

MIECZYŚLAW BOCZAR

PROBLEMATYKA KOSMOLOGICZNA
W ALBERTA WIELKIEGO *KOMENTARZU DO SENTENCJI*

„(...) *sic est exponendum principium Geneseos, ut a Philosophis irrisa non projiciatur*”.

Albert Wielki, *Commentarius in II Sententiarum*, d. 14, A, a. 1.

Pośród myślicieli XIII w. na szczególną uwagę zasługuje Albert z Lauingen, zwany Wielkim¹, który jako jeden z pierwszych na łacińskim Zachodzie dostrzegł wagę filozofii arabskiej oraz bardziej niż ktokolwiek w owym czasie przyczynił się do objaśnienia poglądów Arystotelesa i przybliżenia ich ówczesnym środowiskom intelektualnym. Choć miał świadomość, że wiara dostarcza innego sposobu poznania niż ludzkie rozumowanie, to jednak starał się także w zagadnieniach teologicznych jak najpełniej korzystać z wiedzy filozoficznej i naukowej. Otwarty doktrynalnie nie wahał się sięgać do nowych źródeł filozoficznych mimo zapisu w konstytucjach dominikańskich z 1228 r., zabraniającego zakonnikom studiowania ksiąg autorów niechrześcijańskich i filozofów bez specjalnego zezwolenia i poza kontrolą władz zwierzchnich². Jeszcze w 1250 r. w ostrych słowach żalił się na członków własnego zakonu, którzy z niechęcią przyjmowali wprowadzenie filozofii Arystotelesa do nauki chrześcijańskiej: „Pewni ludzie, ponieważ nic nie wiedzą, chcieliby wszelkimi sposobami zwalczać posługiwanie się filozofią; dotyczy to zwłaszcza dominikanów, którzy gdy nikt im się nie sprzeciwia, bluźnią przeciwko temu, czego

¹ Alberta nazywano też: Albertus Coloniensis, Albertus Teutonicus, Albertus de Alemania, Doctor universalis, Doctor expertus; sam siebie określa on jako: Frater Albertus de Lauing. Zob. A. Layer: *Namen und Ehrennamen Alberts des Grossen*, w: *Albert von Lauingen. 700 Jahre. Albertus Magnus*. Lauingen 1980, s. 41-43.

² Zob. J. A. Weisheipl: *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*. Poznań 1985, s. 59-60.

nie znają”³. W czasie prawie dwudziestoletniej systematycznej pracy badawczej (od 1249 r. do 1269/1270) sparafrazował i objaśnił niemal wszystkie pisma Arystotelesa, ceniąc sobie zwłaszcza jego dzieła przyrodnicze. Do parafrazowania *Fizyki* Albert przystąpił około 1251 r., a więc już podczas pobytu w Kolonii, gdzie formalnie nie obowiązywał – odnoszący się do społeczności uniwersyteckiej w Paryżu – kościelny zakaz czytania i komentowania perypatetyckich pism przyrodniczych oraz *Metafizyki*⁴.

Chociaż nie włączył do swej wizji świata wszystkich koncepcji kosmologicznych Filozofa, jako że bliskie mu były również pewne aspekty myśli neoplatonickiej, to jednak zasadniczo stał się arystotelikiem, a bywa uważany za właściwego twórcę arystotelizmu chrześcijańskiego⁵. Kiedy więc dostrzegał, iż jakieś twierdzenie Stagiryty z zakresu filozofii przyrody pozostaje w sprzeczności z chrześcijańską tradycją kosmologiczną, wówczas na ogół nie wątpił, że to właśnie owa tradycja jest w błędzie. Tę postawę wyrażał już w powstałym w Paryżu komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda, gdzie powiada, iż w razie niezgodnych poglądów co do spraw wiary i obyczajów należy bardziej wierzyć Augustynowi niż filozofom, w zakresie medycyny – Hipokratesowi i Galenowi, natomiast „*si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis*”⁶.

