

„Bóg i lepsza natura” Stwórca i stworzenie w dawnej polskiej myśli teologicznej Rekonesans

I. Prolegomena

Owidiusz w *Metamorfozach*, opowiadając o wyłonieniu się świata z chaosu i rozdzieleniu sprzecznych żywiołów, używa frazy „Hanc deus et melior natura litem diremit”, co w przekładzie Anny Kamieńskiej brzmi „Bóstwo i lepsza natura ten spór rozstrzygnęły”. Jak zauważa komentator, bóstwo rzymskiego poety jest niepersonalne, co odpowiada panteistycznym poglądom stoików, według których bóstwo przenika materię¹. Tymczasem biblijna Księga Rodzaju mówi: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”². W chrześcijańskim porządku intelektualnym i kulturowym prymat dzierżyła teologia, więc również słowa Owidiusza komentowano w średniowieczu zgodnie z przekazem biblijnym³. Ale te komentarze i powiązana

¹ Owidiusz, *Metamorfozy*, przekł. A. Kamieńska, S. Stabryła, oprac. S. Stabryła, Ossolineum: Wrocław 1996, s. 5 (przypis 16). Polski badacz rozumie jednak termin *melior natura* w odniesieniu do wymienionego wcześniej bóstwa, zakładając w domyśle, że zdaniem Owidiusza natura miałaby być lepsza niż bóstwo, gdy tymczasem „lepsza natura” stanowi u rzymskiego poety ekwiwalent bliżej nieokreślonej istoty boskiej.

² Rdz 1, 1. O ile nie zaznaczono inaczej, cytaty biblijne według edycji: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów tynieckich, wyd. 5, Pallottinum: Poznań 2002.

³ „Ovidius sentiens unum deum esse a principio, non tamen ausus dicere, vocavit ipsum melior natura” [Owidiusz, wiedząc, że od początku był jeden Bóg, lecz nie ośmielając się tego powiedzieć, nazwał go lepszą naturą]; „Quod chaos mutatum fuit in species non indiget expositione, quia verum est cum universa essent in loco uno in principio, videlicet in inspiratione divina. Confuso modo dicitur propter oppositionem elementorum. Quod dicit, quod deus divisit, verum est, sicut in Genesi continetur, et appellatur melior natura quia ille est natura naturans omnes res” [To, że chaos został zmieniony w postaci rzeczy, nie wymaga wyjaśnienia, gdyż na początku wszystkie rzeczy były w jednym miejscu, mianowicie w boskim tchnieniu. Mówi się, że pomieszane, ze względu na przeciwieństwo żywiołów. Prawdziwe jest to, że mówi, że Bóg

z nimi metafora mogą nam bardzo wyraźnie uświadomić, jak trudno oddzielić średniowieczną myśl teologiczną nie tylko od filozofii, ale także od poezji i powiązanych z nią obrazów mitycznych. Obserwujemy tu bowiem jedną z metafor wyobrażających stworzoną naturę: obraz kosmicznego jaja. Średniowieczni komentatorzy Owidiusza łączyli imię poety z kosmogonią *Metamorfoz*. Choć nie było w niej obrazu świata jako jaja, pojawił się on w komentarzach, wraz z etymologią imienia poety: „Ovidius = quasi ovum dividens”⁴ (Owidiusz – jakby dzielący jajko):

Dicitur enim Ovidius quasi ovum dividens i. occultum reserans. Occultum enim aperuit, quando de primordiali elementorum creatione tractavit per metamorphoseos⁵.

Nazwany został bowiem Owidiuszem jako „dzielący jajo”, otwierający to, co ukryte. Otworzył bowiem to, co ukryte, gdy przez metamorfozy opowiedział o początkowym stworzeniu żywiołów⁶.

Dicitur enim ovum dividisse. Per quattuor enim partes ovi figurantur quattuor elementa. Per testam, quae est pura pars et rotunda figuratur firmamentum; per pelliculam, quae est tenuis et lucida, figuratur aer qui est tenuis et lucidum; per albumen quod est album et frigidum figuratur aqua frigida et lucida; per medullum, quod est aliis partibus inclusum, terra quae ab aliis elementis includatur⁷.

Mówi się bowiem, że podzielił jajko. Przez cztery części jajka wyobrażone są bowiem cztery żywioły. Przez skorupkę, która jest częścią zaokrągloną i gładką, wyobrażony jest firmament, przez błonę, która jest delikatna i przezrzysta, wyobrażone jest powietrze, które jest delikatne i przezryste, przez białko, które jest białe i zimne wyobrażona jest woda zimna i przezrzysta, a przez sam środek [= żółtko], który jest zamknięty w innych częściach – ziemia, która jest skryta w pozostałych żywiołach.

