczą, iż należał on do grupy tych ludzi, którzy nadawali ton życiu umysłowemu w pierwszej połowie XII w. Był on bowiem dobrze obeznany z zagadnieniami kosmologicznymi i trynitarnymi, a te stanowiły trzon ówczesnej filozofii i teologii. I tak w zakresie problematyki kosmologicznej swoją pozycję zawdzięcza on dwóm dziełom, a mianowicie podręcznikowi nauczania siedmiu sztuk wyzwolonych, zwanemu *Heptateuchon*² i naukowo-przyrodniczemu komentarzowi do *Księgi Rodzaju*, zatytułowanemu *De sex dierum operibus*³.

Rozważania o Trójcy św. — od czasów Boecjusza uznawane za znamię dojrzałości filozoficzno-teologicznej — Teodoryk

¹ Por. Piotr Abelard, *Historia moich niedoli*, przeł. J. Joachimowicz, Kraków 1952, s. 88; Jan z Salisbury, *Metalogicon*, I, 5, ed. Cl. C. J. Webb, Oxford 1929, s. 16; E. Jeuneau, *Lectio philosophorum. Recherches sur l'Ecole de Chartres*, Amsterdam, s. 31 i 279 (opinia Bernarda Silvestris oraz Hermana z Karyntii); B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliotheque Nationale*, Paris 1890, t. 1, s. 49—68 (opinia autora anonimowego listu).

² Na *Heptateuchon*, czyli na podręcznik Teodoryka do siedmiu sztuk wyzwolonych zwrócił uwagę A. Clerval, *L'enseignement des arts liberaux a Chartres et a Paris dans la premiere moitie du 12 siecle d'apres l'Heptateuchon de Thierry de Chartres*, w: *Congr. scientif. internat. des Catholiques*, Paris 1889, t. 2, s. 277—279. Prolog do tego dzieła opublikował dwukrotnie E. Jeuneau w *Medieval Studies* 16(1954)171—175 i w *Lectio philosophorum*, dz. cyt., s. 87—90.

³ Por. B. Hauréau, dz. cyt., s. 49—68.

przeprowadza w *De sex dierum operibus* oraz w komentarzach do *De trinitate* Boecjusza⁴. W pierwszym piśmie omawia ten problem skrótowo i *more arithmetico*, a we wspomnianych komentarzach przedstawia go już całościowo i dogłębnie.

W tych samych tekstach — omawiając końcową część drugiego rozdziału *De Trinitate* Boecjusza⁵ — Teodoryk wykląda swoje poglądy na temat struktury bytu materialnego, a tekst Boecjusza z *De Hebdomadibus*⁶, obok biblijnego opisu stworzenia świata, stanowi podstawę nauki o przyczynach świata.

Zagadnienia kosmologiczne — struktura bytów materialnych, przyczyny, stworzenie i rozwój świata — wykładane we wszystkich pismach Teodoryka z Chartres, pozostają w ścisłej zależności nie tylko ze sobą, lecz także z nauką trynitarną, co może być uznane za okoliczność przemawiającą na rzecz autorstwa tych tekstów.

Filozoficzna analiza struktury bytów materialnych, będąca wstępem do nauki o stworzeniu świata i dowodem istnienia oraz poznawalności Boga, doprowadza Teodoryka do rozważań na temat materii i formy, na tle teorii aktu i możności, a ostatecznie do teorii przyczyn świata materialnego.

Za absolutny początek świata uznaje Teodoryk — podobnie

⁴ Trzy takie komentarze wydał N. M. Häring: *Theoderici Carnotensis GLOSSA super 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. W rozprawie wykorzysta się jeszcze trzy inne komentarze do *De Trinitate* Boecjusza, a mianowicie skróconą wersję *Lectiones*, zwaną *Abbreuiatio Monacensis*, potem *Commentarius Victorinus* oraz *Glossa Victorina* i wreszcie *Tractatus de Trinitate*. Wszystkie te teksty powstały — uważa N. M. Häring, wydawca pism Teodoryka z Chartres i wzmiankowanych tekstów — najprawdopodobniej w środowisku naukowym w Chartres i w dużej mierze są zgodne treściowo z poglądami wykładanymi w pismach Teodoryka, choć istnieją pomiędzy nimi różnice, a do dziś nie padła jeszcze rozstrzygająca odpowiedź na pytanie o ich autora. — Por. M. N. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto 1971, s. 33—34, 41 i 45.

⁵ „... omne namque esse ex forma est: statua enim non secundum, quod est materia, sed secundum formam, quae in eo insignita est, effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram, quod est ejus materia, sed dicitur secundum aeris figuram. ... Nihil igitur secundum materiam esse dicitur, sed secundum propriam formam”, Boetius *De Trinitate* II, PL 64, 1250 B—C.

⁶ „... primum enim bonum quoniam est, in eo quod est, bonum est. Sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum, et quod bonum tale est, ut recte dicatur, in eo quod est, esse bonum”, Boetius, *De Hebdomadibus*, PL 64, 1313 A.

jak wszyscy ortodoksyjnie myślący filozofowie chrześcijańscy — Boga, a każdą z Osób Trójcy św. utożsamia z określoną przyczyną świata. W Ojcu widzi przyczynę sprawczą, od której pochodzi przyczyna materialna. Syna nazywa przyczyną formalną, ponieważ w Nim znajdują się idee wszystkich rzeczy. Duch św. zaś jest przyczyną celową.

Na tezę o stworzeniu świata naprowadzają Teodoryka również rozważania o możliwości orzekania o Bogu kategorii działania. W odniesieniu do Boga — zauważa — działać znaczy tyle samo, co stwarzać.

Od metafizycznych rozważań na temat stworzenia świata Teodoryk przechodzi do zagadnień naukowo-przyrodniczych, by w ten sposób wytłumaczyć proces powstawania świata, a czyni to w trakcie komentowania początkowych rozdziałów *Księgi Rodzaju*, dzięki czemu staje on w szeregu komentatorów tej księgi *Pisma św.*, *Starego Testamentu*, który bierze swój początek w osobach św. Bazylego Wielkiego, św. Ambrozego i św. Augustyna.

W tej części swej doktryny Teodoryk okazuje się być myślicielem samodzielnym, skłaniającym się raczej ku teoriom starożytnych filozofów greckich, niż ku twierdzeniom ludzi tej miary i powagi, co wspomniani Ojcowie Kościoła.

1. STRUKTURA BYTU MATERIALNEGO

1.1. AKT I MOŻNOŚĆ

Zagadnienie struktury bytu materialnego Teodoryk z Chartres wiąże z teorią aktu i możliwości, ponieważ tę ostatnią teorię uznaje za konieczną dla zrozumienia struktury rzeczy⁷.

W *Commentum* możliwością nazywa on taką właściwość rzeczy, dzięki której może ona przyjmować różnorakie etapy, których jeszcze w niej do pewnego momentu nie było. Gdy się przeto powiada — pisze Teodoryk — o jakiejś rzeczy, że może ona być czymś, należy to rozumieć w ten sposób, iż posiada ona zdolność, by tym czymś być, ale jeszcze tym czymś nie jest. Tę właściwość, a więc możliwość, filozofowie nazwali materią, a odkrywali ją — zdaniem komentatora — w wyniku odrywania form od określonej rzeczy. Oddzieliwszy wszystkie formy dochodzili do materii⁸, zwanej w innym komentarzu

⁷ „Omne namque esse ex forma est. Ad huius rei intelligentiam pauca quidem premittenda sunt sed admodum necessaria. ... Primum ergo quid possibilitas et quid actus sit explicemus”. *Commentum* II, 18.

⁸ „Possibilitas est aptitudo recipiendi status diuersos. Possibile namque dicitur uertibile tam in hoc quam in illud. Cum enim dicitur pos-

możliwością absolutną⁹, uznawaną przez Teodoryka za podstawę zmienności rzeczy¹⁰.

Ten proces odrywania form od rzeczy materialnych nazywa Teodoryk w *Commentum* abstrakcją, i dodaje, że jest to sposób poznania dwojakiej materii. Poznaje się najpierw tę materię, z której określona rzecz została uczyniona, a postępując dalej w tenże sam sposób, odkrywa się materię pierwszą¹¹.

Od możliwości absolutnej Teodoryk odróżnia jeszcze możliwość zdeterminowaną aktem, ale nie każdym, lecz tylko tym, który może się zjednoczyć z materią pierwszą, czyli z możliwością absolutną. Tą możliwością zdeterminowaną byłaby przeto materia określonego bytu¹².

Akt — podobnie jak możliwość — jest również dwojakiego rodzaju. Podstawę wyróżnienia tych rodzajów stanowi relacja aktu do możliwości. Ten akt, który istnieje poza możliwością, nazywa Teodoryk aktem koniecznym, bowiem — zgodnie z definicją możliwości — taka rzecz, która w swej strukturze nie posiada właściwości umożliwiających jej przyjmowanie różnych stanów, zasługuje na miano czegoś koniecznego i niezmiennego. Taki akt — pisze Teodoryk — Platon nazwał wiecznością, inni filozofowie zwali go bytowością, a wszyscy zgodni są w tym, by uważać go za Boga¹³.

sibile est hoc esse, idem est ac si diceretur aptum est ut sit hoc sed nondum est illud. ...Hec ergo possibilitas a philosophis materia nominatur que per formarum abstractionem ad intelligentiam satis aperte reducitur. Si quid enim cunctas animo ab aliqua re formas abstrahat sola, ut opinor remanebit possibilitas a formis quodam modo expoliata". *Commentum* II, 19; por. II, 24.

⁹ „Absoluta autem possibilita est eiusdem uniuersitatis rerum complicatio in possibilitate tantum de qua ueniunt ad actum. Et uocatur a phisicis primordialis materia siue caos". *Lectiones* II, 10; por. II, 8.

¹⁰ „Possibilitas namque est mutabilitas quam philosophi appellant primordiale materiam". *Lectiones* II, 40.

¹¹ „Formis quoque omnibus a terra mente et animo subtractis sola quidem possibilitas remanebit ut terra scilicet fieri uel esse queat. Informis ergo materia possibilitas esse dicitur que per abstractionem a formis omnibus expoliata intelligitur... Duplex namque remanet materia: es scilicet, unde statua fit, et possibilitas que primordialis est materia ad quam resoluendo necesse est ueniamus. Aut infinitatem resoluendo incurremus". *Commentum* II, 24.

¹² „Determinata uero possibilitas est explicatio possibilitatis absolute in actu cum possibilitate". *Lectiones* II, 10.

¹³ „Actus uero duplex est. Aut enim cum possibilitate est aut sine possibilitate. Actus cum possibilitate est forma in materia. Actus sine possibilitate est necessitas. ... Possibilitas ergo est mutabilitas. Quod ergo sine possibilitate est inmutabile est: quare necesse. Actus igitur sine possibilitate necessitas est. Hec autem a Platone eternitas, ab aliis

Kładąc znak równości pomiędzy aktem bez możności, to znaczy pomiędzy koniecznością i niezmiennością a Bogiem, Teodoryk widzi możliwość wypowiedziana twierdzeń o naturze Boga. Powiada on mianowicie, że Bóg — jako taki akt — nie wchodzi w żadne zjednoczenie z materią, dzięki czemu jest On jednością i pozostaje zawsze niezmienny¹⁴. Tym samym jedność, niezmiennosc, konieczność i niematerialność należy uznać za przymioty Boga.

Ale w rozważaniach o strukturze bytu materialnego Teodoryk pomija zagadnienie aktu bez możności. Pisze wprost, że nie chodzi mu o akt pojęty jako Bóg, ale tylko o ten akt, który stanowi jeden z elementów rzeczy materialnej¹⁵, a więc o akt zjednoczony z materią, to znaczy z możnością.

Wyróżniwszy przeto dwie możności, absolutną i zdeterminowaną, oraz dwa akty, Teodoryk zastanawia się nad ich wzajemnym odniesieniem do siebie. Akt wraz z możnością — twierdzi w *Commentum* — stanowi o doskonałości rzeczy, oraz sprawia, że rzecz — mimo tego złożenia — jest jednością. Są więc one — akt i możność — zasadami rzeczy materialnych¹⁶, ponieważ one sprawiają, że rzeczy materialne istnieją.

Teodoryka interesuje jednak akt i możność nie tylko w znaczeniu elementów strukturalnych bytu materialnego, w pewnym sensie jednakowo ważnych dla powstawania rzeczy, lecz także pyta się o pierwszeństwo jednego z nich.

Bez żadnej wątpliwości stwierdza, że pierwszeństwo należy przyznać aktowi. Uznaje go za *ipsum esse* możności¹⁷, a więc powiada przez to, że od aktu pochodzi możność. Teodoryk wyprowadza ten wniosek na podstawie dwóch przesłanek, z których jedna jest definicja możności, a drugą teza o pierwszeń-

unitas quasi onitas ab on Greco i.e. entitas, ab omnibus autem usitato uocabulo appellatur deus". *Commentum* II, 22.

