

Bartosz Wieczorek

Racjonalizacja pojęcia natury w pismach Alaina z Lille

Studia Philosophiae Christianae 42/2, 133-149

2006

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.

BARTOSZ WIECZOREK
Uniwersytet Warszawski

RACJONALIZACJA POJĘCIA NATURY W PISMACH ALAINA Z LILLE

1. Dzieło Alaina z Lille. 2. Kontekst filozofii natury. 3. Pojęcie natury u Alaina z Lille. 3.1. Pojęcie natury w dziełach literackich. 3.2. Pojęcie natury w dziełach systematycznych. 4. Autonomia porządku natury.

Poniższe opracowanie ma za swój przedmiot pokazanie procesu racjonalizacji pojęcia natury w myśli Alaina z Lille, włączając w to próbę ogólnego usytuowania jego myśli w kontekście filozofii natury w XII wieku.

Część pierwsza obejmuje wstępne uwagi odnoszące się głównie do ogólnej charakterystyki myśli Alaina. Druga część przedstawia klimat duchowy XII wieku, wyrażający się w zainteresowaniu się światem a także podaje w kilku słowach historię pojęcia natury. Trzecia i główna część analizuje pojęcie natury u Alaina w rozbiciu na jego dzieła literackie i systematyczne. Wreszcie czwarta część przynosi podsumowanie.

1. DZIEŁO ALAINA Z LILLE

Alain z Lille (1116-1203), noszący jako jedyny w średniowieczu obok Alberta Wielkiego tytuł *doctor universalis*, był znakomitym teologiem i filozofem, poetą i reformatorem nawołującym do odnowy moralności w swoich czasach. O faktach z jego życia nie ma prawie żadnych informacji. Wiadomo tylko, że w 1136 roku przybył do Paryża na studia. Studiował też prawdopodobnie w Chartres, a potem nauczał w Paryżu i prawie na pewno w Montpellier. Krótko przed śmiercią wstąpił do Citeaux¹.

¹ J. J. Sheridan, *Introduction*, w: Alan of Lille, *The plaint of Nature*, Toronto 1980, 6-8.

M. Grabmann w następujących słowach określił charakter twórczości Alaina: „Pisma Alaina noszą piętno wielostronnie wykształconego autora, który łączył w sobie doświadczenia teologii praktycznej z godną uwagi miarą spekulatywnego myślenia, autora, który tak samo dobrze czuł się w trzeźwym sposobie wyrażania myśli naukowych, jak i w pełnych wyobraźni poetyckich formach wyrazu”².

Jednakże sądy na temat Alaina, włączając najnowsze badania, nie są tak jednoznaczne. Przyznaje się mu wprawdzie przemożną obecność i niezaprzeczalne znaczenie w jego stuleciu, w którego umysłowe prądy był wielorako włączony, jednakże już J. Huizinga zebrał zarzuty wobec myśli Alaina, które przypisują mu eklektyzm i synkretyzm oraz sprzeczność występującą u niego między mistyczną szatą a racjonalną tendencją jego myślenia³. Pół wieku później G. R. Evans nazywa wprawdzie Alaina najbardziej utalentowanym pisarzem jego czasów, łączy jednak tę pochwałę z negatywnym sądem, iż pozostawał on na wielu polach literackiej twórczości zawsze poza naprawdę ważnymi poetami i myślicielami i nie posiadał prawdziwej oryginalności⁴.

Wielopostaciowość dzieła Alaina narzuca pytanie o jego wewnętrzną spójność, o relację między poetyckim językiem i literackimi obrazami a jego czysto filozoficzną i teologiczną działalnością. Jako teolog pragnął przecież Alain – idąc za sugestiami Boecjusza – zbudować dedukcyjny system na podstawie uprzednio zdefiniowanych terminów i aksjomatów. Można zapytać więc krótko, dlaczego Alain ze swymi intelektualnymi skłonnościami do ścisłego wyrażania myśli i troską o precyzję języka mógł napisać takie poetyckie dzieło jak *Anticlaudianus*.

Według A. Speera już ogólne spojrzenie na dzieło Alaina pozwala stwierdzić, jak bardzo jest on związany z niezwykle ważną w historii myśli zmianą paradygmatów. W wielkich dziełach systematycznych Alaina: *Regulae theologiae*, *Quoniam homines*, *Distinctio-*

² M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. 2, Bayern 1961, 453.

³ J. Huizinga, *Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis*, cyt. za A. Speer, *Kosmisches Prinzip und Mäamenschlichen Handeln. Natura bei Alanus ab Insulis*, w: *Miscellanea Medievalia*, t. 21/1, red. A. Zimmermann, A. Speer, Berlin-NewYork 1991, 107.

⁴ G. R. Evans, *Alan of Lille. The frontiers of theology in the later twelfth Century*, Cambridge 1983, cyt. za A. Speer, art. cyt., 107.

nes distinctionum theologicalium ukazuje się w różny sposób rosnące zainteresowanie dla naukowego, metodycznego badania licznych problemów, a szczególnie problemu natury. Stoi on też w centrum poetyckich dzieł Alaina: *De planctu Naturae* i *Anticlaudianus*. Na dzieło Alaina można więc spojrzeć jako na pewną próbę ujęcia – czy to w naukowej, czy to w poetyckiej formie – jednego z centralnych tematów jego czasów: problemu natury. Będzie więc to pewne wycinkowe potraktowanie jego myśli, ale dzięki temu można będzie ujrzeć, jak poddaje on istniejącą tradycję rozważań nad naturą procesowi racjonalizacji.