Komentatorzy starali się przypisać autorowi *Metamorfoz* idee do pewnego stopnia teologiczne. Wyrazista metafora jaja, zarysowana między innymi przez Makrobiusza, oddziaływała również w średniowieczu na myśl teologiczną (Albert Wielki, Abelard, William z Conches)⁸, również tę inspirowaną

podzielił: tak jak to jest ujęte w Księdze Rodzaju i nazwany jest lepszą naturą, ponieważ On jest naturą tworzącą wszystkie rzeczy”. Rkps BAV Vat. Lat. Ms 1479, cyt. za: F.T. Coulson, *Ovid's Metamorphoses in fourteenth-century France, 1180–1400. Text, manuscript tradition, manuscript settings*, w: *Ovid in the Middle Ages*, red. J.G. Clark, F.T. Coulson, K.L. McKinley, Cambridge University Press: Cambridge 2011, s. 80.

⁴ Pierwsza taka etymologia pojawia się, według Gustawa Przychockiego, w XIII-wiecznym komentarzu do *Tristiów*. Por. G. Przychocki, *Accessus Ovidiani*, PAU: Kraków 1911, s. 35–36. Por też: P. Demats, *Les fables antiques dans l'Ovide moralisé*, w: idem, *Fabula. Trois études de mythographie antique et médiévale*, Droz: Genève 1973, s. 161.

⁵ P. Demats, *Les fables antiques...*, s. 161.

⁶ O ile nie zaznaczono inaczej, przekłady są mojego autorstwa – E.B.

⁷ P. Demats, *Les fables antiques...*, s. 161.

⁸ Zob. J.A. Mitchell, *Cosmic Eggs, or Events Before Anything*, w: *Speculative Medievalism. Discography*, red. J. Eileen i in., Punctum Books: New York 2013, s. 148. Por. też: P. Dronke, *Fabula, Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Brill: Leiden 1985, s. 79–99.



1. Hildegarda z Bingen, *Scivias*, wizja 3 z księgi I; https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/ce/Meister_des_Hildegardis-Codex_001_cropped.jpg.

mistycznymi wizjami. Słynny jest np. fragment trzeciej wizji Hildegardy z Bingen, ukazującej stworzony świat na kształt jaja: pojawia się tam firmament otoczony ogniem, z zaznaczonym słońcem, wieje wiatr, da się też odróżnić „wodniste powietrze” oraz „piaszczysty glob”⁹. Cała ta wizja ma oczywiście sens teologiczny i eschatologiczny i jest zdecydowanie antropocentryczna¹⁰: konstrukcja świata jest figurą Boga-Stwórcy, a ziemia – ulepionego z gliny człowieka. Ogień Boży ma spalić niewiernych, a oczyścić wiernych. „Przez rzeczy widzialne i doczesne objawiają się te rzeczy, które są niewidzialne i wieczne”¹¹ (il. 1).

Bardziej zdyscyplinowany dyskurs teologiczny, zarówno patrystyczny, jak i scholastyczny, dotyczący Boga i stworzenia, również z trudem obchodził się bez metafor. Pisma teologów, począwszy od komentarzy biblijnych Ojców Kościoła, dopatrywały się zwykle w kreacji świata światodomego i harmonijnego dzieła, które można ponadto czytać jako system

⁹ Hildegarda z Bingen, *Scivias*, przekł. J. Łukaszewska-Haberkowa, Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów: Kraków 2011, t. 1, s. 153–180.

¹⁰ Ibidem, s. 165. „Wszystkie bowiem elementy świata, powstałe na służbę człowiekowi, okazują mu swoje poddanie, dopóki człowiek siedzi jakby pośrodku nich i przewodzi im na mocy Boskiego ustanowienia”.

¹¹ Ibidem, s. 157.

znaków ku ludzkiemu pouczeniu i przyjemności. Zachwyty naturą w pismach św. Ambrożego jest tak wielki, że pisarz postrzega ją niemal jak dzieło poetyckie stworzone z myślą o celach, które według *Listu do Pizonów* powinny przyświecać poecie: *prodesse* (przynosić pożytek) i *delectare* (sprawiać przyjemność)¹².