¹⁴ „Quoniam ergo actus sine possibilitate est necessitas ideoque immutabilitas, necesse est deum utpote immutabilem inmaterialiari uel uariari. ... Nulla in deo quidem mutabilitas, pluralitas nulla. Quare et deus est unitas". *Commentum* II, 23.

¹⁵ „Sed neque id modo dictum est quod actus de quo nunc loquimur sit entitas que deus est. ... Dicitur enim entitas entia ipsa que forma essendi est et uere deus est. Entitas quoque dicitur ipsum esse quod entia participat et per se quam habet esse. Sic ergo accepta entitas de deo, ut rem breuiter attingam, dici non potest". *Commentum* II, 21.

¹⁶ „Unde dicimus et uerum est quod actus et possibilitas rerum omnium sunt principia". *Lectiones* II, 41; por. *Abbrev. Monac.* II, 40.

¹⁷ „Actus uero est possibilitatis perfectio et integritas. ... Actus ergo ipsum esse possibilitatis est et, ut hoc modo loquar, entitas eius est: ut possibilitas esse dicatur materia, actus uero forma". *Commentum* II, 20.

stwie tego, co jest niezmiennie, względem tego, co podlega zmianom. Wobec tego akt jako niezmienny element rzeczy ma pierwszeństwo w stosunku do możliwości, to znaczy w stosunku do elementu zmiennego, ponieważ właściwość przechodzenia z jednego stanu w drugi decyduje o możliwościowym charakterze tego elementu. Teodoryk nie wyklucza nawet możliwości przechodzenia z niebytu do bytu¹⁸.

Powyższe rozumowanie można uznać za dowód istnienia Boga. Pisze bowiem komentator, że skoro możliwość pochodzi od aktu, rzecz zmienna od niezmiennej, to w ostateczności należy przyjąć fakt istnienia czegoś niezmiennego, a to właśnie Bóg jest taki¹⁹. Mimo to Teodoryk nie mówi o jednej tylko zasadzie rzeczy materialnej, to znaczy o akcie bez możliwości. Chociaż możliwość pochodzi od aktu, który bez niej istnieć nie może, to jednak w *Lectiones* stwierdza, że są dwie zasady rzeczy. Przy założeniu bowiem, że nie istnieje możliwość, nie będzie mowy o istnieniu aktu zjednoczonego z możliwością, oraz ogółu rzeczy uporządkowanych i przyporządkowanych do zjednoczenia z materia, lecz istniejących w umyśle Boga jako niezmiennie²⁰. Podobnie bez aktu koniecznego nie będzie istnieć możliwość²¹. Tylko Bóg może istnieć bez możliwości, ponieważ — jako byt prosty i niezmienny — nie potrzebuje niczego do swego istnienia²².

To wszystko co Teodoryk pisze na temat aktu i możliwości, potrzebne mu jest jako punkt wyjścia nauki o strukturze bytu materialnego. Powiada wyraźnie w *Commentum*, że możliwością w takim bycie jest materia, a aktem forma²³. Z tego też

¹⁸ „Sed ab immutabilitate descendit mutabilitas. Quare ab actu descendit possibilitas. Actus enim immutabilitas. Possibilitas uero mutabilitas: scilicet talis aptitudo et potestas transeundi de uno statu ad alium, etiam de non esse ad esse”. *Lectiones* II, 40; por. *Abbrev. Monac.* II, 40.

¹⁹ „... alterum ab altero descendit, scilicet possibilitas ab actu, quia mutabilitas ab immutabilitate. Est autem immutabilitas que est ipsa diuinitas”. *Lectiones* II, 41.

²⁰ „Cum igitur sunt hec duo, actus scilicet possibilitas, sciendum quod sunt duo rerum principia licet unum sit causa alterius et possit esse sine alio: scilicet actus i. e. immutabilitas sine possibilitate i. e. sine mutabilitate. Sunt principia rerum quia nulla res potest esse sine his”. *Lectiones* II, 40.

²¹ „Et ea quidem uniuersitas est in necessitate absoluta in simplicitate et unione omnium rerum que deus est”. *Lectiones* II, 9.

²² „Quamuis enim materia non sit potest esse simplicitas que deus est. ... Sed simplicitas ad esse suum non requirit materiam”. *Lectiones* II, 24.

²³ „Possibilitas ergo materia est, actus uero forma. Cum ergo dicitur:

powodu dalsze rozważania będą zastosowaniem w orzekaniu o materii tego, co powiedziano na temat możliwości. Podobnie rzecz będzie wyglądać w odniesieniu do formy. To, co na ten temat napisze Teodoryk, będzie przeniesieniem też dotyczących aktu do teorii formy bytów materialnych. Wreszcie zdanie i pierwszeństwo aktu względem możliwości znajdzie swoje uszczegółowienie w nauce o stworzeniu świata.

1.2. MATERIA I FORMA

Teodoryk zna dwa określenia materii, z których jedno przypisuje Platonowi, a drugie Arystotelesowi. Píše, że Platon — i to słusznie — nazwał materią to, co istnieje jakoby na granicy pomiędzy nicością a bytem. Nie nazwał jej jeszcze bytem, ponieważ — jako absolutna możność — nie posiada kontaktu z aktem, ale nie jest również nicością, ponieważ może czymś być. Natomiast drugą definicję — materia jest ciałem niecielesnym — przypisuje Arystotelesowi. Mówi się — píše o materii w ten sposób pojętej — przeto, że jest ona czymś cielesnym, ale tylko w tym znaczeniu, że może się stać ciałem, ale aktualnie — nie posiadając formy — ciałem nie jest²⁴.

W celu dokładniejszego wyakcentowania możliwościowego charakteru materii, Teodoryk porównuje ją do drzewa. Zresztą materię określano łacińskim słowem *silva*. Powiada Teodoryk, że tak jak drzewo w rękach stolarza może stać się tym czy innym sprzętem, tak materia może przyjmować różne formy²⁵.

Materia nadto — zaznacza w *Lectioes* — jest podstawą różnicy zachodzącej pomiędzy rzeczami, a przez to wielości bytów materialnych²⁶, a na innym miejscu tego samego komentarza powiada Teodoryk, że od materii pochodzi zmienność, określana w tym fragmencie tak samo, jak definiuje się moż-

res possibilitate est, idem est ac si diceretur: ipsa quidem non est sed esse potest. Cum ergo dicitur: res actu est, idem est ac si diceretur: est". *Commentum* II, 26.

²⁴ „Bene igitur Plato materiam inter nullam et aliquam esse dicit substantiam. Nec enim aliquid est eo scilicet quod per se actu non est. ... Aristotiles uero materiam appellat corpus incorporeum: corpus ideo quia corpus fieri potest, incorporeum quia corpus actu non est". *Commentum* II, 27; por. *Lectioes* II, 25.

²⁵ „Materia uero silua dicitur esse. Materia namque informis quasi rude lignum est. Sicut enim rude lignum et ad hoc et ad illud habet se ita quoque informis materia et hunc et illum statum potest recipere". *Commentum* II, 25; por. *Glosa super* II, 43.

²⁶ „Nam ex materia diuisio diuersitas multiplicitasque in rebus prouenit". *Lectioes* II, 55.

ność, a więc jako zdolność przechodzenia z jednego stanu w drugi²⁷.

To, co było powiedziane na temat pierwszeństwa aktu w stosunku do możności, Teodoryk stosuje teraz do formy i materii. Tak jak od aktu pochodzi możność, tak samo — twierdzi — materia musi pochodzić od formy. Teodoryk ma tu z pewnością na myśli Boga. Powiada, że skoro od tego, co jest niezmiennie, pochodzi to, co charakteryzuje się zmiennością, przeto materia z natury swej poddana zmienności, pochodzić może tylko od Boga, który — jako jej przyczyna sprawcza — musi być uznany za jej początek. Na tych podstawach — wnioskuje Teodoryk — należy uznać za błędne twierdzenie o wieczności materii²⁸.

O stworzeniu materii jest również mowa w *Commentum*, ale tam wykazuje się, że pochodzi ona od jedności. W tym komentarzu pisze Teodoryk, że od jedności pochodzi to, co określa się jako coś drugiego, a więc z konieczności przed istnieniem wielości musi istnieć jedność. Ta zaś jest niezmienna. Wobec powyższego — i w tym stwierdzeniu Teodoryk dochodzi do tego samego, co powiedział wcześniej w *Lectioes* — materia, jako zdolna do przyjmowania różnych stanów, zawdzięcza swe istnienie niezmienności, zwanej również jednością²⁹.

Przy okazji omawiania zagadnienia stworzenia materii, Teodoryk przestrzega przed błędnym pojmowaniem myśli Platona na ten temat. Nie należy sądzić — pisze w *Commentum* — jakoby Platon uznawał za prawdziwe twierdzenie o wieczności materii, chociaż wraz z Bogiem nazwał ją zasadą rzeczy. Wręcz

²⁷ „Nam ubi materia ibi est et mutabilitas. Mutabilitas enim aptitudo est transeundi de uno statu ad alium. Que aptitudo ex materia est”. *Lectioes* II, 22.

²⁸ „Immo materia ad esse suum requirit simplicitatem. Simplicitas enim est inmutabilitas. ... Sed ab inmutabilitate descendit mutabilitas. Materia uero non est inmutabilitas. Unde patet error eorum qui dixerunt quod materia coeterna esset deo. Ipsa enim a deo descendit et deus eam creavit i. e. causa et principium est. Potest igitur simplicitas eterna que deus est esse sine materia. Sed materia non potest esse sine ea quia ab ea descendit et habet esse”. *Lectioes* II, 24—25.

²⁹ „Ab unitate namque descendit alteritas et ab hoc inmutabili mutabilitas. Alteritas namque unitatem semper exigit. Alterum enim ab uno alterum dicitur. Ut sit ergo alterum preesse necesse est quodam modo unum. Quare et ab unitate descendit alteritas ideoque mutabilitas.

Sed quod mutabile est, aptum est ut diuersos status recipiat. Dictum est autem quoniam aptitudo hec materia est. Quare et materia ipsa quidem mutabilitas est. Hec autem ab unitate descendit. Unitas ergo materiam creat ex eo quod unitas est”. *Commentum* II, 39—40.

przeciwnie — stwierdza Teodoryk — był on przekonany, że pochodzi ona od Boga. Platon bowiem, będąc wiernym uczniem Pitagorasa, nie mógł twierdzić, że materia jest współwieczna Bogu. Pitagoras przecież uczył o dwóch zasadach rzeczy. Jedną z nich widział w jedności, a drugą w dwoistości. Jednością zwykł on nazywać Boga, a materię dwoistością, a ta przecież zawsze pochodzi od jedności. Wobec tego Platon — pisze Teodoryk — uważał, że materia pochodzi od Boga. W jednym tylko twierdzeniu Platon odszedł od prawdy, a mianowicie w przekonaniu o niestworzoności materii i formy. Za stworzone uważał bowiem tylko to, co jest złożone z tych dwóch elementów³⁰.

Od aktu pochodzi możność. Możliwością nazywa Teodoryk materię, uznając ją za jeden z elementów strukturalnych bytu. Drugi element winien — analogicznie do teorii o stosunku aktu do możności — być przyczyną istnienia materii. Wobec tego forma będzie aktem bytu materialnego. Ale zagadnienie formy w ujęciu Teodoryka wydaje się być jednak bardziej złożone.

Przystępując do omawiania formy rzeczy materialnych Teodoryk przypomina, że z jedności pochodzi wielość, to znaczy materia. Ale w samej materii nie ma również wielości, bo przecież materia bez formy jest prosta, a formę zjednoczoną z materią nazywa on naturą³¹.

Podobnie nie ma wielości w samej formie³² i to do tego stopnia, że gdyby założyć nieistnienie materii, formy wszyst-

³⁰ „Nemo tamen existimet quod Plato materiam deo coeternam esse uoluerit licet deum et materiam rerum principia constituerit. Immo a deo descendere uoluit materiam. Ubique enim magistrum suum sequitur Pythagoram qui unitatem et binarium duo rerum principia constituit: unitatem deum appellans, per binarium materiam designans.

Quoniam ergo binarius ab unitate descendit constat quoniam materiam a deo descendere uoluit: in hoc uno a ueritate deuians quod nec formam nec materiam creatam esse putauerit. Hunc enim usum habuit philosophus ut creaturarum nichil deberet nisi quod ex materia formaque constat”. *Commentum* II, 28. W *Abrev. Monacensis* twierdzi się natomiast, że wszystkie żywioty składają się z materii i *ex intellectu diuine mentis* i bez tych dwóch czynników nie mogą one istnieć. Por. *Abrev. Monac.* II, 25.