2. KONTEKST FILOZOFII NATURY

Zainteresowanie naturą w czasach Alaina z Lille łączy się ze zjawiskiem zainteresowania światem, które z kolei było w dużym stopniu funkcją procesu społecznego dokonującego się na przełomie XII i XIII wieku. Pojawienie się i rozwój nowych szkół wyższych, skupiających nauczycieli i studentów oraz zaczynający się wiek miast powodują, że mieszczaństwo obok rycerstwa staje się nośnikiem rosnącej świeckiej kultury. W tych warunkach zaczął powstawać dobry klimat, w którym obok teologii mogły rozwijać się i jednoczyć nauki świeckie. W tym fenomienie historii społeczeństwa i nauki silnie wybijają się rozdział sfery *spiritualia* od *saecularia*. Skutkiem tego jest między innymi powstanie pytań przyrodoznawczych i naukowych, poważny rozwój techniki, rzemiosła, gospodarki. W egzegezie Pisma Świętego występuje silne zaangażowanie w interpretację historii stworzenia, co czyni niejako przedmiotem zainteresowania powstanie świata. Na Zachodzie od VIII do XI wieku powstaje tylko 21 komentarzy do *Genesis*, a w samym XII wieku jest ich 40. Podobny stan pokazują pisma przyrodoznawcze, po 6 z okresu VIII-XI wieku, przynosi wiek XII liczbę 18 traktatów.

W XII wieku można więc mówić o głębokiej społecznej i umysłowej zmianie paradygmatów, zmianę tę można określić ogólnie jako pojawienie się silnego zainteresowania światem⁵.

Ośrodkiem, w którym owo zwrócenie ku poznawaniu świata znalazło szczególnie wyraz była szkoła w Chartres, której przedstawi-

⁵ W. Kölmel, *Natura: genitrix rerum – regula mundi. Weltinteresse und Gesellschaftsproze (im 12. Jahrhundert)*, w: *Miscellanea Medievalia*, t. 21/1, red. A. Zimmermann, A. Speer, dz. cyt., 43-46.

cele – mówiąc ogólnie – próbowali interpretować świat odwołując się do fragmentów *Timajosa* Platona w tłumaczeniu i z komentarzem Chalcydiusza oraz księgi *Genesis*. Inne ważne źródła pochodziły od Makrobiusza, Apulejusza i Boecjusza⁶.

W myśli Alaina filozofia natury szkoły w Chartres wydaje niejako swoje ostatnie owoce. Streszcza on bowiem rezultaty minionej tradycji – zanim znana stanie się literatura arabsko-arystotelesowska – twórczo je przy tym dopełniając⁷.

Przed omówieniem pojęcia natury u Alaina należy przyjrzeć się historii rozważań związanych z naturą. Otóż według C. S. Lewisa „naturę wymyślili przedsokratyczni filozofowie Grecji” zauważając, że wielość istniejących rzeczy tworzy pewną jedność, którą można określić wspólną nazwą i poddać badaniu. Opierając się na tym, Arystoteles rozróżnił niebo jako stały świat gwiazd i naturę jako zmienny świat ziemski. Podał też siedem znaczeń terminu natura⁸. Według niego natura złożona z czterech elementów jest zasadą porządku świata podksiężycowego i przez to jest łącznikiem między tym światem a Bogiem⁹. Według C. S. Lewisa uzyskane dzięki abstrakcji pojęcie natury umożliwiło zaistnienie bogini Natury, która nie mogłaby zaistnieć w świadomości mitotwórczej¹⁰.

Z kolei E. R. Curtius uważa, że bogini Natura nie jest personifikacją jakiegoś pojęcia, ale jest „ostatnim doświadczeniem religijnym świata późno pogańskiego”¹¹. Tak czy inaczej pochodzenie postaci Natury jest starożytne, przy czym nie odgrywała ona nigdy tak znaczącej roli w okresie starożytnym, jak miało się to stać później. C. S. Lewis stwierdza: „To, co się rozwinęło w średniowieczu jest zupełnie nieproporcjonalnie wielkie, a jeszcze bardziej żywotne w porównaniu z aluzjami przekazanymi przez starożytność”¹².

⁶ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. z franc. S. Zalewski, Warszawa 1987, 130.

⁷ E. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. 2, Basel-Stuttgart 1956, 245.

⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, 1014b 16-1015a 19.

⁹ J. J. Sheridan, dz. cyt., 55.

¹⁰ C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. z ang. W. Ostrowski, Warszawa 1986, 35-36.

¹¹ E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. z ang. A. Borowski, Kraków 1997, 116.

¹² C. S. Lewis, dz. cyt., 35-36.

3. POJĘCIE NATURY U ALAINA Z LILLE

Przechodząc do pojęcia natury u Alaina, trzeba rozważyć ją zarówno w świetle jego dzieł systematycznych, w których pojęcie natury prowadzi do wizji świata jako względnie samodzielnego porządku rządzącego się własnymi prawami, oraz w świetle jego dzieł literackich, w których podobne rozumienie natury ukryte jest pod poetycką stylizacją (*integumentum*).

3.1. POJĘCIE NATURY W DZIEŁACH LITERACKICH

Przy analizie dzieł literackich Alaina trzeba wspomnieć o specyficznej formie, w jakiej ujęte zostały przez niego treści dotyczące rozumienia świata i człowieka. Otóż Alain w pismach tych przekazuje swoje poglądy pod osłoną (*per integumentum*) stworzonej przez siebie opowieści, w której to dopiero należy odnaleźć prawdziwy sens. Pojęcie *integumentum* lub *involucrum* ma swoją własną historię, która na ogół łączy się ze zjawiskiem ukrywania i zasłaniania prawdy w utworze przez autora. Termin ten pojawia się wprawdzie u Cyserona, później zostaje przejęty przez Ojców Kościoła. Istotnym pojęciem stało się *integumentum* w XII wieku, kiedy to starano się osadzić myśl starożytną w chrześcijańskim kontekście. Według określenia Bernarda Silvestris *integumentum* to sposób wyrażania, który w wymyślonej historii ukrywa prawdziwy sens, jak to ma miejsce na przykład u Wergiliusza, który nie zamierzał przedstawić losu Eneasza, ale pod osłoną jego losu chciał przedstawić naturę ludzką. Wilhelm z Conches uznaje z kolei *integumentum* za sposób wyrażania autorów starożytnych. Warto tu dodać, iż *integumentum*, choć podobne do alegorii różni się od niej tym, iż ukryta przez nie prawda dostępna jest ludzkiemu poznaniu i dlatego można ją odkryć posiadając odpowiednią wiedzę¹³.