Rysuje się tu jasno kolejna podstawowa metafora Stwórcy i stworzenia: motyw księgi natury¹³. „Dla kaznodziei księga natury – jak pisze Ernst Robert Curtius – przedstawiała źródło materiałów na równi z Biblią”¹⁴. Święty Bonawentura mówi, że stworzony świat jest niczym księga, odbijająca światło stwarzającej Trójcy¹⁵. Wszystko w naturze jest znakiem, ponieważ jest ona księgą napisaną palcem Boga. Świat jawi się tu jako dzieło sztuki; wyłonił się z chaosu nie *per modum naturae*, lecz *per modum artis*, wskutek świadomego działania Boga-Stwórcy, który powołując do istnienia nowe byty, miał przygotowane w umyśle ich idee. To ujęcie okaże się w teologii wczesnonowożytnej nośne i trwałe. Bóg stworzył świat *per modum artis*, tak jak poeta pisze księgę, tak jak architekt buduje dom¹⁶.

Nie zawsze ten rozdział między doskonałym Stwórcą a niedoskonałym stworzeniem rysował się zupełnie wyraźnie i radykalnie. Platonizujący myśliciel doby karolińskiej, Jan Szkot Eriugena, w swoim dziele *Periphyseon*¹⁷ przedstawiał jedyną w swoim rodzaju epifaniczną wizję natury, obejmującej nie tylko Boga i stworzenie, ale również byt i niebyt (po stronie niebytu, jako niepoznawalny, znajduje się właśnie Bóg). W dziele tym występują cztery rodzaje natury wpisane w porządek czasowy: Bóg jako *natura creans et non creata*, pierwsze przyczyny jako *natura creans et creata*, rzeczywistość wpisana w porządek przestrzenno-czasowy (*natura non creans et creata*) i Bóg jako cel, do którego wszystko zmierza (*natura non creans et non creata*)¹⁸. Najogólniej

¹² Por. J. Den Boeft, *Cantatur ad delectationem. Ambrose's Lyric Poetry*, w: *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation*, red. W. Otten, K. Pollmann, Brill: Leiden–Boston 2007, s. 90–92.

¹³ Problem ten omawia E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przekł. A. Borowski, Universitas: Kraków 1997, s. 326–333.

¹⁴ *Ibidem*, s. 326. Badacz wspomina m.in. Rajmunda z Sabundy (zm. 1436), który twierdził, że heretycy mogą fałszować Pismo święte, niewłaściwie je tłumacząc, nie da się jednak sfalszować księgi natury.

¹⁵ *Ibidem*. „Creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet [...] Trinitas fabricatrix” (*Breviloquium* II, 12).

¹⁶ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* (I 27), przekł. P. Belch OP, http://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_03.pdf, dostęp: 2.01.2020: „Otóż Bóg, pierwszy początek wszechrzeczy tak się ma – porównawczo – do rzeczy stworzonych, jak się ma architekt do swoich dzieł”.

¹⁷ Polską tłumaczką *Periphyseon* jest Agnieszka Kijewska. W dwujęzycznej serii wydawnictwa Marek Derewiecki ukazały się dotąd księgi I–IV: Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon*, księga I, Kęty 2009; księga II (*O podziale natury*), ib. 2010; księga III, ib. 2011; księga IV, ib. 2012.

¹⁸ Por. W. Otten, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Brill: Leiden 1991, s. 88.

rzecz ujmując, można powiedzieć, że Eriugena upatrywał pewną moc twórczą w samej naturze, co może rodzić niebezpieczeństwo panteistycznych interpretacji. Ujęcia pod pewnymi względami podobne możemy też napotkać w pismach przedstawicieli renesansu XII wieku: Teodoryka z Chartres¹⁹ czy Wilhelma z Conches, u którego pojawiają się takie terminy jak *natura operans* czy *natura ornans*²⁰. Poglądy Eriugeny potępione zostały jednak przez autorytet Kościoła, np. przez papieża Honoriusza III w 1225 roku²¹. Niebezpieczne pogranicza eliminowała dość radykalnie teologia i filozofia tomistyczna; według niej „między Stwórcą i stworzeniem istnieje zasadnicza i nieprzekraczalna różnica, która wyraża się w tym, że świat podlega konieczności, podczas gdy Bóg pozostaje nieskończenie wolny”²².

Refleksja nad Stwórcą i stworzeniem w kontekście kategorii bytu to oczywiście przedmiot metafizyki wykładanej i komentowanej na uniwersytetach jako tzw. pierwsza filozofia. Poglądy XV-wiecznych uczonych krakowskich w tej materii zreferowała obszernie Zofia Włodek²³. Problematyka ta była bowiem przede wszystkim domeną wykładowców filozofii (którzy z konieczności musieli włączyć w obszar swej refleksji Boga i stworzenie)²⁴. W komentarzach do Arystotelesa pojawiają się takie ustalenia,

¹⁹ Warto odnotować tu monografię A. Kijewskiej, przybliżającą koncepcje natury i stworzenia opracowane przez obu myślicieli: *Księga Pisma i księga natury. Heksameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999.