³¹ „... licet ab unitate descendat alteritas ideoque materia, in ipsa tamen materia quantum in se est ulla est pluralitas. Ipsa quidem simplex est. Sed nec in forma quantum in se est pluralitas ulla. ... Natura uero forma est in materia sine qua differens nichil potest esse”. *Commentum* II, 43—45.

³² „Non in materia quantum in se est ulla est pluralitas: nec in forma quantum in se est”. *Commentum* II, 44.

kich rzeczy dałoby się sprowadzić do jednej formy. Wielość nie pochodzi więc ani od samej materii, ani od samej formy. Jej źródłem jest ich zjednoczenie i z tego powodu Teodoryk nazywa je przyczynami wielości³³.

Tak jak materia pochodzi od Boga mocą Jego aktu stwórczego, tak samo formy wszystkich rzeczy są czymś jednym w Bogu i na tej właśnie podstawie Teodoryk zwie Boga *forma divina*³⁴.

Skoro forma boska zawiera w sobie formy wszystkich rzeczy i to do tego stopnia, że Teodoryk nazywa ją formą wszystkich rzeczy, mógłby ktoś sądzić, że jest ona również formą ludzką. Taki wniosek należy jednak zdecydowanie odrzucić, ponieważ — stwierdza komentator — ta ostatnia forma dopiero wraz z materią stanowi o integralności i doskonałości bytu ludzkiego³⁵.

W innym komentarzu rozważa się ten problem przy okazji omawiania sposobów istnienia i pojmowania ogółu rzeczy. Bóg, nazwany koniecznością absolutną, nie może być tym samym, co byt złożony z materii i formy, a więc z możności absolutnej i aktu³⁶. Forma boska przecież nie posiada, ani posiadać nie może, żadnego związku z materią, podczas gdy forma rzeczy

³³ „Ponamus enim per ipthesim materiam non esse — ... — ad unam ... formam omnes rerum omnium forme relabentur. Nec erit nisi una et simplex forma: diuina scilicet que uere forma est. ... Pluralitas tamen ex coniunctione utriusque prouenit: forme uidelicet et materie. Itaque fit ut utrumque origo pluralitatis sit. Materia namque pluralitatis causa est: ea uidelicet causa sine qua fieri non potest. Forma quoque pluralitatis causa est sed ea scilicet per quam pluralitas est”. *Commentum* II, 44; por. *Abbrev. Monac.* II, 24.

³⁴ „Omnes quoque forme forma sunt i. e. indifferens ita scilicet ut omnes forme una forma sint simplicitate. Illud enim constat esse uerissimum quod forma diuina omnes est forme”. *Commentum* II, 45. W innym komentarzu nazywa się Boga *forma formarum* (por. *Glosa super* II, 29). *Abbrev. Monac.* natomiast zawiera następujące określenia: *forma ipsa* (II, 35), *uera forma*, *forma essendi* (II, 37), a *Glosa Victoria: forma non formata* (II, 18).

³⁵ „Dico igitur quod forma hec, humanitas scilicet per materiam habet ut ipsa sit humanitas. Quod autem forma est, ex materia non contrahit sed quia integritas perfectio et equalitas essendi est. Licet ergo diuina forma omnes sit forme eo scilicet quod est omnium rerum perfectio et integritas non licet tamen concludere quod diuina forma sit humanitas”. *Commentum* II, 46.

³⁶ „Unde apparet eos mentiri qui dicunt deum esse de his actualibus unum. Quod autem rerum uniuersitas his tribus modis sit atque comprehendatur testatur B(oetius) in Libro de consolatione dicens eadem ad diuinam prouidentiam relata necessaria esse — ... — relata uero ad nos possibilia esse et libera a necessitate”. *Glosa super* II, 23.

materialnej w zjednoczeniu z materią sprawia, iż określona rzecz istnieje. Te stwierdzenia stanowią znowu podstawę tezy o radykalnej różnicy pomiędzy formą boską i formą bytów materialnych³⁷, co jednak w niczym nie przekreśla powiązania tych form ze sobą.

W zagadnieniu tym komentator odwołuje się do porównania ze zwierciadłem. Pisze, że jedno i to samo oblicze ludzkie może się odbijać w wielu lustrach. Samo w sobie pozostaje ono jednym i tym samym obliczem, ale z racji wielu zwierciadeł odbijających je w sobie, możnaby sądzić, że są to różne oblicza. Podobnie ma się rzecz z formą boską. Odbija się ona w materii jakoby w zwierciadle, ale pozostając sama w sobie zawsze jedną i tą samą formą³⁸. To zaś, że jest wiele form rzeczy materialnych pochodzi stąd, że materia ma wiele możliwości przyjmowania form i to różnych. Ale — zaznacza — wszystkie te formy w jakiś, niemożliwy do wyjaśnienia sposób, sprowadzają się do jedności i prostoty formy boskiej³⁹.

Kończąc rozważania o formie rzeczy materialnych, Teodoryk zwraca jeszcze uwagę na trwanie formy. Powiada mianowicie, że chociażby nie istniało złożenie z materii i formy, to forma i tak nie mogłaby ulec zniszczeniu, ponieważ istniałaby w Bogu⁴⁰.

Tak więc wszystko istnieje dzięki formie, a tą jest Bóg⁴¹. Takie zdanie uzasadnia Teodoryk rozwijając myśl Boecjusza zawartą w porównaniu znaczenia formy w bycie materialnym

³⁷ „Diuinitas namque inmateriari non potest. Humanitas uero habet quidem per materiam ut sit humanitas quemadmodum dictum est. Sed nec forma diuina nec etiam id quod forma diuina est diceretur esse id quod per materiam humanitas est”. *Commentum* II, 47.

³⁸ „Sicut enim facies una in diuersis retinens speculis una quidem in se est sed pro speculorum diuersitate hec una illa uero altera esse putatur ita quoque, si comparare liceat, forma quidem diuina in omnibus quodam modo relucet nec est nisi una quantum in se est rerum omnium forma si harum que forme putantur diuerse illam puram ueramque simplicitatem consideres”. *Commentum* II, 48.

³⁹ „Quas igitur formas per pluralitatis diuersitatem possibilitatis i. e. materie mutabilitas explicat, easdem quodam modo in unum forma diuina complicare et ad unius forme simplicitatem inexplicabili modo reuocat”. *Commentum* II, 49.

⁴⁰ „Nunquam igitur perit materia nunquam forma. Sed si forte nullus homo extiterit id quod humanitas erat humanitas quidem esse desinit. Forma tamen quantum in se est ad simplicitatem forme diuine quodam modo relapsa nunquam, si uerum fateri uolumus, perit”. *Commentum* II, 50.

⁴¹ „... uere, deus forma est quia omne esse ex forma est et omne quod est ex deo est”. *Commentum* II, 50.

ogólnie pojętym do roli formy w — przykładowo podanym — posągu. Coś jest posągiem — pisze — nie dlatego, że zostało uczynione ze spizu, ale dzięki formie nadanej temu materiałowi. Jeżeli otrzyma on formę ludzką, nazwie się posąg „człowiekiem”, a jeżeli zwierzęcą — „zwierzęciem”. To właśnie słowa wskazują na formę. To samo trzeba powiedzieć również o materiale, z którego został wykonany posąg, potem o ziemi i materii. Ziemię — pisze Teodoryk — nazywa się tak dzięki temu, że posiada ona swoją formę, to znaczy twardość i suchość. Każdy inny byt — wnioskuje dalej komentator — nie tylko istnieje dzięki formie, ale także jest możliwy do zdefiniowania również dzięki niej⁴².

Byt jest bytem nie dzięki materii, lecz poprzez formę. Ponieważ zaś wszystko otrzymuje swój byt od Boga, przeto słusznie nazywa się Go formą, ale — pisze Teodoryk wyraźnie — należy odróżnić formę boską od form rzeczy materialnych. Różnica ta polega na odniesieniu formy od materii. Forma boska, nie wchodząc nigdy w żadne zjednoczenie z materią, niczego od niej nie bierze, a jako konsekwencję braku zjednoczenia formy boskiej z materią uważa Teodoryk niezmienność i jedność natury Boga, ponieważ od materii — jego zdaniem — pochodzi zmienność i wielość⁴³.

Tylko forma boska — kontynuuje Teodoryk w *Commentum* — istnieje sama ze siebie. Wszystko inne poza nią nie istnieje w ten sposób, ponieważ będąc bytem złożonym, istnieje dzięki swym elementom składowym. To do formy boskiej od-

⁴² „Formas namque rerum secuntur uocabula quas rebus ipsis sunt imposita. ... Non solum statua secundum es dicitur sed secundum materiam i. e. terram es dicitur sed quandam habet figuram unde es appellatur.

Non solum inquit es secundum formam dicitur es et terra non secundum materiam esse dicuntur sed secundum formam — quod autem euenit in his, ratione consimili contingat in aliis — nichil igitur et cetera. Et est argumentum a similibus sumptum”. *Commentum* II, 50—53; por. *Lectiones* II, 51—54; *Glosa super* II, 40; *Abbrev. Monac.* II, 50—51.

⁴³ „Sed diuina inquit substantia ex qua scilicet esse habent omnia forma est sine materia. Forma scilicet est que materie nichil debet. Nunquam enim forma quidem inmaterialiur diuina. Et assignat, ut michi uidem uideretur, differentiam inter ceteras que forme putantur et eam que uere forma est — formam loquor diuinam — hanc uidelicet quod licet unumquodque secundum propriam esse formam dicatur forma tamen cuiusque id quod est materie debet et inmaterialiur ut unumquodque faciat id esse quod est. ... Atque ideo unum est”. *Commentum* II, 54—55; por. *Lectiones* II, 47; II, 50; II, 55; *Glosa super* II, 15; *Abbrev. Monac.* II, 65—66.

nosi się określenie z *De Hebdomadibus* Boecjusza, gdzie twierdziło się, iż posiada ona *esse* od siebie samej i dlatego jest *id quod est*.

Dla odróżnienia formy boskiej od form rzeczy materialnych Teodoryk posługuje się przykładem człowieka. Pisze bowiem, że człowiek, złożony z duszy i ciała, istnieje dzięki jednemu i drugiemu elementowi swej natury, przy czym ani ciało, ani sama dusza nie zasługują na miano człowieka. Tylko to, co nie posiada części, istnieje samo ze siebie i jest tym, co istnieje jako absolutna potęga, piękno, a wszystko inne istnieje dzięki niemu⁴⁴.

Ponieważ forma boska jest jednością, dlatego też nie ma w niej wielości, a więc liczby. Nawiązując zaś do poprzednich uwag Teodoryk stwierdza, że nie jest ona podporządkowana do czegoś względem siebie zewnętrznego, co zresztą stanowi charakterystyczną — jego zdaniem — cechę wszelkiej formy. To przecież tylko materia — jako możność — może być i faktycznie jest poddana działaniu formy. Nadto przypadłości też nie pochodzą od formy, lecz tylko i wyłącznie od materii. A ponieważ tej ostatniej nie ma w formie boskiej, przeto ta forma, jako wolna od zjednoczenia z materią, nie posiada żadnych przypadłości⁴⁵.

Co więcej, forma boska — w razie zjednoczenia się z materią — przestałaby być prawdziwą formą, a stałaby się tylko obrazem, czy podobieństwem prawdziwej formy. W tym twierdzeniu Teodoryk daje wyraz przekonaniu, że prawdziwymi formami są tylko te, które istnieją poza materią, a więc w umyśle Boga, w prostocie i niezmienności tego umysłu.

⁴⁴ „... sola forma diuina est id quod est quia cetera inquit non sunt id quod sunt: ideo scilicet quia nec ex se sunt et ex partibus constant quarum ipsa nulla est. ... Ut cum homo terrenus et cetera. Exemplo docet quando cum aliquid ex partibus constat illud quidem sit partes ille simul coniuncte et tamen nulla illarum sit per se quia homo inquit terrenus corpus et anima simul est sed nec hoc nec illud per se est. Et est pulcherrimum quia nichil pulchrius eo uel eque pulchrum illi est. Fortissimumque quia ex nullo est sed omne quod est per ipsum est”. *Commentum* II, 56—58; por. *Lectiones* II, 57: *Abbrev. Monac.* II, 28.

⁴⁵ „... ab alio non est nec ex partibus constat sed simplex quidam est. Ideo inquit uere unum est in quo nullus numerus quia in eo scilicet nulla partium pluralitas est, accidentium multitudo nulla. ... eo quod ipsa forma est ideo scilicet quia forme nulli subiecte sunt Sed sola materia subiecta est. ... Nam quod humanitas uel si qua huiusmodi forma est accidentibus esse dicitur subiecta illud quidem non ideo dicitur quod ipsa in eo quod ipsa est accidentia suscipiat sed quia materia illi subiecta est”. *Commentum* II, 59—61; por. *Lectiones* 60—61.