Dwa główne dzieła literackie Alaina *De planctu Naturae* i *Anticlaudianus* posługujące się formą *integumentum* zawierają postać Natury, której wzorem obok Boecjusza *O pocieszeniu* jest *De mundi universitate* Bernarda Silvestris.

¹³ H. Brinkmann, *Verhüllung (integumentum) als literarische Darstellungsform im Mittelalter*, w: *Miscellanea Medievalia*, t. 8, red. A. Zimmermann, Berlin-New York 1971, 319-325.

Wizja Natury obecna w *De planctu*¹⁴, dziele powstałym po 1170 roku w znacznej części opiera się na ujęciu Bernarda Silvestris, dlatego w pierw trzeba odnieść się do jego *De mundi*. Utwór Bernarda to poemat literacko-filozoficzny na kanwie ówczesnej wiedzy filozoficzno-przyrodznawczej opisujący stworzenie świata i człowieka. Przy czym nie chodzi w nim przede wszystkim o stworzenie *ex nihilo*, ale o uporządkowanie i ozdobienie świata. Natura u Bernarda jest córką Bożej Opatrzności i to na jej prośbę dokonuje się uformowanie świata¹⁵. Charakter kosmogoniczny Natury objawia się nie tylko w procesie powstania świata, ale też w czynnym uczestnictwie przy stworzeniu człowieka, który jest „drugim wszechświatem”. Natura jest tu pośrednikiem między sferą boską i ludzką, co wyraźnie staje się widoczne w rozdzielaniu zadań przy stwarzaniu człowieka, którego „umysł jest z niebios, ciało zaś z elementów”. Opatrzność właśnie Naturze powierza jako zadanie „kształtujące zjednoczenie obu – ciała i duszy, przez naśladownictwo boskiego porządku”¹⁶. Jest więc Natura łącznikiem między mikrokosmosem i makrokosmosem. Według E. R. Curtiusa Natura Bernarda jest przede wszystkim płodną siłą twórczą, wciąż odnawiającym się źródłem życia, jednym słowem wpisana jest w starożytną część dla płodności¹⁷.

W *De planctu* Alaina Natura nie jest, jak u Bernarda, przede wszystkim poruszającą siłą w pierwotnym chaosie świata, lecz ujawnia się za przyczyną przekraczania przez człowieka przyrodzonych mu granic¹⁸. Natura posiada przede wszystkim charakter moralny,

¹⁴ *De planctu* było utworem, który szybko stał się bardzo znany i rozpowszechniony, ze 133 rękopisów tylko trzy są z XII wieku, przeważająca ilość zaś z XIV i XV wieku. Według D. Schallera wczesne kopie mogły zostać dosłownie „zacytane” i dlatego ich brakuje. J. Köhler, *Natur und Mensch in der Schrift „De planctu Naturae” des Alanus ab Insulis w: Miscellanea Mediaevalia*, t. 21/1, dz. cyt., 66.

¹⁵ „Natura, we łzach nieledwie, skarży się Noys, to znaczy Bożej Opatrzności, na bezładne pomieszanie pierwszej materii, czyli Hyle, i błaga o piękniejsze ukształtowanie wszechświata”. Bernard Silvestris, *De mundi universitate*, tłum. z łac. M. Frankowska-Terlecka (msp.).

¹⁶ Bernard Silvestris, *De mundi universitate II*, 11, tłum. z łac. M. Frankowska-Terlecka (msp.).

¹⁷ E. R. Curtius, dz. cyt., 120.

¹⁸ „Dlatego więc porzuciłam najtajniejsze i najwyższe zakątki królestwa niebios i zesłam tu na marną i upadłą ziemię, aby podzielić się z tobą (...) moją skargą na bezbożne występki ludzi”. Alain z Lille, *De planctu Naturae*, tłum. z łac. K. Krauze-Błachowicz (msp.).

jest zasadą i miarą porządku moralnego, którego naruszanie szczególnie piętnował Alain mając na uwadze niedoskonałość moralną w swoich czasach¹⁹.

Moralne życie człowieka jest częścią powszechnego rytmu życia, tak więc łamanie porządku moralnego wprowadza zamęt w porządek naturalny. Łamanie zaś tego porządku przez niewłaściwe stosunki seksualne, które nie prowadzą do przekazywania życia może doprowadzić do zagłady człowieka, a w konsekwencji zagłady świata podksiężycowego, który bez człowieka nie może istnieć²⁰.

Natura w *De planctu* przedstawia się sama jako uczennica Boża, której siła jest znikoma wobec najwyższej potęgi Boga, lecz „nad ludzką mocą niezrównanie góruje”. W porównaniu z Naturą u Bernarda w *De planctu* Natura pozostając siłą pośredniczącą między Bogiem a człowiekiem, pokornie podporządkowuje się Bogu podkreślając swoją słabość wobec Jego wszechmocy. Natura świadoma jest tego, że działanie jej ograniczone jest tylko do ziemskiego porządku. U Alaina pojawiają się dodatkowo akcenty systematycznego i racjonalnego podejścia do Natury, co szczególnie jest widoczne w przeciwstawieniu Natury wobec teologii²¹. Upersonifikowana postać Natury opisana jest w *De planctu* jaśniej niż u Bernarda, gdzie jest ona jedną z istot pośredniczących między Bogiem a ludźmi. U Alaina poza tym rozdzielenie teologii i Natury umożliwia potraktowanie tej ostatniej jako obszaru rzeczywistości, który poddany jest właściwej sobie prawidłowości, czyli rządzi się swoimi prawami²².