²⁰ Por. W. Otten, *Nature, Body and Text in Early Medieval Theology. From Eriugena to Chartres*, w: *Divine Creation in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Essays Presented to the Rev'd Dr. Robert D. Crouse*, red. M. Treschow i in., Brill: Leiden–Boston 2007, s. 235–256. Badaczka przedstawia teorie myślicieli z Chartres, mówiąc o „chartrejskim odrodzeniu natury” i narodzinach terminu *natura operans*. Charakterystyczne dla uczonych z Chartres jest czytanie Księgi Rodzaju przez *Timajosa* Platona. Teodoryk z Chartres widzi powstanie świata według Arystotelesowskich czterech przyczyn: Bóg jest przyczyną sprawczą, Boska wiedza – formalną, Boska łaskawość – celową, a materia (cztery połączone żywioły) – materialną. Cała Trójca Święta uczestniczy w stworzeniu. Zmniejsza się dystans między Stwórcą a stworzeniem, które do pewnego stopnia tworzy samo siebie i sobą zarządza. Wilhelm z Conches, używający pojęcia *natura operans* czy *ornatus mundi*, zakłada, że niezależnie od Boskiej wszechmocy istnieją pewne nieodłączne jakości substancji naturalnych, które nawet Bóg respektuje. *Natura operans* może racjonalnie wytłumaczyć pogorszenie się stanu człowieka po wypędzeniu z raju. Gdy zaczął „w pocie czoła pracować na chleb”, zaczęło to wyniszczać jego organizm i już nigdy rodzaj ludzki nie mógł odzyskać poprzedniego zdrowia.

²¹ Ibidem, s. 247.

²² Cyt. za: I. Trzcińska, *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Wydawnictwo UJ: Kraków 2011, s. 53.

²³ Z. Włodek, *Filozofia bytu*, Ossolineum: Wrocław 1977 (*Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 1).

²⁴ Ibidem, s. 56–59. Do czasu sporu o uniwersalia metafizyka była przyporządkowana teologii i stała na czele integralnej wiedzy-mądrości; empiryzm Ockhama spowodował, że nauka stała się zbiorem poszczególnych jej odgałęzień dotyczących różnych przedmiotów. Wskutek niejasności niektórych myśli Arystotelesa zaistniał spór o to, czy Bóg jest przedmiotem metafizyki (Awerroes twierdził, że tak, Awicenna – że nie); średniowiecze poszło za Awicenną, wskutek czego uznano,

że „Bóg, choć nie jest wprost przedmiotem metafizyki, należy do zakresu jej rozważań. Metafizyka dotyczy Boga, gdyż realizuje się w Nim w najwyższym stopniu byt będący przedmiotem metafizyki”; jest On „wobec bytów materialnych prawdziwą formą, na obraz i podobieństwo której zostały utworzone”, jest „najwyższą i najbardziej uniwersalną przyczyną wzorcą i sprawcą”²⁵. Komentatorzy wyrażali opinie, że „metafizyka dotyczy tego, co niematerialne, niezmysłowe i ogólne”²⁶, albo – co charakterystyczne dla szkotystów – że „byt dzieli się na nieskończony i skończony, [...] byt nieskończony jest główną częścią przedmiotu metafizyki”²⁷. Relacja między Bogiem a stworzeniem, powołanym do istnienia *per modum artis*, rysuje się bardzo dobitnie w myśli Jana Orienta (za Aleksandrem Boninim): „Wszystko, co pochodzi od Boga, pochodzi odeń tak, jak dzieło pochodzi od twórcy. Jeśli tak, to musi powstać jako ukształtowanie na wzór czegoś, a więc posiada wzór w umyśle Pierwszego Twórcy. Wzorami takimi są idee w umyśle Bożym”²⁸.

Mówi się, że to właśnie św. Tomasz z Akwinu rozdzielił filozofię i teologię. Ale, jak zauważył Krzysztof Bochenek, to właśnie z pism teologicznych doby średniowiecza dowiadujemy się najwięcej o reprezentowanych przez poszczególnych uczonych poglądach filozoficznych, związanych między innymi z refleksją na temat bytu czy natury²⁹. Jest to też nieocenione źródło dla badania kierunków rozwojowych polskiej teologii³⁰. Działalność uniwersytecka teologów, także krakowskich, odkąd pojawił się w Akademii ten wydział, polegała w niebagatelnej części na wykładaniu tekstów biblijnych oraz sentencji Piotra Lombarda, co wiązało się z korzystaniem z komentarza do tych sentencji lub objaśnianiem go. Petrus Lombardus, paryski teolog pochodzenia włoskiego, XII-wieczny *Magister sententiarum*, naśladowując swych poprzedników, próbował zamknąć całą doktrynę wiary w czterech księgach, opowiadających kolejno: o tajemnicy Trójcy (1), o stworzeniu bytów niematerialnych i materialnych (2), o wcieleniu Słowa (3) oraz o łasce i sakramentach (4)³¹. Badacza obrazu natury w polskiej teologii średniowiecznej mogą więc interesować przede wszystkim komentarze do książki pierwszej i drugiej. Teolodzy krakowscy pozostawili zarówno

że przedmiotem metafizyki jest „byt jako byt”. Mimo wszystko średniowieczni filozofowie musieli stanąć wobec pytania, „czy nauka o bycie jest także nauką o Bogu i o substancjach duchowych”.