Te zaś formy, które umysł ludzki odkrywa w rzeczach materialnych, nie mogą być nazwane prawdziwymi formami, lecz tylko obrazami czy przedstawieniami form istniejących w Bogu⁴⁶. Ale nie są one pozbawione wszelkiego związku z formami istniejącymi w Bogu, ponieważ — twierdzi Teodoryk — pomiędzy nimi istnieje związek, którego jednak człowiek nie jest w stanie poznać przy pomocy przyrodzonych władz poznawczych. Można najwyższej powiedzieć — co zresztą komentator wyraźnie czyni — iż formy rzeczy materialnych pochodzą od form istniejących w Bogu⁴⁷. Jeśli jednak nazywa się je jednym i tym samym terminem, to tylko dlatego, iż w języku naukowym brak po prostu terminu, przy pomocy którego można by określać formy istniejące w Bogu⁴⁸.

Jeżeli jednak — zauważa Teodoryk — mówi się o wielu formach odwiecznie istniejących w Bogu, to nie znaczy bynajmniej, by był on przekonany o istnieniu czegoś, co byłoby współwieczne Bogu, ale zarazem różne od Niego. Przecież wszystkie formy, rozważane jako istniejące w umyśle Boga, stanowią — co już zostało powiedziane — jedną formę i utożsamiają się z naturą samego Boga. Liczby mnogiej używa się tu przeto nie tyle ze względu na wielorakość i różnorodność tych form, ale ze względu na wielość pojawiającą się wśród rzeczy materialnych⁴⁹.

⁴⁶ „Forma inquit diuina nichil materie debet. Si enim inmaterialur nec esset forma sed imago i. e. quedam forme similitudo: illud uidelicet insinuans quod forme rerum extra materiam in mente diuina sunt ibique in sua simplicitate et inmutabilitate consistentes uere forme sunt”. *Commentum* II, 63; por. *Lectiones* II, 74; *Glosa super* II, 30; *Abbrev. Monac.* II, 3; II, 42; II, 47.

⁴⁷ „Que uero materiam informant ab illis inexplicabili quodam modo defluunt nec ueraciter forme dici queunt. Sed quedam illarum imagines et quodam modo representationes sunt”. *Commentum* II, 63; por. *Lectio-*
nes II, 47.

⁴⁸ „Abusio namque loquendi est cum illas que corpora formant formas uocamus”. *Commentum* II, 64.

⁴⁹ „At uero nullum conturbari oportet eo quod sub plurali numero formas ab eterno in mente diuina dicimus esse ne forte pluralitatem rerum ab eterno esse concludat et plura quorum deus nullum sit eterna esse deoque coeterna mentis quodam modo traductus errore confingat.

Ut enim iam superium dictum est omnes rerum omnium forme in mente diuina considerate una quodam modo forme sunt in forme diuine simplicitatem inexplicabili quodam modo relapse. Formas igitur plures in mente diuina ab eterno esse dicimus: non quod eternitati solitarie ulla rerum ascribatur pluralitas sed propter rerum harum numerositatem plurali utimur numero ex quarum diuersitate formarum habet multiplicitas prouenire”. *Commentum* II, 66.

2. PRZYCZYNY ŚWIATA

W traktacie *De sex dierum operibus* Teodoryk wyjaśnia pierwsze rozdziały *Księgi Rodzaju* w świetle teorii przyrodniczych, a więc bez uciekania się do tłumaczeń alegorycznych czy moralnych⁵⁰. Komentując w ten sposób początek *Księgi Rodzaju* — „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” (Rdz. 1,1) — Teodoryk wykłada naukę o przyczynach świata materialnego. I tak najpierw pisze, że przyczyną sprawczą świata jest Bóg. Skoro bowiem — twierdzi — wszystko w świecie materialnym jest zmienne i przemijające, przeto taka rzeczywistość musi posiadać swego Stwórcę. Ale ten świat — przemijający i zmienny — przedstawia się jako uporządkowany i ten porządek zakłada istnienie rozumu porządkującego. Wobec tego mądrość Boga jest przyczyną formalną świata, a tym samym ów porządek należy uznać za jej dzieło. Stwórca zaś, ponieważ jest najwyższym dobrem, dlatego nie stworzył świata ze względu na siebie, a uczynił to tylko ze swej dobroci i miłości. Skoro go jednak stworzył — twierdzi Teodoryk nie potrzebując dla siebie, a do tego sam fakt stworzenia jest dopuszczeniem bytów do udziału w szczęściu Boga, przeto dobroć i miłość Boga jest przyczyną celową świata⁵¹.

Wychodząc od stwierdzenia istnienia porządku w świecie, Teodoryk uważa, że był on poprzedzony stanem nieuporządkowanym, a nadto rozumem pojmovalny porządek zwraca uwagę na to, że jest on dziełem rozumu. Wystarczy więc poznać świat, by na tej podstawie dowodzić istnienia Boga jako przyczyny sprawczej świata, natomiast w dobroci Boga widzieć celową przyczynę świata⁵².

⁵⁰ „De septem diebus et sex operum distinctionibus primam Geneseos partem secundum phisicam ego expositurus ... ut et allegoricam et moralem lectionem ex toto pretermittam”. *De sex dierum operibus* 1.

⁵¹ „Mundane igitur substantie cause sunt quatuor: efficiens ut deus formalis ut dei sapientia finalis ut eiusdem benignitas et materialis quatuor elementa.

Necesse est enim quia mutabilia et caduca sunt mundana eadem habere auctorem. Qua uero rationabiliter et quodam ordine pulcherrimo disposite sunt secundum sapientiam illa esse creata necesse est. Quoniam autem ipse creator iuxta ueram rationem nullo indiget sed in semetipso summum bonum et sufficientiam habet oportet ut ea que creat ex sola benignitate et caritate creet ut scilicet habeat quibus beatitudinem suam more caritatis participat”. *De sex dierum operibus* 2.

⁵² „Quia uero omnis ordinatio inordinatis adhibetur oportuit aliquid inordinatum precedere ut eidem ordo secundum sapientiam adhiberetur

Przyczyną materialną świata jest — według Teodoryka — materia pierwsza stworzona przez Boga w postaci czterech elementów⁵³.

Takie rozróżnienie przyczyn — twierdzi Teodoryk — miał na myśli Mojżesz pisząc pierwsze zdanie *Księgi Rodzaju*. Gdy ten mówił, że Bóg uczynił niebo i ziemię, wskazywał w ten sposób na przyczynę sprawczą stwarzającą cztery elementy materialne. Tak bowiem trzeba rozumieć wyrażenie „niebo i ziemia”. Gdy natomiast Mojżesz pisał, że „Bóg powiedział” chciał w ten sposób wskazać na przyczynę formalną, to znaczy na mądrość Boga, bo — pisze Teodoryk — „mówić” u Boga znaczy tyle samo, co rozporządzać w wiecznej i niezmiennej mądrości losami świata oraz ustalać formy rzeczy stwarzanych. „Widział Bóg” znaczy wreszcie dla Mojżesza to, że On jest celem wszelkiego stworzenia, oraz — jak powiada Teodoryk — wyrażenie to można rozumieć w sensie „podo- bać się”⁵⁴.

Poszczególne przyczyny świata, oczywiście z wyjątkiem przyczyny materialnej, Teodoryk utożsamia z odpowiednimi Osobami Trójcy św. I tak — pisze — Ojciec stwarza przyczynę materialną, to znaczy cztery elementy i dlatego jest przyczyną sprawczą. Syn zaś, jako ten, który formuje materię i zaprowadza porządek w materii nieuformowanej, jest

ac, sic disponendo inordinate, sapientia creatoris uel parum scientibus appareret.

Si quis igitur subtiliter consideret mundi fabricam, efficientem ipsius causam deum esse cognoscet formalem uero dei sapientiam finalem eiusdem benignitatem”. *De sex dierum operibus* 2.

⁵³ „... materialem uero quatuor elementa que et ipse creator in principio de nichilo creauit”. *De sex dierum operibus* 2.

⁵⁴ „Hanc distinctionem causarum Moyses in libro apertissime declarat. Nam cum dicit in principio creauit deus celum et terram ostendit efficientem causam scilicet deum.

Ostendit uero materialem scilicet quatuor elementa que nomine celi et terre appellat. Et ipsa eadem a deo esse creata approbat cum dicit in principio creauit deus celum et terram et cetera.

Ubicumque uero dicit dixit deus et cetera ibidem notat formalem causam que est dei sapientia quia ipsius auctoris dicere nichil est aliud quam in coeterna sibi sapientia future rei formam disponere.

Ubicumque uero dicit iudit deus quod esset bonum et cetera ibidem notat finalem causam que est ipsius creatoris benignitas. Nam per uisionem dilectio et aliquando designatur sicut in prouerbio dicitur: ubi amor ibi est oculus. Nam eius conditoris uidere quod aliquid bonum creatum sit nichil est aliud quam id ipsum quod creauit ei placere in eadem benignitate ex qua creauit”. *De sex dierum operibus* 3.

przyczyną formalną. Ducha św. natomiast uważa za przyczynę celową świata⁵⁵.

Jak z powyższego widać, w *De sex dierum operibus* Teodoryk ogranicza się jedynie do wyliczenia przyczyn świata. W komentarzach do *De Trinitate* Boecjusza podaje on więcej uwag na ten temat, chociaż — wydaje się bez dokładnego rozważenia zagadnienia.

W *Commentum* twierdzi, że jedność stworzyła materię, równość jedności dała początek formom rzeczy, a istniejąca pomiędzy nimi równość spowodowała zaistnienie umysłu⁵⁶. Jest to przedstawienie tej samej myśli, która jest obecna w *De sex dierum operibus*, ale tu wyrażona w języku arytmetyki. Taki zresztą charakter posiadają rozważania na temat przyczyn świata w komentarzach do *De Trinitate* Boecjusza.

W ten właśnie sposób pisze Teodoryk o przyczynie formalnej w *Commentum*, gdy powiada, że formy rzeczy zostały stworzone przez równość jedności, a na określenie pochodzenia od niej tych form używa czasownika *emanare*⁵⁷, czy — w innym miejscu tego samego komentarza — *defluere*⁵⁸. Zauważa jeszcze i to, że druga Osoba Trójcy św. jest równa Ojcu, ale forma rzeczy materialnej nie jest już równa formie istniejącej w Bogu i dlatego właśnie tę drugą nazywa tylko obrazem formy, a nie prawdziwą formą⁵⁹, ponieważ — o czym pisze w tym samym komentarzu — na miano prawdziwych form zasługują tylko formy istniejące poza materią, a więc w umy-

⁵⁵ „In materia igitur que est quatuor elementa operatur summa Trinitas ipsam materiam creando in hoc quod est efficiens causa: creatam informando et disponendo in eo quod est formalis causa: informatam et disponendam diligendo et gubernando in eo quod est finalis causa.

Nam Pater est efficiens causa Filius uero formalis Spiritus sanctus finalis quatuor elementa uero materialis. Ex quibus quatuor causis uniuersa corporea substantia habet subsistere”. *De sex dierum operibus* 3.

⁵⁶ „Ab hac igitur sancta et summa Trinitate descendit quedam perpetuorum trinitas. Unitas enim secundum hoc quod unitas est materiam creat. Formas uero secundum hoc quod est unitatis equalitas. Ex eo quod amor est et conexio creat spiritum”. *Commentum* II, 39.

⁵⁷ „Hec eadem formas rerum omnium ex eo quod unitatis est equalitas... Merito ergo ab illa simplici forma diuina rerum omnium forme emanare dicuntur quia iuxta illam diuinam unaqueque res suam habet essendi equalitatem”. *Commentum* II, 40—41; por. II, 46; II, 63—65; *Lectiones* II, 47; II, 64; II, 67.

⁵⁸ Por. *Commentum* II, 63—64.

⁵⁹ „Quare humanitas imago quedam forme est. Illa uero diuina uere forma est”. *Commentum* II, 41.

śle Boga, a jako takie charakteryzują się prostotą i niezmiennością⁶⁰.

W przyczynowaniu formalnym nie da się rozumowo wyjaśnić sposobu, w jaki formy wszystkich rzeczy zawierają się w jedności i prostocie Boga⁶¹, oraz pochodzenie form zjednoczonych z materią od form istniejących w Bogu⁶². I właśnie dlatego, że formy rzeczy materialnych pochodzą od form istniejących w Bogu, stanowią one *repraesentationes* form istniejących w umyśle Boga⁶³.