Trzeba jednak pamiętać, że Natura jest stworzona i zakłada dla swojej aktywności boską aktywność. Określa ona siebie jako *pro-dea*, której powierzone zostało nieustanne odnawianie stworzonego świata. W kontekście owej zależności od Boga należy też rozumieć wielki

¹⁹ A. Speer, art. cyt., 118. Według J. J. Sheridana *De planctu* można odczytywać jako rodzaj satyry na otaczający świat, w której Alain chciał wykazać swój kunszt w prozie i wierszu. J. J. Sheridan, dz. cyt., 47.

²⁰ *De planctu* w swoich czasach postrzegane było głównie jako pismo zwalczające niewłaściwe stosunki seksualne. J. Köhler, art. cyt., 66.

²¹ „Zgodnie ze świadectwem wiernej teologii, człowiek rodzi się z mojego działania, odradza się z mocy Boga.”; „Ja kształtuję wiarę na podstawie rozumu, teologia rozum na podstawie wiary. Ja poznaję by wierzyć, ona wierzy by poznawać. (...) Ja ledwo widzę to co widoczne, ona w swe lustro chwyta to co niepojmowalne”, cyt. za J. Köhler, art. cyt., 66.

²² A. Speer, art. cyt., 115.

hymn na cześć Natury wygłoszony przez Alaina: „O córo Boga, matko stworzenia, węźle wszechświata, stałości łączniczko, klejnocie tej ziemi, zwierciadło śmiertelnych, światłości świata, pokoju, miłości, cnoto, władczyni mocy, porządku, prawo, celu, sposobie, przewodniczko, początku, blasku, piękności, formo i zasado wszechświata”²³.

Według A. Speera nie można jednak pojmować Natury tylko przez jej negatywne określenie wobec Stwórcy. Jego zdaniem autonomia Natury – poza uznaniem Boga za *prima causa* – wydaje się nie dopuszczać daleko idącej interwencji Boga w jej obszar działania²⁴.

Podsumowując, można za J. Köhlerem odnaleźć w *De planctu* trzy znaczenia Natury, przy czym pierwsze z nich jest najważniejsze i najlepiej opracowane²⁵:

1. Natura jako zastępczyni Boga.
2. Natura jako całość rzeczy stworzonych.
3. Natura jako istota rzeczy.

W porównaniu zaś pojęcia Natury u Bernarda i Alaina trzeba zauważyć, iż:

a) u Bernarda ma ona charakter bardziej kosmogoniczny, a u Alaina moralny,

b) u Alaina następuje marginalizacja pojęcia Natury, nie ma ona wyraźnego związku z makrokosmosem, nadzoruje tylko prządek stworzony, podczas gdy u Bernarda to na jej prośbę następuje powstanie świata, ona jest łącznikiem między miko- i makrokosmosem, aktywnie uczestniczy w stworzeniu człowieka,

c) Alain poddaje Naturę procesowi racjonalizacji, ograniczając jej funkcję jako istoty pośredniczącej między Bogiem a człowiekiem i próbując określić ją jako obszar działania pewnych praw,

d) u Alaina wyraźniejsze są elementy tradycji chrześcijańskiej, podczas gdy Bernard redukuje je do niezbędnego minimum.

Drugi literacki utwór Alaina *Anticlaudianus* należał do najczęściej czytanych ksiąg w XIII, XIV i jeszcze XV wieku, wielokrotnie go objaśniano, komentowano i opracowywano wersje w języku ludowym²⁶. Poemat ten pomyślany jest jako wielka encyklopedia

²³ Alain z Lille, dz. cyt.

²⁴ A. Speer, art. cyt., 112.

²⁵ J. Köhler, art. cyt., 60-61.

²⁶ A. Speer, art. cyt., 108.

ówczesnej wiedzy świeckiej i teologicznej²⁷. W centrum zagadnień poruszanych przez Alaina leży opis Natury i podjęta przez nią próba stworzenia nowego człowieka. Początek poematu zawiera samooskarżającą mowę Natury. W coraz to innych słowach uznaje się Natura winną tego, iż między jej stworzeniami nie znajduje się żadne, które byłoby szczęśliwe pod każdym względem. Przeciwnie, każde stworzenie skarży się na nią. W końcu Natura uznaje, iż zbłądziła w całej pełni, tak że ten błąd stał się chroniczną chorobą, która spowodowała wszelki występki, braki i niedoskonałości²⁸. Na czym polegają owe błędy Natury? Choć użyty język nasuwa moralne znaczenie błędu, to jednak całość fabuły wskazuje inne rozumienie: Natura zbłądziła w tym, iż dotąd żadnego człowieka nie obdarzyła tak doskonale, żeby mógł on oprzeć się występkom²⁹. W przeciwieństwie do *De planctu*, które widzi główną przyczynę niedoskonałości człowieka w cudzołóstwie Wenus z Antigeniusem, w *Anticlaudiane* przyczyna zepsucia natury ludzkiej leży raczej w niedoskonałym dziele Natury³⁰. Jednakże Alain nie próbuje wskazać na powód wymknięcia się człowieka z porządku Natury, ani też nie precyzuje na czym polega pierwotna wina Natury. Brakuje w *Anticlaudiane* wskazówek do tego, by interpretować pierwszą winę paralelnie do historii zawartej w Piśmie Świętym. Alain pragnie raczej określić związki Natury i człowieka, które pochodzą z faktycznej ziemskiej rzeczywistości i z tego punktu widzenia pragnie wypowiadać się o świecie i człowieku. Takie podejście zdaniem A. Speera wydaje się eliminować podejście historyczne na rzecz niehistorycznego, obiektywnego oglądu świata³¹.