²⁵ Por. ibidem, s. 70. Z komentarza J. Orienta.

²⁶ Ibidem, s. 73. Anonimowy komentarz krakowski.

²⁷ Ibidem, s. 77–79. Kwestie przypisywane A. Andrzejowi.

²⁸ Ibidem, s. 114 i tekst łaciński w przypisie na s. 146.

²⁹ K. Bochenek, *Filozoficzne aspekty rozważań krakowskich scholastyków. Wokół kwestii nieśmiertelności człowieka*, „Resovia Sacra” 2002–2003, t. 9–10, s. 44.

³⁰ Por. M. Markowski, *Wydział teologiczny Uniwersytetu Krakowskiego w wiekach średnich*, „Annalecta Cracoviensia” 1991, t. 23, s. 359–368.

³¹ Por. Ph.W. Rosemann, *Peter Lombard*, Oxford University Press: New York 2004, s. 60–61.

wykłady wstępne do tych sentencji, tj. *principia*³², jak i glosy marginalne do powszechnie używanych komentarzy³³. Pośród tych akademików są np. Jan Isner, Franciszek z Brzegu, Jan z Kluczborka, Zygmunt z Pyzdr, Benedykt Hesse, Jakub z Paradyża, Maciej z Łabiszyna, Jan z Dąbrówki. W komentarzach widać wpływy augustynizmu, tomizmu czy ockhamizmu, pojawiają się pytania: czy Bóg jest, czy nie jest substancją, na ile oczywiste jest zdanie „Bóg istnieje” etc.³⁴ Rozważa się też kwestie związane z duszą.

Aby zobaczyć na przykładzie, jak ukształtowane były takie wywody, prześledźmy fragmenty wykładu wstępnego do sentencji Piotra Lombarda, wygłoszonego przez Jana z Kluczborka, przez jakiś czas uznawanego za pierwszego doktora teologii wypromowanego w Krakowie (w istocie był dwunasty)³⁵. Promocja ta miała miejsce 4 października 1423 roku, a uczony miał wówczas 50 lub 53 lata i ponaddwudziestoletni staż pracy w Akademii Krakowskiej. Najprawdopodobniej w niedługim czasie po doktoracie zrezygnował z profesury w Krakowie i udał się na rodzinny Śląsk³⁶. Jego spuścizna obejmuje między innymi kazania, wykłady wstępne do Listów św. Pawła oraz do *Sentencji* Piotra Lombarda, wykład doktorski, traktaty liturgiczne, komentarz do *Analitik wtórych* Arystotelesa, objaśnienia do *Dekretalów* Grzegorza IX, dyskusje nad kwestiami dotyczącymi *Sentencji* Piotra Lombarda, komentarze w postaci glos do wszystkich czterech ksiąg

³² Cztery wykłady wstępne, mianowicie Jakuba z Nowego Sącza, Mikołaja Budissena, Jana z Dąbrówki i Macieja z Łabiszyna, zostały wybrane do zaprezentowania przez Z. Włodek w zbiorze *Scripta manent. Textus ad Theologiam spectantes in Universitate Cracoviensi in saeculo XV conscripti.*, oprac. eadem, współudział R. Tatarzyński, WN PAT: Kraków 2000. Wykłady te dotyczą głównie statusu teologii.