O przyczynie formalnej pisze Teodoryk również w *Lectiones* i pozostałych komentarzach. Formy rzeczy materialnych — stwierdza — zostały stworzone w umyśle Boga i w nim istnieją. Filozofowie zaś nazywali je „ideami”⁶⁴, i dopiero idee mogą jednoczyć się z materią i wraz z nią sprawiać byt rzeczy aktualnie istniejących⁶⁵. W jednym z komentarzy znajduje się jeszcze stwierdzenie, że idee zostały stworzone przed stworzeniem materii⁶⁶.

Teodoryk podejmuje próbę wyjaśnienia powyższego zagadnienia uciekając się do porównania działania umysłu Boga z działaniem umysłu ludzkiego. Człowiek przecież najpierw tworzył w swoim umyśle plan tego, co ma zamiar zrobić, by dopiero potem urzeczywistnić to, co powstało w umyśle. Ale — zaznacza — treści powstałe w umyśle Boga nie posiadają żadnego związku z materią, choć związek taki zostanie później zrealizowany⁶⁷.

⁶⁰ „... forme rerum extra materiam in mente diuina sunt ibique in sua simplicitate et inmutabilitate consistentes uere forme sunt”. *Commentum* II, 63.

⁶¹ „... omnes rerum omnium forme in mente diuina considerate una quodam modo forma sunt in forme diuine simpliciter inexplicabili quodam modo relapse”. *Commentum* II, 66.

⁶² „Que uero materiam informant ab illis inexplicabili quodam modo defluunt”. *Commentum* II, 63; por. *Lectiones* II, 37.

⁶³ „Quodam modo enim illis formis sunt similes et eas representant que extra materiam posite in mente diuina sunt”. *Commentum* II, 65.

⁶⁴ „Mens etenim diuina general et concipit intra se formas i.e. naturas rerum que a philosophis uocantur ydee”. *Lectiones* II, 43; por. *Abbr. Monac.* II, 43.

⁶⁵ „Que forme i.e. nature rerum aduenientes siue copulate materie faciunt ista omnia actualia esse”. *Lectiones* II, 44; por. II, 42; *Commentum* II, 54—55; *Glosa super* II, 33; II, 35; *Abbr. Monac.* II, 43.

⁶⁶ „Deus itaque concipit formas omnium rerum antequam copularentur materie sed tamen preiacente materia”. *Glosa super* II, 32.

⁶⁷ „Et sicut mens humana quando generat et concipit intra se formas nichil debet materie circa quam generat formas concipiendo intra se ita mens diuina cum formas generat intra se et circa materiam nichil

Takie porównanie — kontynuuje komentator — nie jest jednak pod każdym względem doskonałe. Człowiek przecież nie jest w stanie wytworzyć takiego pojęcia, którego desygnat nie miałby żadnego odniesienia do materii. Nadto form powstałych w umyśle ludzkim, niezależnie od tego, czy są formami możliwymi do odtworzenia w materii, czy też nie posiadają takiej możliwości, Teodoryk nie nazywa ideami, jak to czyni w przypadku form powstałych w umyśle Boga. Na określenie form powstałych w umyśle człowieka używa on określenia „idolum”⁶⁸.

Ponieważ zaś forma i słowo są ze sobą powiązane, przeto jak od formy pochodzi byt rzeczy, tak samo od niej pochodzą również wszelkie nazwy⁶⁹. Wraz z formami, zwanymi ideami rzeczy, w umyśle Boga znajdują się również ich nazwy, ale — jak to podkreśla Teodoryk — to przecież człowiek nadał rzeczom imiona. Możesz nazywając wszystkie rzeczy — powiada komentator — musiał więc pozostawać pod szczególnym działaniem Ducha św. I właśnie z racji owego nadawania nazw zasługuje on na miano najlepszego filozofa⁷⁰, a mądrość Boga, zawierająca w sobie nazwy wszystkich rzeczy, słusznie nazywano Słowem⁷¹.

debet materie”. *Lectiones* II, 44; por. *Glosa super* II, 34; *Abbrev. Monac.* II, 44.

⁶⁸ „Sciendum autem in hoc loco quod forme quas mens humana generat et concipit circa materiam siue sint artificiales forme ut est forma domus et huiusmodi siue sint forme figmentorum ut est forma chimere et huiusmodi — his etenim formis etiam subiacet materia secundum quam finguntur in actu reperiri non possunt ... tales forme quas mens humana generat non sunt nature uel ydee rerum.

Unde et dicitur idolum nichil est i.e. nullius nature est. Idolum enim est forma quam generat mens humana in materia”. *Lectiones* II, 45—46; por. *Abbrev. Monac.* II, 47.

⁶⁹ „Forma enim et uocabulum comitatur sese. Forma enim non potest esse sine nomine. Sed ex quo res formam habet, et nomen habet. Aliter enim esse non posset esse. Nomina quippe res essentiant”. *Lectiones* II, 52; por. II, 53.

⁷⁰ „Uocabula namque unita sunt in mente diuina ab eterno ante etiam impositionem ab hominibus factam. Postea homo inposuit ea rebus quibus unita erant in mente diuina. Inposuit autem instinctu Spiritus ut nobis uidetur. Unde dicitur quod sapientissimus fuit ille qui uocabula rebus inposuit.

Hanc autem unionem notat Moyses peritissimus philosophorum in Genesi ubi dicit appellauitque lucem diem et tenebras noctem et congregationem aquarum maria”. *Lectiones* II, 53; por. *Glosa super* II, 41—24.

⁷¹ „Unde et diuina sapientia Uerbum dicitur eo quod iuxta eam i.e. iuxta diuinam sapientiam uocabula rebus unita sunt ab eterno que

O przyczynie celowej świata Teodoryk pisze jeszcze mniej, niż to uczynił na temat przyczyny formalnej. W komentarzach do *De Trinitate* Boecjusza — podobnie jak to było w *De sex dierum operibus* — za przyczynę celową świata uważa on trzecią Osobę Trójcy św. I tak w *Commentum* zwraca tylko uwagę na dynamiczny charakter tej przyczyny twierdząc, że do jej natury należy działanie zmierzające do zjednoczenia się z przedmiotem umiłowania. Wszystko to, co istnieje, zmierza do jedności, a więc to jedność jest przedmiotem umiłowania i ona stanowi o bycie rzeczy⁷², ponieważ — jak to zaznacza w *Lectiones* — ona jest źródłem bytu⁷³. A skoro o Bogu się twierdzi, że jest On dobry, przeto wszystko pochodzi od dobra najwyższego, a to, co istnieje, jest dobre dlatego, że od takiego dobra pochodzi⁷⁴.

Kilka uwag na temat przyczyny celowej świata można jeszcze odnaleźć w komentarzu do *De Hebdomadibus* Boecjusza, gdzie Teodoryk rozważa to zagadnienie na tle teorii partycypacji, będącej z kolei konsekwencją przyjętego wcześniej rozróżnienia i wyraźnego oddzielenia rzeczy materialnych od Boga⁷⁵. Bóg, jako jedność, nie uczestniczy w niczym poza sobą. Wszystko inne natomiast od Niego otrzymuje swą bytowość i to otrzymywanie bytowości zwie Teodoryk partycypacją⁷⁶.

Wśród bytów materialnych Teodoryk dostrzega działania, w wyniku których jedna rzecz zmierza do zjednoczenia się z inną, ale — przynajmniej pod pewnym względem — do

postea homo singulis rebus imposuit instinctu sancti Spiritus". *Lectiones* II, 53; por. *Glosa super* II, 42.

⁷² „... unitas secundum hoc quod amor est et conexio spiritum creat. Motus namque substantialis ei est. Omne autem quod est mouetur i. e. tendit naturaliter ad id quod diligit. Sed omne quod est ad esse tendit quoad eius est: quare ad unitatem. Omne igitur quod est unitatem diligit". *Commentum* II, 42.

⁷³ „Ex unione enim esse: ex diuisione uero non esse". *Lectiones* II, 35.

⁷⁴ „Et ipse qui uere est bonus est. Cetera uero ab ipso bona dicuntur i. e. fluentia ab ipso summo bono". *Lectiones* II, 37; por. *Abbrev. Monac.* II, 37—38.

⁷⁵ „Nec ens aliquid est esse ipsum forma essendi que est diuinitas sed habet esse participatione eius. Sicut enim pluralitas habet esse participatione unitatis — et si non sit unitas non potest esse pluralitas — sic omnia que sunt entia habent esse per illam unitatem que est forma essendi". *Super Ebdomas* 31.

⁷⁶ „Omne enim ens forma essendi participat. Aliter enim non esset ens. Ipsum uero esse scilicet entitas et forma essendi nichil aliud scilicet a se diuersum habet commixtum sibi preter se". *Super Ebdomas* 48; r. 49—50; 56.

niej podobną⁷⁷. Trzeba przeto najpierw uświadomić sobie to, do czego zmiierają wszystkie byty materialne. Teodoryk stwierdza w tym względzie, że wszystko, co istnieje, zdąży w kierunku dobra, a nadto zdanie to uważa za oczywiste, chociaż tylko dla ludzi wykształconych⁷⁸, a uzasadnia to w ten sam sposób, jaki zastosował Boecjusz w *De consolazione philosophiae* (III, 11), o czym zresztą wyraźnie wspomina. Otóż — uważa on — wszystko, co istnieje, zmierza do jedności. Jest to widoczne w tym, że to, co jest, istnieje tak długo, dopóki nie utraci swej jedności. I właśnie tę jedność, ku której wszystko zmierza, utożsamia z *forma essedi* i nazywa ją dobrocią⁷⁹, by w innym fragmencie komentarza powiedzieć wprost, że wszystko istnieje dlatego, iż Bóg jest dobrocią, a tym samym Jego dobroć uznać za przyczynę celową świata⁸⁰.

Uwagi o przyczynach świata wypada zakończyć jeszcze jednym — tak się przynajmniej wydaje — stwierdzeniem wypowiedzianym przez Teodoryka, a zmiierającym do uniknięcia błędnego pojmowania prawdy o Trójcy św. na tle teorii przyczyn świata. Chodzi mianowicie o podkreślenie, że dzieło stworzenia pochodzi od całej Trójcy św.⁸¹. Bez tej uwagi mógłby ktoś sądzić, że rację mieli arianie, gdy pomiędzy poszczególnymi Osobami wprowadzali różnice, przynajmniej przypadłościowe.

W pismach Teodoryka z Chartres brakuje natomiast szerszego omówienia przyczyny sprawczej. Poprzestaje on tylko na tych uwagach, które zostały już przytoczone przy okazji przedstawienia nauki o strukturze bytu materialnego,

⁷⁷ „Quod enim appetit aliud naturaliter simile est ei qui appetit. Hoc fere absolute per se notum est”. *Super Ebdomadas* 64.

⁷⁸ „Hoc est propositum quod primo probat: scilicet quod ea que sunt bona sunt. Tenet enim communis quasi diceret: hoc per se notum est inter doctos scilicet omne quod est ad bonum tendere”. *Super Ebdomadas* 70.

⁷⁹ „... omne quod est tendit ad esse. Tendit enim ad unitatem. Cuius contrarium scilicet unitatis refugit omne quod est: scilicet diuisionem et sectionem... Unitas uero bonitas est quia est forma essendi omnium rerum scilicet eternitas”. *Super Ebdomadas* 71—72.

⁸⁰ „... quia deus bonus est idcirco cuncta bona sunt et ideo etiam cuncta bona sunt. Unde Plato dicit dei bonitatem finalem causam esse omnium rerum”. *Super Ebdomadas* 160.

⁸¹ „Creat ergo Pater omnia Filius omnia Spiritus sanctus omnia. Quicquid enim creat Pater creat Filius creat Spiritus sanctus omnia. Nemo exixtinet ergo quod solius Patris sit creare sicut solius Patris est gignere”. *Commentum* II, 43.

a zwłaszcza o materii jako możności. Właściwości zaś materii zostaną bliżej omówione w łączności z nauką o stworzeniu świata.

3. STWORZENIE ŚWIATA

Wyliczywszy przyczyny świata materialnego Teodoryk przystępuje do opisu powstawania świata, zwracając najpierw uwagę na pozorną trudność w pojmowaniu wypowiedzi *Pisma św.* na temat stworzenia świata.

W *Księdze Rodzaju* — zauważa — Mojżesz pisał o stworzeniu świata dokonywanym się w ciągu sześciu dni. Słowa „dzień” używa Teodoryk na oznaczenie czasu potrzebnego na pełny obrót sklepienia niebieskiego, a więc w znaczeniu odcinka czasu pomiędzy dwoma wschodami słońca, oraz w znaczeniu okresu czasu wyraźnie oddzielonego od ciemności, którą zwie nocą. Raz przeto wskazuje na dobę, a innym razem na jej część⁸².