Natura w *Anticlaudiane* rozważana jest w perspektywie jej związku z człowiekiem. Poprzez człowieka, a dokładniej mówiąc przez jego niedoskonałość poznaje Natura swą własną niedoskonałość. Także przewyżczenie błędów i słabości Natury – centralny punkt *Anticlaudiana*, musi dokonać się przez człowieka. Natura

²⁷ F. Überweg, dz. cyt., 247.

²⁸ Alain z Lille, *Anticlaudianus*, I 219-224 (63), wyd. E. Bossuat, Paris 1955, cyt. za A. Speer, art. cyt. 117. Wszystkie następne odnośniki do *Anticlaudiana* będą pochodzić z tego źródła.

²⁹ Alain z Lille, *Anticlaudianus*, I 258-65 (64nn); V 202-211 (129); VI 315-329 (150), cyt. za A. Speer, art. cyt. 117. V 202-211 (129); VI 315-329 (150).

³⁰ A. Speer, art. cyt., 115-116.

³¹ Tamże, 117.

planuje w swej mowie na zgromadzeniu cnót stworzenie doskonałego człowieka (*divinus homo*)³². Choć pobrzmiewa tu chrześcijański motyw zbawcy, to przez człowieka doskonałego nie pojmuje Alain Chrystusa, lecz człowieka stworzonego przez Naturę z pomocą cnót i sztuk, który nie miałby jakiejś formy indywidualnej, lecz byłby to raczej archetyp człowieka³³. Dusza jednak owego człowieka musi być stworzona przez Boga i dlatego jedna z cnót na polecenie Natury i całego zgromadzenia cnót podejmuje się odbycia podróży do Boga, aby prosić Go o stworzenie duszy. Rzeczą znamieną jest fakt, że to sztuki budują pojazd, który ma dowieźć wysłanniczkę do Boga, co wskazuje na wielką rolę przypisywaną przez Alaina nauce. W zakończeniu *Anticlaudianiana* opisana zostaje wielka psychomachia cnót i grzechów, z której nowy człowiek wychodzi zwycięsko i zakłada złoty wiek³⁴.

W *Anticlaudianie* wyraźniej niż w *De planctu* uchwycił Alain motyw człowieka jako mikrokosmosu. Natura stwierdza jasno, że zbudowała ludzką naturę na wzór *mundana machina*. Jak lustrzane odbicia odpowiadają sobie cztery elementy świata i cztery połączenia (*complexiones*) ludzkiego ciała³⁵. Alain przydziela Naturze ważną funkcję: nie jest ona tylko stworzonym bytem, który pochodzi od Boga i czeka jedynie na Jego polecenia. Ona sama jest aktywną siłą, to ona właśnie uruchamia na swój sposób i w granicach swej władzy plan stworzenia nowego człowieka. Jest ona *causa secunda operans* i to nie tylko jako *genitrix*, jako *regula mundi* lecz jako pobudzająca przyczyna, która może wpływać na Stwórcę³⁶.

Zdaniem J. Huizingi poetycka fantazja przekroczyła w *Anticlaudianie* miarę, do czego w teologicznym systemie, który przecież pozostaje podstawą rozważań Alaina nie może być miejsca, i do czego nie upoważniała także neoplatońska koncepcja świata. Na takie stwierdzenie można odpowiedzieć, iż *Aniclaudianus* jest przede wszystkim teologiczną i filozoficzną poezją, a tym samym nie można go mierzyć miarą jakiegось systemu. Jest to raczej eksperyment

³² Alain z Lille, *Anticlaudianus* I, 235-42 (64).

³³ Tamże, VI 331-4 (150).

³⁴ Tamże, IX 384-390 (196).

³⁵ A. Speer, art. cyt., 121-122.

³⁶ W. Kölmel, art. cyt., 55-56.

czy też próba ujęcia w poetyckiej formie (*per integumentum*) zagadnienia natury.

3.2. POJĘCIE NATURY W DZIELACH SYSTEMATYCZNYCH

Odmienne podejście do tego zagadnienia prezentuje Alain w swych systematycznych dziełach: *Regulae theologiae, Quoniam homines, Distinctiones distinctionum theologialium*. Według A. Speera, Alain postępuje tu konsekwentnie za wypracowanym w chartryjskiej filozofii natury postulatem metodologicznym, wyjaśniania świata *secundum physicam* i czyni punktem wyjścia swego namysłu dany w doświadczeniu świat, co prowadzi niekiedy do zderzenia między naturalnym a chrześcijańskim rozumieniem świata³⁷. Próbę zbliżenia się do wyjaśnienia przebiegu stworzenia na drodze filozoficznej i przyrodoznawczo-naukowej można odnaleźć choćby u Teodoryka z Chartres, który świadomie i całkowicie rezygnuje z alegorycznego i moralnego wykładu i pragnie w pierwszym rzędzie wyjaśnić świat według przyczyn naturalnych. Z kolei Wilhelm z Conches wytycza nową drogę obok dotychczasowych wyjaśnień teologicznych świata, uznając, iż Bóg dał każdej rzeczy jej naturę tzn. pozwolił działać naturze w rzeczach. Tak więc Bóg nie interweniuje w świat nieustannie poprzez jakieś akty *ad hoc*, lecz Jego uprzednia wola włączyła w proces stworzenia naturę jako twórczą zasadę³⁸.