Zarówno ów *Komentarz do Sentencji*, jak i dzieło zatytułowane: *Summa de creaturis*, ukazują intelektualną dojrzałość Alberta oraz dobrą znajomość dostępnych wówczas przekładów filozoficznych pism greckich i arabskich. *Summa o stworzeniach* jest pracą wcześniejszą (powstała ok. 1241-1242 r.), której główną część poświęconą „*czterem rzeczom współwiekuistym*” (*de quattuor coaequaevis*), można by traktować jako pewien zarys komentarza do dystynkcji 12-15 w drugiej księdze *Sentencji*, gdzie Lombard omawiał biblijne dzieło sześciu dni stworzenia świata. Właściwy komentarz do *Sentencji* Albert zaczął pisać zapewne w latach 1243-

³ *Super Dionysii Epistulas. Epistula septima*. Ed. P. Simon. W: *Alberti Magni Opera omnia*, t. 37, p. II. Münster West. 1978, s. 504, w. 28-32: „...quidam, quia nesciunt, omnibus modis velint impugnare usum philisophiae, et maxime in praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, tamquam bruta animalia blasphemantes in his quae ignorant”. Por. M. Kurdziałek: *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował „De Trinitate” i „De hebdomadibus” Boecjusza?*, w: tegoż, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 171.

⁴ Por. J. A. Weisheipl: *Albert the Great and Medieval Culture*. „The Thomist”, 44 (1980), s. 481-501.

⁵ M. Grabmann: *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*, w: tegoż, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Bd II. München 1936, s. 346: „Albert ist der Schöpfer des christlichen Aristotelismus, der freilich durch seinen Schüler Thomas von Aquin erst die volle Ausgestaltung und Bewährung erfahren sollte”.

⁶ Albert Wielki: *In II Sententiarum*, d. 13, C, a. 2, w: *B. Alberti Magni Opera omnia*. Ed. A. Borgnet, vol. 27, Paris 1894, s. 247 (dalej cyt. jako: *Sent.* z podaniem kolejno numerów księgi, dystynkcji i artykułu oraz strony tego wydania). Por. M. Kurdziałek: *Wielkość św. Alberta z Lauingen, zwanego także Albertem Wielkim*, w: tegoż *Średniowiecze ...*, wyd. cyt., s. 204.

-1244, a poprawioną wersję ukończył w 1246 roku. Należy jednak podkreślić, że w obydwu tych pismach zawarł on podobne przemyślenia, co umożliwia całościowe przedstawienie głoszonych przezeń w Paryżu poglądów na temat kreacji wszechświata⁷.

Wielość i zakres wykorzystanych przez Alberta źródeł wskazuje na duże jego odczytanie w świeżo przełożonej literaturze filozoficznej oraz na wszechstronność zainteresowań naukowych. I tak dla przykładu, przy poruszaniu tematyki heksameralnej – poza różnymi dziełami Arystotelesa – cytuje pseudo-arystotelesowską *Księgę o przyczynach i Almagest* Ptolemeusza, powołuje się na autorytet Awicenny, Awerroesa, Algazela, Alfarabiego, Albumazara, Alpetragiusa, Al-Battaniego, Alkindiego, Thabita ibn Qurra oraz Mojżesza Majmonidesa.