Inny fragment *Pisma św.* — *Księga Mądrości* (18,1) — mówi natomiast o równoczesnym stworzeniu świata, a więc inaczej, niż prawdę tę przedstawia *Księga Rodzaju*, czy też *Księga Wyjścia* (20,11).

Powyższe stwierdzenia uznać by można za sprzeczne względem siebie, ale Teodoryk nie widzi tu żadnej sprzeczności. Jest bowiem przekonany, że w *Księdze Mądrości* jest mowa o stworzeniu materii pierwszej, podczas gdy Mojżesz pisał o formowaniu materii nieuformowanej i ten proces — zdaniem autora *De sex dierum operibus* — daje się wyjaśniać przy pomocy metod i pojęć zaczerpniętych z nauki przyrodniczej⁸³, którego to zadania podejmuje się Teodoryk we wspomnianym tu traktacie.

Stworzenie nieba i ziemi, pod którymi to pojęciami Teodoryk rozumie materię pierwszą, nastąpiło w pierwszym mo-

⁸² „Dies naturalis est spacium in quo una celi integra conuersio ab ortu ad ortum perficitur. Dies item dicitur aeris illuminatio facta per ipsum celum a tenebris que nox appellantur perfecte diuisa. His duobus modis utitur hec sacra scriptura hoc uocabulum quod est dies”. *De sex dierum operibus* 4.

⁸³ „Queritur etiam quomodo inter se dicta sanctorum concordent: hoc scilicet qui uiuit in eternum creauit omnia simul et illum sex diebus operatus est dominus et cetera. Sed sciendum est quod prior auctoritas de primordiali materia intelligenda est: sequens autem de distinctione formarum de qua deinceps secundum phisicam tractandum est”. *De sex dierum operibus* 4.

mencie czasu. Niebo, będąc bardzo lekkie, nie mogło pozostać bez ruchu, a nadto zawierając w sobie wszystko — jako materia pierwotna — nie mogło zmieniać miejsca. Jego lekkość sprawiła, że zaczęło się poruszać ruchem kolistym. Podczas pierwszego pełnego obrotu, nazwanego przez Mojżesza dniem pierwszym, najwyżej położony element materialny — ogień — rozświetlił górne części niżej położonego elementu, to jest powietrza. Ogień działał tu zgodnie ze swoją naturą. Do niego bowiem należy rozświetlanie powietrza, a za jego pośrednictwem ogrzewanie wody i na samym końcu ziemi. Ową zdolność rozjaśniania i oświetlania Teodoryk uznaje za naturalną właściwość ognia. Ciepło, wychodząc od ognia, staje się w dalszym przebiegu dzieła stworzenia właściwością powietrza i przy pomocy tejże właściwości otrzymuje ono z kolei możliwość oddziaływania na pozostałe elementy, to znaczy na wodę oraz ziemię. Tak więc w pierwszym dniu zostały stworzone cztery elementy świata materialnego, a światło — naturalna właściwość ognia — spowodowało pojawienie się dnia i nocy⁸⁴.

W dniu następnym — pisze Teodoryk — powietrze ogrzane przez działanie ognia, przekazało ciepło kolejnemu żywiołowi, to znaczy wodzie. Pod wpływem ciepła woda, zamieniwszy się w parę, uniosła się wzwyż i zajęła miejsce pomiędzy ogniem a powietrzem. To właśnie ciepło jest w stanie zamienić wodę w małe i lekkie kropelki oraz obdarzyć je zdolnością ruchu, która z natury przysługuje najwyżej położonemu elementowi, to znaczy jest właściwością ognia. Takie zachowanie się wody jest znowu zgodne z jej naturą. Teodoryk podaje przykłady takiego zachowania się wody. Obserwując wodę w naczyniu podczas gotowania, dostrzec można to samo, co

⁸⁴ „In principio igitur creavit deus celum et terram i.e. materiam in primo momento temporum creavit. Celo uero creato, quia summe leuitatis est et stare non potest et quia continet omnia, de loco ad locum in antea progredi non potuit: idcirco ab ipso primo momento sue creationis cepit circulariter conuerti ita ut ipsa prima conuersio integre perfecta esset in spacio. Quod prima dies appellatum est.

In ipsa uero prima conuersione celi superius elementum i.e. ignis illuminauit superiora inferioris elementi i.e. aeris. Nam hec natura est celestis ignis ut sua conuersione illuminet aera: mediante uero aere calefaciat aqua atque terrena.

Due enim, ut aiunt philosophi, sunt uirtutes ignis: altera splendor altera uero calor. Splendorem in aere naturaliter ignis efficit. Calorem uero in aquis atque terrenis. Nam calor uirtus est ignis diuisiua solidorum. Si uero calor in aere sentitur hoc contingit ex eo quod est ipse aer ex superioribus elementis spissatus”. *De sex dierum operibus* 5—6.

działo się podczas procesu stwarzania świata, a mianowicie współdziałanie ognia i wody. Pod wpływem ciepła woda zgromadzona w naczyniu zamienia się w parę i unosi wzwyż. Podobne zjawiska zachodzą w chmurach, które — w miarę wzrastania temperatury — stają się w coraz to większym stopniu lotne, aż do upodobnienia się do powietrza. Gdy zaś zabraknie ciepła — pisze Teodoryk — drobne kropelki pary wodnej łączą się ze sobą wskutek czego tracą lekkość oraz zdolność ruchu, i dlatego spadają na ziemię w postaci deszczu. A gdy do braku ciepła dołączy się jeszcze wicher, wówczas drobne kropelki deszczu zamieniają się w śnieg lub grad⁸⁵.

Wody więc, pod wpływem ciepła dochodzącego do nich za pośrednictwem rozgrzanego powietrza, rozdzieliły się na dwie części. Jedna część wód, wyniesiona w formie pary, znajduje się ponad powietrzem, a druga poniżej niego. Powietrze zaś zostało otoczone wodami. Wszystko to stało się podczas drugiego obrotu, nazwanego dniem drugim i o tym myślał Mojżesz pisząc, że Bóg ustanowił firmament pośrodku mnóstwa wód. Tym firmamentem jest powietrze. Ono podtrzymuje najwyższe wody w ich położeniu, a niżej siebie położonym nie pozwala przedostawać się wzwyż i tym samym staje się granicą pomiędzy tymi wodami. Powietrze powoduje też oddzielenie ziemi od pozostałych elementów, ponieważ otaczając ziemię, jest sprawcą jej twardości. Jest ono przeto obdarzone jakąś wielką mocą, dzięki której zdolne jest podtrzymywać wody znajdujące się ponad sobą, oraz zespałać poszczególne cząsteczki ziemi w zwartą całość⁸⁶.

⁸⁵ „Aere uero ex superioris elementi uirtute illuminato consequatur naturaliter ut, ipsius aeris illuminatione mediante, calefaceret ignis tertium elementum i. e. aquam et calefaciendo suspenderet uaporaliter super aera.

Est enim natura caloris aquam in minutissimas guttas diuidere et eas minutas uirtute sui motus super aera eleuare sicut in fumo caldarii apparet: sicut etiam in nubibus celi manifestum est. Nubes enim siue fumus nichil est aliud quam guttarum aque minutissimarum congeries per uirtutem caloris in aera eleuata. Sed si iurtus caloris uehementior fuerit, tota illa congeries in purum aera transit: si autem debilior tunc nimirum gutte ille minutissime semel inuicem incurrentes grossiores guttas faciunt: et inde nix: si uero grosset inde grano”. *De sex dierum operibus*, 7.

⁸⁶ „Magnitudo igitur aquarum labilium que nimirum usque ad regionem lune in principio ascendebat ita per calorem super summum etheris suspensa est ut statim in secunda celi conuersione ita contingeret quod secundum elementum i. e. aer esset medium inter aquam labilem et aquam uaporaliter suspensam.

... Et tunc aer aptum fuit ut firmamentum appellaretur quasi firme

Trzeciego dnia powstały wyspy, a stało się to również zgodnie z naturalnym działaniem poszczególnych żywiołów. Teodoryk twierdzi, że stało się to podobnie, jak to się dzieje podczas gotowania wody. Im więcej pary uniesie się z naczynia, tym mniej wody w nim pozostanie. Pod wpływem ogrzanego przez ogień powietrza część wód uniosła się z ziemi w postaci pary, wskutek czego ukazała się ziemia w tych miejscach, z których woda wyparowała. I tu również Teodoryk posługuje się obserwacją. Jeżeli na powierzchnię stołu — stwierza — pokrytą cienką warstwą wody skieruje się płomień ognia, wówczas pod jego wpływem woda zgromadzi się w jednym miejscu, a wolne miejsca zostaną osuszone. W ten sposób działało powietrze podczas trzeciego obrotu nieba⁸⁷.

W dalszym ciągu stwarzania świata rozgrzane powietrze zmieszano się z wilgotnym jeszcze ładem i przekazało ziemi siły zdolne do zrodzenia traw i drzew. Siły te pochodzą od ognia, a dochodzą do ziemi za pośrednictwem rozgrzanego powietrza⁸⁸.

Tego samego dnia — również pod wpływem ciepła — z wód unoszących się nad firmamentem — powstały gwiazdy. Ciała gwiazd nie mogły — zdaniem autora traktatu *De sex dierum operibus* — powstać ani z ognia, ani z powietrza, a tym bardziej z ziemi. Ogień i powietrze bowiem ze swej natury, nie posiadając gęstości, są niewidzialne. Gdyby więc gwiazdy

sustinens superiorem aquam et inferiorem continens: utramque ab altera intransgressibiliter determinans Uel potius firmamentum dicitur aer eo quod terram leuitate sua ex omni parte firme coherceat et in hanc duritiam conglobet. Est enim ista reciprocatio inter terre duriciem et aeris leuitatem ut duricies terre ex circumstrictione leuis aeris proueniat: leuitas uero aeris atque mobilitas ex eo quod terre stabilitati innititur habet substantiam". *De sex dierum operibus* 7—8.

⁸⁷ „... aqua super aerem uaporaliter suspensa, ordo naturalis exigebat ut, labili aqua diminuta, appareret terra: non continua sed secundum quadam similitudinem insularum. Quod multis modis probari potest.

Nam ex caldario quanto maior fumus ascendit tanto aque que in ipso continetur minoratur. Similiter si super mensam aliquam superficies aque continetur et postea ignis continue aque superponatur, statim contingit ut per superpositum calorem superficies illa aque attenuetur et in ipsa superficie quedam macule aride appareant, aqua in quibusdam locis contracta et congregata". *De sex dierum operibus* 9.

⁸⁸ „In eadem etiam conuersione contingebat ut ex superioris aeris calore inmixto humori terre ex aquis nuper discooperte — ut ex his inquam duabus ipsa terra conciperet uim producendi herbas atque arbores. Que uis ex calore celi naturaliter procedit in terram ex aquis nuper discoopertam. Et huius quidem tercie conuersionis spacium tercia appellatum est". *De sex dierum operibus* 10.

powstały z tych dwóch elementów, byłyby niedostrzegalne dla oka ludzkiego, tak samo zresztą jak niedostrzegalne jest niebo czy ciemność. Tylko niewykształceni ludzie uważają, że niebo i ciemność są widoczne⁸⁹.

Ponieważ gwiazdy są widoczne, dlatego nie mogły powstać ani z ognia, ani z powietrza. Widzenie czegoś bierze bowiem swój początek ze światła, ale pod warunkiem, że światło napotka na przeszkodę o charakterze ciała stałego, a więc o odpowiednim stopniu zagęszczenia. Aby coś było widoczne, musi posiadać gęstość, a ta jest cechą charakterystyczną wody i ziemi. To, co nie ma w sobie wody czy ziemi, nie będzie nigdy dostępne dla oka ludzkiego. Skoro zaś ziemia ani pod wpływem ciepła, ani w żaden inny sposób nie mogła zostać wyniesiona na firmament, przeto — wnioskuje Teodoryk — wszelkie ciała niebieskie widoczne na firmamencie — obłoki, błyskawice, komety i gwiazdy — zostały ukształtowane z wody⁹⁰.

Inny argument za wyżej przedstawionym twierdzeniem zaopozycza Teodoryk z nauki o przyrodzie. Twierdzi się tam, że byty ożywione, a za takie uważano gwiazdy, za pokarm wy-

⁸⁹ „... contingebat naturaliter ut ex multitudine illa aquarum ad firmamentum per tercie diei calore contracta stellarum corpora in firmamento crearentur.

Quod ergo stellaria corpora ex aquis materialiter facta sint certo argumento probari potest. Nam duo superiora elementa — ignem et aera — ex sua natura ita absque omni spissitudine esse manifestum est ut nichil horum ex sua natura nisi ex accidenti visui paruium sit.