Istniał także w myśli chrześcijańskiej nurt odrzucający próby wyjaśnienia świata w oparciu o filozoficzne zasady odkryte przez starożytnych a nie uwzględniające prawd płynących z Objawienia. Tłumaczenie świata stworzonego dokonywane przez tak znakomitych i uznawanych autorów, którzy cieszyli się wielkim autorytetem jak Izydor z Sewilli, Beda czy Hraban Maur, i którzy znali elementy antycznej filozofii natury pozostawało w pierwszym rzędzie teologiczną egzegezą i nie dawało poparcia dla prób innego podejścia do problemu przebiegu stworzenia. Cechą charakterystyczną tego podejścia było silne podkreślanie twierdzenia o bezpośrednim stworzeniu świata z nicości. Immanentne światu zasady, jakie znajdują się u Platona czy Arystotelesa nie miały w tej koncepcji racji bytu³⁹.

³⁷ A. Speer, art. cyt., 118.

³⁸ W. Kölmel, art. cyt., 51-52.

³⁹ Tamże, 48.

Inni autorzy reprezentujący takie podejście odrzucali w ogóle istnienie zasad, które mogłyby ich zdaniem podważać wszechmoc Stwórcy i sugerować odwieczne istnienie świata. Źródłem odrzucenia zasad w tłumaczeniu świata był komentarz Ambrożego, w którym podaje on różne błędy filozofów rozprawiających o świecie, a w tym błąd uznawania wielości zasad⁴⁰. Według Remigiusza z Auxerre (zm. 908) już początek *Genesis* odrzuca wielkie błędy filozofów⁴¹, podobnie wypowiada się Petrus Comestor (zm. 1178)⁴² czy inny współczesny Alaina Ernard z Bonneval (zm. 1156)⁴³.

Alain jednak pragnie podejść do problemu natury nie odwołując się do twierdzeń teologicznych, ani nie tłumacząc wszystkiego, co się dzieje w świecie działaniem Boga. Stara się on wyodrębnić rzeczywistość kryjącą się pod pojęciem natury jako obszar względnie autonomiczny, który ma swe wewnętrzne zasady działania.

Aktywność natury można w odróżnieniu od aktywności Stwórcy określić mianem *procreare*. Natura wydaje na świat nowe rzeczy i działa w nich. Istota aktywności natury opiera się na arystotele-

⁴⁰ „Byleby tylko nie przyjmować opinii ludzi, którzy sądzą, że trzy zasady tworzą wszystko, Bóg, wzór i materia, jak Platon i jego uczniowie; i przyjmują oni, że one są niezniszczalne, niestworzone i bez początku: Bóg nie jest stwórcą materii (...); przyznają także, że świat jest niezniszczalny, nie stworzony ani nie uczyniony (...)”. Ambroży, *Haexameron* I, 1, PL 14, 133A, cyt. za W. Kölmel, art. cyt., 48.

⁴¹ „Na początku tego pisma zostali odrzuceni filozofowie, którzy mówili o odwiecznym stworzeniu świata, jak Platon, który mówił, że są trzy zasady, Bóg oczywiście, wzór i materia, i że Bóg nie jako autor stworzył wszystko z niczego, lecz jak rzemieślnikowi w stworzeniu rzeczy służyła Mu pomoc materii”. Remigiusz z Auxerre, *Commentarius in Genesis*, c. I, PL 131, 53-9, cyt. za W. Kölmel, art. cyt., 48.

⁴² „Gdy zaś powiedział Mojżesz – stworzył, odrzucił trzy błędy Platona, Arystotelesa i Epikura. Platon mówił, że trzy były rzeczy od zawsze, mianowicie Bóg, idee i *ile*, i na początku czasu, z *ile* został uczyniony świat. Arystoteles mówił, że są dwie rzeczy wieczne, świat i twórca, świat który z dwóch zasad, mianowicie materii i formy, uczyniony został bez początku i działa bez końca. Epikur mówił, że są dwie rzeczy wieczne, próżnia i atomy: i na początku natura pewnych atomów połączyła się w ziemię, innych w wodę, powietrze i ogień. Mojżesz objawił zaś, że tylko Bóg jest wieczny i świat jest stworzony bez uprzedniej materii”. Petrus Comestor, *Historia scholastica, Historia libri Genesis*, c. I, PL 198, 1055nn, cyt. za W. Kölmel, art. cyt., 48.

⁴³ „Nic u Boga nie było zmieszanego, nic bezkształtnego w tej pradawności, ponieważ materia rzeczy, skoro została uczyniona, zaraz została uformowana w odpowiednie sobie formy. Cokolwiek o wieczności świata, o hyle lub ideach, lub o duszy świata, którą nazywają *noys*, sądzą filozofowie, wiele zasad wprowadzający, pierwszy rozdział *Genesis* odrzuca to i usuwa, mówiąc, że jest jedna zasada poprzedzająca każde stworzenie, mianowicie Bóg, w którym niczym innym nie jest opatrność, czy mądrość, rozum czy porządek, życie, forma, czy materia jak Nim samym (...)”. Ernard z Bonneval, *Haexameron*, PL 189, 1515 A, cyt. za W. Kölmel, art. cyt., 48.

sowskiej zasadzie przekazanej przez Boecjusza, iż „podobne staje się z podobnego”. Natura może więc stworzyć coś nowego tylko w obrębie istniejącego porządku przyczynowego⁴⁴. Ów porządek przyczyn niższych (*causae inferiores*), które w przeciwieństwie do przyczyn wyższych, wiecznych (*causae superiores*) są czasowe i zmienne tworzy porządek natury (*cursus naturae*). Według tego porządku działa nie tylko natura, ale i Bóg, nie będąc jednak związany przez przyczyny niższe⁴⁵. Jeśli Bóg chciałby przełamać porządek natury, to musi to uczynić na poziomie przyczyn wyższych, które istnieją tylko w Nim i sięgają poza prawa natury. Przykładem takiej sytuacji jest stworzenie kobiety z żebra Adama czy biblijny mówiący osioł Balaama. Bóg bowiem, choć oparł porządek rzeczy naturalnych na wpisanych w nich prawach, to jednak zachował sobie możliwość wyprowadzić z rzeczy coś innego niż pozwala na to jej natura, czym jednak nie ujarzmia praw natury. Natura posiada relatywną autonomię, a ewentualne interwencje Boga w porządek natury ograniczone są przez to, iż Bóg nie może tak dalece zmienić natury, żeby coś zarazem było białe i czarne lub zarazem istniało i nie istniało⁴⁶.