³³ Por. ibidem, s. VIII–XVII. Kwestie dotyczące Boga i Bożej natury reprezentują w cytowanej powyżej edycji komentarze Jana z Dąbrówki i Macieja z Saspowa oraz anonimowy komentarz praski wykładany w Krakowie. Pośród najistotniejszych rozpatrywanych tu problemów badaczka wymienia kwestię poznania istnienia Boga, zagadnienie natury Bożej oraz wiedzy i poznania przypisywanych Bogu. Odpowiadając na pytanie o drogi poznania Boga (zasada przyczynowości, wiara lub poznanie mistyczne), anonimowy komentator praski Jan z Dąbrówki oraz Maciej ze Saspowa posługują się zasadą przyczynowości. Stawiają też pytanie o możliwość dowodu na istnienie Boga, dzięki Jego śladom w świecie i obrazowi w stworzeniach. Jeśli chodzi o Bożą naturę, teolodzy krakowscy pytają, czy Bóg jest czystym aktem, czy jest samym istnieniem, czy jest bytem kategorialnym. Krakowscy komentatorzy podkreślają aktywność Boga, żaden z nich natomiast nie przyjmuje Tomaszowego określenia Boga jako *Ipsum Esse*. Na pytanie o to, w jaki sposób Bóg poznaje, nasi komentatorzy odpowiadają na ogół, że Bóg poznaje nie tylko siebie, ale i wszystko inne, poznając przedmioty jednostkowe w ich najgłębszej jednostkowości. Komentatorzy rozważają też kwestię wszechmocy Bożej.

³⁴ K. Bochenek, *Krakowskie komentarze do Sentencji Piotra Lombarda jako wyraz polskiej myśli scholastycznej*, „ΣΦΙΑ” 2002, nr 2, s. 31–45. Zob. też: M. Markowski, *Znajomość komentatora Marsyliusza z Inghendo Sentencji Piotra Lombarda u krakowskich teologów średnio-wiecznych*, „Annalecta Cracoviensia” 1997, s. 53–64.

³⁵ Zob. K. Wójcik, *Jan z Kluczborka: filozof i teolog Uniwersytetu Krakowskiego*, Wydawnictwo KUL: Lublin 1995, s. 26–27.

³⁶ Ibidem, s. 28–29.

tychże sentencji etc.³⁷ Są tam omawiane kwestie ontologiczne, także dotyczące aniołów i samego aktu stwórczego: „(Do Dystynkcji 44, ks. I) *Utrum Deus totum uniuersum potuit facere melius, et videtur quod non. [Czy Bóg mógł stworzyć cały Wszechświat lepiej i wydaje się, że nie]*”³⁸. Teolodzy krakowscy, komentując jego *Sentencje*, poruszali się w przestrzeni *via communis* czy *via media*, balansując między *via antiqua* i *via moderna*, a także między realizmem a nominalizmem³⁹.

Zobaczmy jednak, w jaki sposób Jan z Kluczborka przedstawił trójjedynego Boga i sam akt stworzenia świata w swym *principium* do I księgi *Sentencji*, a następnie – przy pomocy jakich figur odniósł się do materii swego wykładu i w jaki sposób myśl o wiedzy, nauce, wykładzie i tekście, dzięki akwatyicznym wyobrażeniom, splata się z myślą o Stwórcy i stworzeniu.

Reverendi patres, magistri et cari domini carissimi. Ad honorem et ad laudem Dei omnipotentis altissimi, qui ab initio saeculi omnia ex nihilo condidit et utramque naturam, scilicet angelicam et humanam plasmando creavit, ipsiusque Filii unigeniti Domini nostri Jesu Christi, in cuius nomine omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum [...], ac Spiritus Sancti, qui tam a Filio quam a Patre, non pluribus spirationibus, sed tantum una spiratione videtur procedere. [...]

Et gratia una est Veteris ac Novi Testamenti doctrina, ideo pluraliter non immerito nominatur flumina, quae secundum unitatem fidei una enuntiatur, cum ad multos auditores et legentes pervenit in multorum ora diffunditur bene flumine aquae in themate⁴⁰ singulariter appellatur, qui laetificat civitatem Dei suo fluxu, (Psalmo 45:5 *fluminis impetus*, inquit, *laetificat civitatem Dei*) eo quod quos irrigat, unificat et ad vitam aeternam aeternaliter invitat, quam si qui sint quos influit, illos in beatitudinem dirigit, quae per illius aquae vivae fluxum est finis ultimus et aeternus omnibus in ea fluentibus et a Deo praeordinatis praeparatus, qui non solum in fluvio creato videtur existere, sed in incommutabili immenso, summo et increato aquae vivae flumine, ut est Pater et Filius et Spiritus Sanctus [...].

Ostendit mihi fluvium aquae vivae. In quo flumine per viros sanctos, scilicet theologos et omni acceptione dignos, non parum videtur apparere, quod in divinarum Scripturarum et maxime Sententiarum flumine navigantes et inter multiplicium opinionum fuctos resonantes valde debet formidare. Quis enim etiam hominum, si ingenii acumine praeditus, immo si angelorum mirandis scientiae resplendeat, floribus librorum Sententiarum legere non formidet, si omnium hominum cerebrum et caput calibere haberet; cuius etiam humeri si fortunam giganteam sancti Cristofori imitaretur tanti ponderis honorosa sub sarcina non curvarentur, aut cuius etiam labia si calculo ignito expurgata, quem tulerat Seraphin de altari ad profundissimum divinitatis misterium sufficiunt, ad materiam libri Sententiarum explicandam?⁴¹

³⁷ Ibidem, s. 42–85.