Nam hoc quod quidam rudes dicunt se uidere celum quando aer purus est, cum aliquid uiride se fingunt conspicerere, illud falsissimum est. Nam ubi iusus deficit ibi error sensus dat imaginationem uidendi quod non uidet sicuti aliquis clausis oculis uidetur sibi tenebras uidere. Nam quamuis uisus ex luce oculorum sumit exordium nichil tamen ualet nisi ex obstaculo alicuius spissitudinis reperiatur. *De sex dierum operibus*, 10—11.

⁹⁰ „... omne corpus uisibile alicuius densationis est que ex spissitudine aque uel terre contingit. Nam nubes ex uapore aquarum densate uisibiles apparent. Flamme uero que in nubiloso aere uel in aliqua materia que comburitur fiunt ex uaporibus aquarum substantiam habent...

Omne igitur corpus quod apparet uisibile in firmamento celi, ex terra uel ex aque densitate uisibile esse necesse est. Sed terrea non possunt per calorem uel alio modo usque ad firmamentum eleuari. Hoc enim aque nature proprium est.

Omne itaque illa que in celo uisibilia apparent ex aquis materiale principium sortiuntur. Cuiusmodi sunt nubes fulgura comete. Similiter igitur stellaria corpora ex aquis materialiter consistere necesse est”. *De sex dierum operibus* 12—13.

bierają tę materię, z której zostały uczynione. Co do gwiazd — powiada Teodoryk — należy stwierdzić, że skoro woda jest ich pokarmem, przeto musiały z niej powstać⁹¹.

To wszystko stało się czwartego dnia. Następnego dnia natomiast ruch gwiazd spowodował tak wielki wzrost ciepła, że wody ziemskie zostały do tego stopnia ogrzane, iż w morzach mogły pojawić się zwierzęta. Ten sam proces dokonał się w powietrzu i tak zapełniło się ono ptactwem⁹².

Ostatniego dnia ciepło, niosące z sobą życie za pośrednictwem wody i w sposób zgodny z własną naturą, doszło do ziemi. W wyniku spotkania ciepła, wody i ziemi zaistniały wystarczające warunki dla powstania zwierząt na powierzchni ziemi, a wraz ze zwierzętami pojawił się na niej człowiek, stworzony jednak przez Boga na Jego obraz i podobieństwo⁹³.

Poza tymi, dokonanymi podczas sześciu dni, sposobami powstawania rzeczy widzialnych na ziemi i na niebie, nie ma już innych. To co powstało po szóstym dniu — zauważa Teodoryk — nie ma już charakteru powstawania czegoś nowego, lecz pojawia się dzięki obecności w elementach materialnych tak zwanych *causae seminales*, zaszczeplonych im w akcie stworzenia⁹⁴.

Przedstawiwszy dzieje stworzenia świata w sześciu dniach, Teodoryk — dla uzasadnienia poprzednich twierdzeń — zajmuje się opisem poszczególnych elementów, zwracając przy

⁹¹ „Stellis autem creatis et motum in firmamento facientibus, ex eorum motu calor adauctus et ad uitalem usque calorem procedens aquis primo incubuit: elemento uidelicet terra superiori. Et inde animalia atque uolatilia creata sunt. Et spacium huius quinte conuersionis quinta dies appellatum est”. *De sex dierum operibus* 14.

⁹² „Amplius: omne nutritibile ex eodem nutriti ex quo materialiter constat phisica testatur. Sed corpora stellaria ex humore nutriti phisici dicunt. Uidentur igitur ex aquis materialiter constare.

Spacium igitur quarte conuersionis in qua stellaria corpora ex aquis uaporaliter suspensis conglobate sunt — illud inquam spacium quarta dies appellatum est”. *De sex dierum operibus* 14.

⁹³ „Mediante uero humora uitalis ille calor naturaliter usque ad terrena peruenit et inde animalia terre creata sunt. In quorum numero homo ad imaginem et similitudinem dei factus est. Et huius sexte conuersionis spacium sexta dies appellatum est”. *De sex dierum operibus* 14.

⁹⁴ „Et ultra hos modos creandi corporea siue illa sint in celo siue in terra nullus modus reliquis esse poterat. Quicquid igitur post sextum diem uel natum uel creatum est non nouo modo creationis institutum est sed aliquo predictorum modorum substantiam suam sortitur... et ex causis seminalibus quas in spacio illorum sex dierum elementis inseruit affirmamus eum quecumque postea creauit uel adhuc creat produxisse”. *De sex dierum operibus* 15—16.

tym szczególną uwagę na ich zdolność do działania. Skoro się twierdzi, że dzieło stworzenia dokonywało się zgodnie z naturą elementów, wobec tego na podstawie natury tych elementów można wyjaśnić taki a nie inny sposób powstawania rzeczy.

Ogień — najwyżej położony element — ma charakter tylko czynny. Nie ma w nim nic z bierności, to znaczy zdolności doznawania czegoś ze strony pozostałych elementów. Na przeciwległym krańcu leży ziemia, a więc jest ona tym elementem, który ma charakter tylko bierny, nie mając tym samym żadnej możliwości działania. Ogień — powiada Teodoryk — można by nawet w pewnym sensie uznać za przyczynę sprawczą świata, a ziemię — za przyczynę materialną⁹⁵.

Dwa pozostałe elementy — powietrze i woda — są zdolne tak do działania pochodzącego od innego elementu, co było widoczne przy opisie procesu stwarzania dokonywanego się w sześciu dniach. Powietrze, poddane działaniu ognia, stało się nośnikiem jego mocy i za jego pośrednictwem ogień mógł oddziaływać na wodę. Ta zaś moc otrzymaną od ognia przekazała ostatniemu — już tylko biernemu — elementowi, to znaczy ziemi⁹⁶.

Te właściwości elementów nazywa Teodoryk *causae seminales*. Zostały one nadane poszczególnym elementom w momencie ich stworzenia przez Boga i dzięki nim pojawiły się we wszechświecie w określonym porządku czasowym wszystkich rzeczy⁹⁷.

Elementy zostały stworzone przez Boga w jednym momencie. Wyraził to Mojżesz — jak stwierdza Teodoryk — w pierwszym zdaniu *Księgi Rodzaju*, gdy pisał, że niebo i ziemia zostały stworzone „na początku”. Stworzenie elementów mate-

⁹⁵ „Nam ignis tantum agit. Terra uero tantum patitur. Duo uero elementa que sunt in medio et agunt et patiuntur. Et aer quidem ab igne patitur et est quasi amministrator et uehiculum ignee uirtutis ad cetera elementa. Aqua uero ab aere et igne patitur et est quasi amministratix et uehiculum iurtutis superiorum ad reliquum elementum. Ita igitur ignis est quasi artifex et efficiens causa: terra uero subiecta quasi materialis causa”. *De sex dierum operibus* 17.

⁹⁶ „... duo uero elementa que sunt in medio quasi instrumentum uel aliquid coadunatiuum quo actus supremi amministratur ad reliqua”. *De sex dierum operibus* 17.

⁹⁷ „Has uirtutes et alias quas seminales causas uoco deus creator omnium elementis inseruit et proportionaliter aptauit ut ex illis uirtutibus elementorum temporum ordo et temperies procederet et in temporibus competentibus per illas iurtutes sibi inuicem succedentibus corporee creature procederentur”. *De sex dierum operibus* 17.

rialnych dało początek czasowi i — zdaniem Teodoryka — można to udowodnić zgodnie z zasadami obowiązującymi w uprawianiu nauk przyrodniczych. Wychodząc z obserwacji ruchu ciał materialnych stwierdza się najpierw, że swój ruch posiadają one od otaczających je lekkich przedmiotów. Te zaś mogą się poruszać pod warunkiem, że będą zakotwiczone w jakimś stałym punkcie. I tak twardość ziemi pochodzi od lekkości otaczającego ją powietrza i pozostałych elementów. To właśnie one sprawiają, że poszczególne cząstki ziemi nie mogą się od siebie oddalać. Cząstki ziemi nie posiadają twardości same ze siebie. Gdyby ją bowiem posiadały, to nie mogłyby ulegać zmianom i przechodzić w cząstki innych elementów, co jest twierdzeniem powszechnie przyjmowanym przez ówczesnych przyrodników⁹⁸.

To, że woda i ziemia są żywiołami o postaci cielesnej, a co za tym idzie, że są ciężkie, nie pochodzi również od cząstek tych elementów, lecz — twierdzi Teodoryk — od żywiołów znajdujących się ponad nimi. Woda i ziemia otrzymują swą gęstość od szybkości ruchu dwóch pozostałych elementów. Te zaś, by mogły się poruszać, muszą mieć odpowiednią lekkość, a ich ruch jest możliwy pod warunkiem, że będą zakotwiczone w stałym punkcie⁹⁹.

Takie zakotwiczenie ciała poruszającego się — jak twierdzi Teodoryk — można z łatwością udowodnić na podstawie doświadczenia, przy czym nie jest ważne, czy chodzi o ruch po linii prostej, czy ruch po kole. Pierwszy — po linii prostej — osadzony bywa zawsze w punkcie stałym, co jest widoczne na przykładzie chodu ludzkiego. By człowiek mógł uczynić krok do przodu jedną nogą, druga musi być osadzona na ziemi. To samo mówi się o ruchu palców, czy o zachowaniu się człowieka podczas rzutu kamieniem, czy ruchu ptaka (początek

⁹⁸ „... ratio deprehendit omne corpulentorum spissitudinis siue siue tarditatis substantiam habere ex leuium circumstringentium motu agili et perpetua agitatione: leuia uero siue agilitatis substantiam inde habere quod eorum motus atque agitatio alicui corpulento siue solido innitur. Reciproce enim et leuitas corpulentiam et corpulentia leuitatem exigit. Quod probare non incongruum esse existimo. Duritiam enim terre esse ex leuibus circumstringentibus manifestum est. Nam durum est cuius partes non facile diuisioni adsunt”. *De sex dierum operibus* 18.

⁹⁹ „... ex leuium agilitate circumstringente duo inferiora elementa, terra et aqua, usque ad corpulentiam concrete sint. Leuium uero ut ignis uel aeris agilitas sine motu esse non potest. Motus autem huiusmodi circa aliquid corpulentum necesse est subsistat et innitur”. *De sex dierum operibus* 19.

lotu znajduje się zawsze na ziemi)¹⁰⁰. Matematycznie natomiast udowadnia się konieczność oparcia ruchu kołowego w punkcie stałym¹⁰¹.

Ogień niebieski porusza się — jako jedyny z elementów — ruchem kołowym, co widać po ruchu gwiazd. Trzeba to przyjąć dlatego, że tylko pod tym warunkiem będzie go można uznać za ruch konieczny. Gdyby bowiem dokonywał się po linii prostej, miałby początek i koniec, a tym samym przestałby być ruchem koniecznym. Również i ten ruch — ognia niebieskiego — musi mieć swe oparcie w stałym, niewzruszonym punkcie centralnym¹⁰².

Wszystkie cztery elementy materialnego świata zostały stworzone na początku czasu. Dwa spośród nich — ogień i powietrze — nazwał Mojżesz niebem, a to dlatego, że są niewidzialne i tym również różnią się od pozostałych dwóch, to znaczy od wody i ziemi, dla których autor *Księgi Rodzaju* użył określenia „ziemia”¹⁰³.

Kolejne zdanie komentowanej *Księgi Rodzaju* — „Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami” — uznaje Teodoryk za opis pierwotnego stanu elementów. Bezład ziemi — jego zdaniem — oznacza tu brak formy, który w dalszym przebiegu dzieła stworzenia zostanie zlikwidowany przy współdziałaniu i za pośrednictwem pozostałych elementów. „Pustkowie” natomiast wskazuje na brak tego wszystkiego, co później zostanie stworzone, to jest brak roślin,

¹⁰⁰ „Quod autem motus solidis innitatur per inductionem multorum probabile est. Cum homo transit de loco ad locum dum unum pedem transfert alium terre ingigit et sic illa translatio alicui immobili innititur. Cum uero digitus per se mouetur palme innititur palma brachio brachium scapule. Ita de motu ceterorum membrorum potest quilibet experiri”. *De sex dierum operibus* 20.

¹⁰¹ „Circularem uero motum centro inniti non solum peritis sed disciplinarum expertibus manifestum est”. *De sex dierum operibus* 20.

¹⁰² „Motum autem ignis celestis siue aeris inferioris circularis est. Quod ex curcu stellarum patet. Nec etiam aliter esse potest. Cum enim necessario moueantur aut in inferiora semper necesse est ae moueri aut reuerti. Sed in anteriora impossibile fuit eo quod huius modi motus finem habet. Necesse est igitur ea habere circularem motum... Motus igitur ignis et aeris non potest esse sine medio nectro cui innitatur. At illum medium solidum est et a motu circumstrictum”. *De sex dierum operibus* 20—21.