W *Distinctiones* wyróżnia Alain jedenaście znaczeń pojęcia natury⁴⁷:

1. Naturą jest to, co w jakiś sposób może być pojęte⁴⁸.
2. Naturą jest to, co może działać lub doznawać⁴⁹.

⁴⁴ „Mówi się, że natura rodzi coś z czegoś innego bez stwarzania, gdyż rodzi podobne z podobnego”, cyt. za M. Th. d’Alaverny, *Allain de Lille. Textes in édites avec une introduction sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1965, w: A. Speer, art. cyt., 113.

⁴⁵ Allain z Lille, *Quoniam homines*, wyd. P. Glorieux, *La Somme „Quoniam homines” d’Allain de Lille*, Paris 1954, lib. II tract 2, 155 (296), cyt. za A. Speer, art. cyt., 113.

⁴⁶ Allain z Lille, *Regulae theologiae*, wyd. N. M. Häring, Paris 1982, LVIII, 3 (168), cyt. za A. Speer, art. cyt., 114.

⁴⁷ Alain z Lille, *Distinctiones*, PL 210, 871 A-D.

⁴⁸ „Natura brana jest czasem tak szeroko, że wszystko to, co w jakiś sposób może być poznane, nazywa się naturą; stąd Boecjusz: «Naturą jest cokolwiek, co w jakiś sposób może być poznane». Według tego stwierdzenia i hyle i Bóg może być nazwane naturą; ponieważ, choć hyle dokładnie nie może być ujęta przez intelekt, lecz jednak przez zaprzeczenie formy, w jakiś sposób jest pojmowana. Podobnie boska forma, chociaż jest pojmowana tylko przez zaprzeczenie materii, jednak w pewien sposób intelektem jest pojmowana”. Tamże.

⁴⁹ „Czasem bierze się naturę przez odniesienie tylko do substancji, stąd Boecjusz: «Naturą jest cokolwiek może działać lub doznawać»; i według tego Bóg może być nazwany naturą, ponieważ sam jest przyczyną sprawczą świata”. Tamże.

3. Naturą jest to, co jest zasadą ruchu przez siebie, a nie przez przypadłość⁵⁰.
4. Naturą jest to, co stanowi różnicę gatunkową⁵¹.
5. Naturą jest byt substancjalny⁵².
6. Naturą jest narodzenie⁵³.
7. Naturą jest związek⁵⁴.
8. Naturą jest wrodzona wada⁵⁵.
9. Naturą jest naturalna namiętność⁵⁶.
10. Naturą jest rozum naturalny⁵⁷.
11. Naturą jest zdolność rzeczy do rodzenia podobnego z podobnego⁵⁸.

Odnosząc te rozróżnienia do dzieł poetyckich Alaina A. Speer stwierdza, iż upersonifikowana Natura z *De planctu* i *Anticlaudianiana* jest ucieleśnieniem tych właściwości⁵⁹.

Encyklopedyczne wyliczenie różnych pojęć natury pozwala odślonić nowy poziom rozważań, na którym w szczególny sposób wyłania się problem spójności pojęcia natury, mianowicie poziom nauki. Ujawnienie się tego poziomu nie jest przypadkowe, gdyż Ala-

⁵⁰ „Ogranicza się jednak nazwę «natura» do substancji cielesnej, stąd Boecjusz: «Natura jest zasadą ruchu przez siebie, a nie przez przypadłości»; to bowiem tylko odnosi się do substancji cielesnej, że jest zasadą ruchu przez się, to jest zasadniczo i porusza się sama przez się”. Tamże.

⁵¹ „Ogranicza się także do różnicy substancjalnej i właściwej, która przychodząc do rodzaju tworzy gatunek (...) stąd Boecjusz: «Natura jest przekształcającą różnicą specyficzną»”. Tamże.

⁵² „Mówi się, że jest substancjalną rzeczą, przez którą rzecz rodzi się, to jest zaczyna swój byt (...)”. Tamże.

⁵³ „Mówi się, że jest narodzeniem, stąd mówi się, że anioł z natury miał zgrzeszyć, to jest od narodzin miał wolność wyboru działać dobrze lub źle”. Tamże.

⁵⁴ „Mówi się, że jest związkiem, stąd rzecz materialna przyjmuje różnice różnych natur, to jest związków”. Tamże.

⁵⁵ „Mówi się, że jest wrodzoną wadą wobec natury, stąd na prawie zwyczajmu mówi się druga natura, i mówi się, że człowiek umiera z natury, to jest z wrodzonej wady wobec natury.” Tamże.

⁵⁶ „Nazywa się naturalną namiętnością, stąd lekarz mówi, że jest walka między chorobami i naturą, to jest naturalna namiętność”. Tamże.

⁵⁷ „Nazywa się rozumem naturalnym, stąd Apostoł mówi, że «ludy, które nie mają prawa, w sposób naturalny czynią to, co zgodne z prawem, to jest naturalnym instynktem rozumu»”. Tamże.