Rozważając zagadnienie początku wszechświata, Albert nie wątpi, że Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą wszystkich rzeczy, które jako odwieczne idee istnieją w Bożym umyśle *sub unitate*. Po autorytatywnym stwierdzeniu na Soborze Laterańskim IV w 1215 r., że Bóg *stworzył* wszelkie byty z *nicości*, ówcześni myśliciele zastanawiali się, czy sam fakt kreacji może być przedmiotem rozumowego dowodzenia, czy też należy poprzestać na danych wiary chrześcijańskiej. Uczony z Lauingen wyraża przekonanie, iż o *creatio ex nihilo* możemy wiedzieć wyłącznie dzięki przekazowi Objawienia, będącego podstawą wiary. Owo stworzenie jest bowiem wyrazem Bożej woli, która w sposób cudowny, niedostępny ludzkiemu umysłowi, sprawia z nicości coś, co wcześniej nie istniało⁸. A skoro kreacja to powołanie do istnienia bytu z absolutnego niebytu, przeto wymaga ona nieskończonej mocy, którą może posiadać jedynie istota nieskończona. Jest więc oczywiste, iż tylko w mocy Boga leży stwarzanie⁹.

⁷ Por. L. Dewan: *St. Albert, Creation, and the Philosophers*, „Laval théologique et philosophique”, 40 (1984), s. 296-297.

⁸ *Sent.*, II, d. 1, A, a. 6, s. 20: „Dicendum, quod creare est de nihilo aliquid facere, hoc modo quo facere convenit Deo. (...) ita non est actio media inter Deum agentem, et inter creaturam factam: sed facere suum est completa voluntas ad hoc quod res sit quae modo non est, vel ante non fuit: et hoc agere dicit creare”. Tamże, a. 8, s. 22: „Dicendum, quod creatio proprie est opus divinum. Nobis autem videtur mirabile, eo quod non possumus in id, quia non subjacet demonstrationi rationis: et ideo etiam Philosophi non cognoverunt ipsum, nisi forte aliquis ex dictis Prophetarum: sed per demonstrationem nullus umquam investigavit ipsum. Apud aliquos quidem inveniuntur quaedam rationes probabiles: sed non probant sufficienter”. Por. A. Roner, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, Munster 1913, s. 137-138.

⁹ *Sent.*, II, d. 1, A, a. 7, cont n. 2, s. 21: „Inter pure ens, et pure non ens, non est proportio: ergo distantia infinita: ergo virtutis infinitae est educere aliquid de nihilo. Sed nihil est virtutis infinitae, nisi id quod est essentiae infinitae: nihil autem est essentiae infinitae, nisi Deus: ergo non potest creare minimum quid nisi Deus”. Por. Z. Hayes, *The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century, with Special Emphasis on Matthew of Aquasparta*, München 1964, s. 77.

Pod wpływem arystotelizmu Albert wiele uwagi poświęca kwestii, czy świat został stworzony odwiecznie, czy też zaistniał wraz z czasem. W komentarzu do pierwszej dystynkcji księgi II *Sentencji* przedstawia kilka argumentów – znanych mu głównie z rozważań zawartych w dziele Augustyna *O państwie Bożym* (X,31; XII, 15-18) – na rzecz tezy o odwieczności świata i materii. Wszystkie je rzetelnie rozpatruje i wysuwa przeciw nim poważne zastrzeżenia, by w końcu dojść do wniosku, iż także zgodnie z rozumem nic nie jest bardziej prawdopodobne (*probabilius*) niż pogląd, że świat miał początek w czasie, o czym zresztą powiadał już Mojżesz, i tej to wiary należy się trzymać. Wszelkie zaś dowody przemawiające za wiecznością zakładają działanie przyczyn naturalnych, nie uwzględniają natomiast wolności i mądrości Boga, z racji której Jego sprawczość w żadnym razie nie może być porównywana z owymi przyczynami¹⁰.