¹⁰³ „Sed nomine terre omnia corpulenta quasi a digniori parte corpulentie designauit. Nomine uero celi leuia et inuisibilia uocauit eo quod a nostris uisibus ex sua natura subtracta sint et celentur”. *De sex dierum operibus* 21.

drzew i zwierząt. Woda była pozbawiona światła, a powietrze z racji swej lekkości poruszało się w sposób nieuporządkowany ponad wodami. Jego lekkość czyni uzasadnionym porównywanie powietrza do Ducha św.¹⁰⁴.

Kiedy Mojżesz pisał o bezładzie i pustkowiu, wyrażał w ten sposób brak formy dwóch najniżej położonych elementów, to jest wody i ziemi. Były one do tego stopnia ze sobą pomieszane, iż nie było możliwości oddzielenia ich od siebie i dlatego wydawały się być czymś jednym¹⁰⁵.

Podobnie — pisze Teodoryk — gdy Mojżesz mówił o ciemnościach ponad powierzchnią wód, zaznaczyć chciał w ten sposób brak formy trzeciego elementu, to jest powietrza. Światło bowiem otrzymuje swoją formę od ognia i w ten sposób — twierdzi komentator — powietrze jest formowane przez ogień. Gdy natomiast zabraknie światła, jest tylko ciemność równoznaczna z brakiem formy powietrza. Ten brak był tak wielki, iż powietrze było podobne do wody pod względem swej gęstości. Było bliższe z wyglądu do mgieł, niż do postaci powietrza już uformowanego. Ten stan powietrza był jednak spowodowany pierwotnym stanem najwyżej położonego elementu, to znaczy ognia, który również nie posiadał jeszcze formy i dlatego został przez Mojżesza nazwany ciemnością¹⁰⁶.

Wszystkie więc żywioły były w tak wielkim stopniu pomieszane, iż trudno je było od siebie odróżnić i z tego właśnie

¹⁰⁴ „Qualis terra tunc fuit plane ostendit dicendo eam tunc fuisse inanem i.e. carentem forma quam postea suscepit ex aliorum elementorum ad ipsam concordia. Uanam uero ab illis que postea in ipsa creata sunt: herbis scilicet et arboribus et animalibus.

Quale uero tunc fuerit secundum elementum i.e. aqua designat ubi dicit et tenebre erant super faciem abyssi. Quod est dicere abyssus i.e. aqua erat tenebrosa.

Postea secundum quosdam de tercio elemento i.e. aere subiungit dicens et spiritus domini ferebatur super aquas i.e. aer qui propter subtilitatem suam ad diuini spiritus tenuitatem aliquo modo accedit ferebatur super aquas i.e. inordinate mouebatur super aquas”. *De sex dierum operibus* 22.

¹⁰⁵ „... Moyses dicendo terram esse inanem et uacuum sub appellatione terre duorum elementorum i.e. terre et aque infomitatam designat... Sed eorum ita erat confusio ut pene unum aut uix duo essent”. *De sex dierum operibus* 23.

¹⁰⁶ „Dicendo autem tenebras tunc fuisse super faciem abyssi terci elementum i.e. aeris informitatem describit. Sicut enim a luce aer informatur ita infirmitas eius tenebre esse dicuntur. Tenebrositas uero ista talis tunc erat ut aer ad aque tarditatem fere accederet et esset tunc nebulis densissimis spissior ut uix ab aque corpulentia recederet sed licet minimum tamen aeris uestigium preferret”. *De sex dierum operibus* 23.

powodu nazwano je jednym pojęciem „materia nieuformowana”, po grecku *hyle, chaos*¹⁰⁷. Mojżesz zaś tę nieuformowaną materię nazwał wodą dlatego, że wszystkie elementy z racji owego zmieszania, z wyglądu były podobne do wody. W tym stwierdzeniu Teodoryk widzi podobieństwo myśli Mojżesza i starożytnych filozofów greckich. Ci ostatni bowiem uznawali wodę za element nieodłączny od stwarzania świata, bo to przecież dzięki ciepłu woda przechodzi z ziemi do roślin i drzew, a dzięki wilgotnemu nasieniu zwierzęcemu powstaje nowa istota, czy wreszcie metale i minerały przechodząc pod wpływem ciepła w stan ciekły, wskazują na fakt powstania ich poprzez zagęszczenie materii pierwotnej ze stanu ciekłego w stan stały. O tym, że nawet gwiazdy powstały z wody była już mowa wcześniej i o tym myślał Wergiliusz — powiada Teodoryk — gdy pisał, że Ocean jest ojcem wszystkich rzeczy¹⁰⁸.

Platon jednak — pisze Teodoryk — znał owo nieznaczące zróżnicowanie elementów i dlatego mówił, że materia pierwotna — zmieszanie elementów — stanowi podstawę dla czterech elementów. Zmieszanie jest pierwsze, a dopiero z niego zostały uformowane poszczególne elementy¹⁰⁹.

Komentując zdanie z *Księgi Rodzaju*: „...a Duch Boży unosił się nad wodami” Teodoryk pisze, że ten Duch, który formował zmieszane elementy, zwane przez filozofów materią pierwszą, musiał istnieć przed nimi. Słusznie więc — zauważa komentator — czynił Mojżesz pisząc najpierw o materii nieufor-

¹⁰⁷ „Istam quatuor elementorum informitatem seu potius uniformitatem antiqui philosophi tunc ylen tunc chaon appellauerunt”. *De sex dierum operibus* 24.

¹⁰⁸ „Bene autem in hoc loco nomine aque totam materiam destinavit tum quia ut diximus unumquodque elementorum fere erat huiusmodi quale illud et idcirco nomine unius poterant cuncta appellari tum potius quia illa confusia magis ad similitudinem aque accedebat quam ad aliud: tum etiam quod in priscis philosophis habetur quod humor creatis rebus maxima et principalis materia existit.

Nam humor naturalis per calorem de terra exiens in herbas uel arbores indurescit. Animalia uero ex humido et liquido semine procreari et inde corporis sui machinam sumere apud phisicos indubitabile constat. Lapides uero et metalla fuisset concreta resolutio eorum in eundem humorem ostendit”. *De sex dierum operibus* 28.

¹⁰⁹ „Sed tamen Plato illud minimum quod intererat perpendens et differentiam illam quamuis minimam eorum confusione adesse cognoscens ideo materiam i.e. elementorum confusionem ipsis quatuor elementis subesse confirmavit... quoniam naturaliter confusio discretionem sicut sonus uocem uel genus speciem precedit”. *De sex dierum operibus* 24.

mowanej, a dopiero potem o mocy działania Stwórcy, bo to przecież dzięki Jego potędze wszystko co istnieje na ziemi i na niebie otrzymało formę¹¹⁰.

W dalszym ciągu swego tekstu Teodoryk podaje różne nazwy tej mocy stwórczej, którymi w przeszłości posługiwali się filozofowie. I tak przypomina, że Merkuriusz Trismegistos nazwał ją duchem i umysłem, Platon duszą śwata, żydzi Duchem Pana, czy Jego Słowem, a chrześcijanie Duchem św.¹¹¹.

4. ZAKOŃCZENIE

Teodoryk, twórca wczesnośredniowiecznego systemu nauki, zastanawiał się nad problemem poznania i nauki, usiłował uzasadnić rozumowo katolicką prawdę o Trójcy św., a w nawiązaniu do rozważań na temat Boga wyłożył teorię stworzenia świata, nie pomijając zagadnień dotyczących struktury bytu materialnego. Każda z tych trzech części jego systemu stanowi całość organicznie ze sobą powiązanych elementów, co widać szczególnie wyraźnie w jego nauce tu przedstawionej. Na fakt stworzenia świata naprowadziły Teodoryka z Chartres poglądy na temat struktury bytu materialnego, ale — w równej mierze rozważania o działaniu poszczególnych Osób Trójcy św. To przecież w bycie materialnym odkrywa on materię stworzoną przez Ojca, formę pochodzącą od Syna i ich zjednoczenie, które jest dziełem Ducha św.

Teorie te wyklada Teodoryk w trakcie komentowania *Opuscula sacra* Boecjusza, zwłaszcza *De Trinitate*, oraz w *Tractatus de sex dierum operibus*. Komentowane teksty — *Pismo św.* i pisma Boecjusza — stanowią nie tylko źródło problematyki, ale także w pewnym sensie powodują ograniczenie zakresu poruszanych zagadnień. Ponieważ więc Boecjusz nie zajmował się szerzej zagadnieniem stworzenia świata, wobec tego i Teodoryk porusza ten problem — komentując pisma Boecjusza — fragmentarycznie, ale za to w przypadku ko-

¹¹⁰ „Designata materia subsequenter uirtutem artificis quam spiritum domini appellat dicit preesse materie atque domina ri ut eam informet atque ordinet”. *De sex dierum operibus* 25.

¹¹¹ „... Mercurius ... hanc uirtutem spiritum uocat... Plato uero in Timeo eundem spiritum mundi animam uocat. Uirgilius uero de illo spiritu dicit: Principio maria ac terras celumque profundum lecentemque globum lune tytaniaque astra spiritus intus alit.

Hebrei uero ita de spiritu operatore locuntur: Moyses quidem ita: **Et spiritus domini ferebatur super aquas. David uero sic: Uerbo domini celi firmati sunt et cetera...** Christiani uero illud idem Spiritum sanctum appellant”. *De sex dierum operibus* 27.

mentarza do *Księgi Rodzaju* to, o czym już napisał w komentarzach do traktatów teologicznych Boecjusza, a więc naukę o Bogu jednym i w trzech Osobach, znajduje się jeżeli już nie na marginesie zainteresowań, to w każdym razie nie stanowi zasadniczego tematu rozważań. W ten sposób stosunek treści zawartych w *Księdze Rodzaju* do treści z *Opuscula sacra* znajduje swe odbicie w pismach Teodoryka z Chartres, a powiedzieć należy, że nie są to treści wykluczające się, lecz wzajemnie się uzupełniające i dopiero wzięte w całości tworzą zwarty układ twierdzeń o Bogu i świecie.

W przedstawionej tu nauce o stworzeniu świata Teodoryk pomija to wszystko, co twierdzili m. in. św. Augustyn i pozostali komentatorzy tekstu *Księgi Rodzaju*, a jeżeli wykorzystuje ich twierdzenia, to tylko ubocznie, by w szczególności wykorzystać dane doświadczenia i to stanowi bez wątpienia nowość w porównaniu do sposobu uprawiania tej nauki w poprzednich wiekach.

**DOCTRINE DE LA L'ÊTRE MATÉRIEL,
DE SES CAUSES ET DE LA CRÉATION DU MONDE
DANS LES OEUVRES DE THIERRY DE CHARTRES**

Resumé

La conception du monde constitue, avec la théorie de la connaissance et l'étude de Dieu, la partie essentielle de la doctrine de Thierry de Chartres, exposée dans ses commentaires aux *Opuscula sacra* de Boèce (notamment aux traités *De Trinitate* et *De Hebdomadibus*) et aux premiers chapitres de la Genèse. On peut y distinguer deux groupes de problèmes: études concernant la structure de l'être matériel et théorie de la création du monde liée à celle des causes de l'être matériel.

En partant de la théorie de l'acte et de la puissance, Thierry distingue dans l'être matériel la matière et la forme, deux éléments structuraux. Il affirme que la matière est la puissance et la forme est l'acte, mais il s'agit de la forme capable de s'unir à la matière (Thierry de Chartres distingue en effet deux sortes d'actes: *actus cum possibilitate* et *actus sine possibilitate*. Le dernier s'identifie à Dieu).

C'est cette théorie de la structure de l'être matériel qui conduit Thierry à sa théorie de la création du monde liée à celle des causes de l'être. Il considère les trois Personnes de la Sainte Trinité comme les causes de l'être, à savoir le Père est, selon lui, la cause efficace, le Fils est la cause formelle et le Saint Esprit la cause finale. Il faut pourtant remarquer que cette partie de la doctrine n'est qu'une esquisse dépourvue d'analyses plus approfondies.

La théorie de la création du monde s'ensuit de celle des causes de l'être. Thierry la réduit aux réflexions scientifiques sur les pro-

priétés de la matière créée par le Père — cause efficace. L'ordre de la naissance des êtres matériels est conditionné par les propriétés des quatre éléments du monde matériel — le feu, l'air, l'eau et la terre — déterminés par le Créateur et découvertes par Thierry par l'observation et l'expérience. Ainsi Thierry accorde deux théories de la création du monde qui existent dans la Bible: la théorie de la création du monde à un moment (*creatio simultanea*) à celle de la naissance progressive du monde qui se fait d'une façon naturelle par le pouvoir des propriétés de la matière créée par Dieu. C'est un trait caractéristique de la doctrine en question.