⁵⁸ „Nazywa się mocą nadaną rzeczom naturalnym, stąd mówi się, że coś staje się według natury; stąd Hilary mówi, «to, że Stwórca stał się stworzeniem, nie jest porządkiem natury, lecz wyjątkiem mocy»”. Tamże.

⁵⁹ A. Speer, art. cyt., 125.

in pojmował swoje dzieło jako naukową propedeutykę. W tym kontekście właśnie pojawia się problem spójności pojęcia natury i określenia istotnej treści tego pojęcia. Dwie sprawy wysuwają się tu na czoło. Po pierwsze, wykazanie, iż istnieje pewien obszar rzeczywistości przedmiotowej, naturalnej, który jako taki może być objęty pojęciem natury, i że dostępny jest filozoficznemu, racjonalnemu badaniu. Po drugie, wielorakie określenia natury wskazują na problem jedności *philosophia naturalis* ze względu na pojawiający się trend do fragmentaryzacji jej obszaru. Filozofia natury zajmująca się światem przyrodzonym⁶⁰ bada go tylko na podstawie możliwości ludzkiego rozumu. W piśmie przekazanym jako *Hierarchia Alani* znajduje się ściśle przyporządkowanie *philosophia naturalis* do ziemskiej rzeczywistości, przy czym jako cecha specyficzna różnicująca filozofię natury wymieniony jest jej charakter doświadczalny⁶¹.

4. AUTONOMIA PORZĄDKU NATURY

Ogólnie można stwierdzić, iż różne określenia natury podane przez Alaina prowadzą w konsekwencji do rozwinięcia pojęcia natury oraz do ściślejszego wyodrębnienia obszaru rzeczywistości odpowiadającego takiemu pojęciu. Obszar ten może być badany jako swoista całość bez odwoływania się do przyczyn nadprzyrodzonych⁶².

Podsumowując, można stwierdzić, iż dzieło Alaina w znacznym stopniu stanowi próbę ujęcia problemu natury w sposób z jednej strony opierający się na ujęciach tradycyjnych, a z drugiej strony modyfikujący je. Alain streszcza bowiem w swym dziele wyniki rozważań wcześniejszych autorów zajmujących się problemem natury, a zarazem rozwija je dalej wprowadzając choćby wątki arystotelesowskie, co czyni jaśniejszym szybką recepcje arystotelizmu w XII wieku⁶³.

Alain rozważa problem natury zarówno w sposób systematyczny jak i poetycki za pomocą *integumentum*. Przy czym treści przekazane *per integumentum* nie są sprzeczne z ujęciem systematycznym,

⁶⁰ Alain z Lille, *Quoniam homines*, lib. I, 2 (121).

⁶¹ A. Speer, art. cyt., 127.

⁶² Tamże, 128.

⁶³ F. Überweg, dz. cyt., 247.

ale domagają się właściwej interpretacji, aby odnaleźć treść, która nie odbiega istotnie od ujęć filozoficznych. Odpowiadając jednak na problem, dlaczego w ogóle Alain użył formy poetyckiej dla wyrażenia treści filozoficznych, to pomijając odniesienie do tradycji, która mieściła w sobie takie podejścia, ani nie biorąc pod uwagę osobistego temperamentu Alaina można powiedzieć, że jego twórczość literacka stoi na miejscu dopiero co kształtującej się syntezy filozoficznej, która była możliwa do osiągnięcia dopiero przez nadchodzącą generację średniowiecznych myślicieli w horyzoncie rozwiniętej metafizyki. Jako przykład takiej syntezy może służyć system św. Tomasza, w którym elementy pojęcia natury – połączone u Alaina tylko encyklopedycznie – zostały połączone na drodze spekulatywnej⁶⁴.

Jednak już twórczość systematyczna Alaina odznaczająca się ścisłością logiczną i językową pozwala stwierdzić, iż nie musiał się on już więcej posługiwać spornym *integumentum*, aby wyjaśnić właściwości świata⁶⁵.

Patrząc na pojęcie natury u Alaina z perspektywy chartryjskiej filozofii natury można powiedzieć, iż Alain pogłębia tę tradycję i poddaje ją dalszemu procesowi racjonalizacji. Główną cechą jego podejścia jest próba tłumaczenia rzeczywistości *naturaliter* pomijając porządek nadprzyrodzony, co prowadzi do wyodrębnienia swobodnego obszaru rzeczywistości. Pojęcie natury określa wtedy ten teren jako relatywnie niezależny od Boga, rządzący się swoimi wewnętrznymi prawami. Natura staje się *causa secunda* działającą samodzielnie zgodnie z porządkiem stworzenia.

DIE RATIONALISIERUNG DEN NATURBEGRIFF IN DEN SCHRIFTEN VON ALAIN DE LILLE

Zusammenfassung

Das Ziel dieses Aufsatzes ist die Darstellung den Prozess von Rationalisierung des Naturbegriffes in den Schriften von Alain de Lille. Er war ein der entscheidenden Vertreter des christlichen Platonismus im Mittelalter und ein der größten Theologen und Gelehrten des 12. Jahrhunderts, daher *doctor universalis* genannt.

⁶⁴ A. Speer, art. cyt., 128.

⁶⁵ Tamże, 115.

Die Hauptteile des Aufsatzes sind allgemeine Charakteristik der Philosophie von Alain, das geistige Klima im XII. Jahrhundert und die Analyse vom Naturbegriff in den schriftstellerischen und systematischen Werken von Alain.

Alain beschreibt die Natur als das relativ vom Gott unabhängige Gebiet, das seine inneren Gesetze regiert. Die Natur wird also *causa secunda*, die selbstständig und gemäß der Weltordnung wirkt. Aus der Perspektive der Naturphilosophie der Schule von Chartres kann man sagen, denn Alain ertieft diese Tradition und übergibt sie einem weitläufigerem Prozess der Rationalisierung.