³⁸ Ibidem, s. 62.

³⁹ Ibidem, s. 94, 98.

⁴⁰ Tematem wykładu, czyli cytatem z Pisma świętego wybranym jako motyw przewodni, jest werset *Ostendit mihi Dominus fluvium aquae vivae* Ap 22, 1: „I ukazał mi [Pan] rzekę wody życia”.

⁴¹ Cały tekst *principium* w: K. Wójcik, *Jan z Kluczborka...*, s. 137–172.

Czcigodni ojcowie, magistrowie i drodzy, najmilsi panowie, ku czci i chwale Boga Wszechmogącego Najwyższego, który na początku wieków wszystko uczynił z niczego i kształtując, stworzył obie natury, mianowicie anielską i ludzką, oraz Jego Jednorodzonego Syna, Pana naszego Jezusa Chrystusa, na imię którego powinno się zgiąć wszelkie kolano istot niebieskich, ziemskich i podziemnych⁴² [...], oraz Ducha Świętego, który, jak się wydaje, pochodzi zarówno od Ojca, jak od Syna, nie z wielu tchnień, lecz tylko z jednego tchnienia. A chociaż doktryna Starego i Nowego Testamentu jest jedna, to nie bez racji nazwana jest w liczbie mnogiej strumieniami, ponieważ ze względu na jedność wiary nazywana jest jedną, i chociaż rozdziela się ku wielu słuchającym i czytającym, i trafia do ust wielu, słusznie w temacie nazwana jest w liczbie pojedynczej strumieniem wody żywej, który swym nurtem *rozwesela miasto Boże* (w Psalmie 45 mówi: *Bystrość rzeki rozwesela miasto Boże*⁴³), gdyż tych, których nawadnia, jednoczy i na wieki woła do życia wiecznego, bo jeśli są to ci, na których płynie, kieruje ich ku szczęśliwości, która jest – przez nurt tej rzeki życia – przygotowanym przez Boga ostatecznym i wiecznym celem dla wszystkich w niej płynących, ku temu przeznaczonych, którzy, jak się wydaje, istnieją nie tylko w rzece stworzonej, lecz także w niezmiennym, bezmiernym, najwyższym i niestworzonym źródle wody żywej, jakim jest Ojciec i Syn i Duch Święty. [...]

Ukazał mi rzekę wody żywej. W strumieniu tym znajduje się – jak się wydaje – wiele miejsc przystosowanych przez świętych mężów, to jest teologów i godnych wszelkiego uznania, które muszą bardzo przerażać żeglujących przez strumień Pisma Świętego, a zwłaszcza *Sentencji* i dryfujących pomiędzy nurtami wielu sądów. Któż bowiem z ludzi, nawet obdarzony bystrością umysłu, nawet gdyby jaśniał cudami wiedzy aniołów, nie ulęknie się płynąć wśród kwiatów ksiąg *Sentencji*, nawet gdyby miał mózg wszystkich ludzi i głowę ze stali? Czyje barki, nawet gdyby miały gigantyczną siłę świętego Krzysztofa, nie pochylą się pod dostojnym brzemieniem tak wielkiego ciężaru, i czyje usta, choćby były oczyszczone ognistym kamieniem, który przyniósł Serafin z ołtarza, okażą się wystarczające wobec najgłębszej tajemnicy Bóstwa – dla wyjaśnienia materii ksiąg *Sentencji*?

Metaforyka akwaticzna wyprowadzona z wersetu Pisma świętego porządkuje i organizuje cały obraz. Bóg jest źródłem stworzenia, które wypływa zeń jak rzeka. Akt twórczy dokonał się mocą słowa, nic więc dziwnego, że rzeka stworzenia odbija się w „rzece” tekstu świętego, a ten z kolei – w strumieniu komentarza. Rzeka stworzenia wypływa z Boga i do niego ma powrócić, rzeka Słowa napełnia mocą i radością tych, którzy po niej żeglują. Już na samym początku określone zostały zasadnicze kwestie i niepodważalne prawdy: Bóg w Trójcy Jedyny stworzył wszystko z niczego; pośród rozumnych natur – oprócz boskiej, niestworzonej – można wskazać dwie stworzone: ludzką i anielską; Syn Boży włada wszelkim stworzeniem w całym Wszechświecie, a Duch Święty jest tchnieniem miłości między Ojcem a Synem. Cztery księgi *Sentencji* porównuje dalej teolog do czterech rzek rajskich, opierając się na figurach etymologicznych. Piszon znaczy bowiem *oris mutatio* (odmiana ust)⁴⁴ *in quo designatur personarum emanatio* (w czym

⁴² Por. Flp 2, 10.

⁴³ Ps 46 (45), 5, przekład według Biblii J. Wujka.

⁴⁴ Nieprzebrane bogactwo alegorezy sprawia, że ta sama etymologia, tu zastosowana do wzniosłych teologicznych zagadnień trynitarnych i nieobciążona żadnym ujemnym wartościowaniem, ma

oznaczone zostało wyodrębnianie się osób). Pierwsza księga *Sentencji* traktuje bowiem o Bogu w Trójcy. Jak z cielesnych ust ludzkich wydobywa się słowo i tchnienie, tak z „ust” Najwyższego wylania się Syn (Verbum Dei) i Duch (Spiritus Sanctus). Rzeka Gichon to *arena maris* (piasek morski). Stworzenie jest bowiem rozległe jak morze i niezliczone jak piasek i krople wody. Trzecia rzeka, Tygrys, to *sagitta* (strzała) i słusznie traktuje o Bożym wcieleniu – jak bowiem w strzale łączy się żelazo z drewnem, tak w Chrystusie moc Bóstwa jednoczy się z ludzką słabością. Eufrat z kolei znaczy *res qua fruitur* (dobro, z którego się korzysta) i dlatego odnosi się do udzielania sakramentów. Analogia między tekstem a światem jest wieloraka. Kaznodzieja mówi dalej bowiem, że tom *Sentencji* dzieli się na cztery księgi, niczym na cztery strony świata. Jak bowiem świat posiada wschód, południe, zachód i północ, tak i zbiór *Sentencji*, będący obrazem całego świata, „pokazuje strumień wody żywej”, mówiąc najpierw o źródle, to jest o Bogu i genezie Osób Boskich („Wschód”); następnie o całym stworzeniu, a zwłaszcza rozumnym, obdarzonym wszelkim dobrem, wreszcie o pokusie diabelskiej i grzechu pierworodnym („Południe”); w dalszej kolejności o Wcieleniu, a w szczególności o męce i śmierci Chrystusa („Zachód”); gdy zaś strumień wywodu osiąga „Północ”, pokazuje człowiekowi, że mimo zmazy pierworodnej i oziębłości spowodowanej grzechem, może przynieść owoc dzięki łasce sakramentalnej.

Nam sicut ex se plaga septentrionalis est frigida, [...] ullatenus in ceteris suis partibus propter solis caliditatem causata, ex radiorum reflexione sit fructifera, ita et peccatores ex operibus propriis non possunt germinare fructum et salutis opera, nisi Christus, qui est Sol Iustitiae, propter reflexionem radiorum, id est per caritatis nimiae ostensionem, nos fecisset salvos et operum fructiferos.

Jak bowiem północna kraina sama z siebie jest zimna, a do pewnego stopnia, w pewnych swoich częściach, za sprawą ciepła słonecznego może być urodzajna dzięki odbiciu promieni, tak też grzesznicy własnymi uczynkami nie mogliby wydać owocu zbawiennych dzieł, gdyby Chrystus, który jest Słońcem Sprawiedliwości, dzięki odbiciu promieni (to jest z powodu okazania wielkiej miłości) nie sprawił, byśmy mogli być zbawieni i przynieść owoce uczynków.

W XVI wieku „sentencjonalna” teologia była już do pewnego stopnia kwestią przeszłości⁴⁵, ale pojawiały się różnego rodzaju wykłady wiary oparte

zupełnie inną wymowę w kazaniu jezuitę z pierwszej połowy XVIII wieku, Atanazego Ludwika Kierśnickiego, na pierwszą niedzielę Adwentu: „Pierwsza rzeka nazwana Fizon, ta jest, która krętym nurtem płynie przez kraje złotorodne, a złoto krajów owych na wybór. Pagninus etymologiczną tej wody wynurza sygnifikacją: *Phison id est mutatio seu alteratio oris*. Odmiana, alteracja ust albo lica. Miły Boże! Póki te flukty rajskiego źródła bliższe były, póki się złotych minier nie dotknęły i drogich płatków wirowatych nie zarwały, póty żadnych odmian w sobie nie miały!”, A.L. Kierśnicki, *Wolny głos mów niedzielnych...*, Drukarnia Collegium S.J.: Warszawa 1727, s. 3.

⁴⁵ Jak zwraca uwagę Z. Włodek (*Filozofia a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich*, w: eadem, *Z dziejów filozofii i teologii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku. Sylwetki, teksty*,