Zdaniem myśliciela z Lauingen, na początku Bóg stworzył jednocześnie (*simul*) cztery byty współwiekuiste: niebo empirejskie, naturę anielską, materię i czas. Niebo empirejskie jest utworzone z najsubtelniejszej natury świetlistej, a zwane bywa „ognistym” (*igneum*) z racji bijącego odeń blasku; stanowi ono siedzibę aniołów i dusz wszystkich ludzi wybranych. A skoro właściwym stanem dla błogosławionych jest stan niewzruszonego wieczystego spoczynku w chwale, przeto oczywiste, że niebo empirejskie pozostaje nieruchome¹¹. Powołana do istnienia wraz z innymi bytami współwiekuistymi natura anioła – przez filozofów nazywanego „inteligencją” – nie poprzedza stworzenia cielesnego w porządku czasu, lecz jedynie pod względem godności. Stworzony zaś *in principio* czas jest miarą trwania, właściwą każdej podlegającej zmianie naturze. U początku dzieła kreacji świata Bóg stworzył także jedną, prostą materię, która w sześciu kolejnych dniach stopniowo (*successive*) przekształciła się w określone byty jednostkowe. Albertowi więc „nic nie wydaje się bliższe prawdy”, niż pogląd św. Augustyna na temat jednoczesnego stworzenia wszystkiego (*omnia simul*) z nicości przez Boga, ale zarazem czuje się on związany autorytetem Bazylego z Cezarei, Ambrożego z Mediolanu, Jana Damasceńskiego, Bedy Czcigodnego i wielu innych Ojców Kościoła, którzy skłaniali się ku literalnej, heksameralnej wykładni początkowego rozdziału *Księgi Rodzaju*. Toteż w uznaniu, że pierwszeństwo pierwotnej materii wobec kształtujących ją później form wyraża się w porządku natury, a nie czasu,

¹⁰ *Sent.*, II, d. 1, A, a. 3, s. 11-12; tamże, B, a. 10, s. 29: „Absque dubio nihil probabilius etiam secundum rationem est, quam quod mundus inceperit, sicut dixit Moyses, et hoc fide tenendum. Sed hoc impossibile est, quod inceperit per motum et generationem: vel desinat per motum ad aliam formam, vel corruptionem ad aliam materiam: et hoc solum probant illae rationes, quae sunt Aristotelis: unde illae nihil contra fidem concludunt”. Tamże, a. 11, s. 30. Por. A. De Libera: *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990, s. 87-88.

¹¹ *Sent.*, II, d. 2, G, a. 3-4, s. 53-54. *Summa de creaturis*, tr. I, q. 2, a. 1, w: *B. Alberti Magni Opera omnia*. Ed. A. Borgnet, t. 34, Paris 1985, s. 319 (dalej cytowanie według tego wydania, z podaniem kolejno numeru traktatu, kwestii i artykułu oraz stron).

upatruje sposób na rozwiązanie problemu różnic w interpretacji tekstu biblijnego, odkrywanych w pismach Ojców¹².

Wyjaśniając w *Komentarzu do Sentencji* biblijny opis stworzenia świata, Albert odwołuje się do tradycyjnego triadycznego ujęcia dzieła sześciu dni jako: *creatio* (owo „na początku”), *divisio* (pierwsze trzy dni) i *ornatio* (dni pozostałe). Zastanawia się wszelako nad zasadnością takiego właśnie podziału dni historii stworzenia: skoro bowiem zaistniało pięć wyodrębnionych (*distinctarum*) natur, a mianowicie: cztery elementy i kwintesencja, to wydaje się, iż należałoby biblijny przekaz rozpatrywać raczej pod kątem pięciu *distinctiones*, nie zaś trzech – jak to ujmuje tradycja heksameronalna, zwłaszcza że owa materia pierwsza zawierała wprawdzie pomieszane (*confusae*) elementy i kwintesencję, ale bynajmniej ze sobą nie zespolone (*non mixtae*). A jednak autor komentarza do *Sentencji* upatruje rację triadycznej wykładni dzieła sześciu dni stworzenia w odkrywanych przezeń własnościach przysługujących czterem elementom oraz ciału piątemu. Jego zdaniem, kwintesencji przysługuje świetlistość (*luminosum*), natomiast elementy cechuje brak świetlistości – wyrażający się w przejrzystości (*perspicuum*) i cienistości (*tenebrosum*). Należy więc przyjąć, że powoławszy do istnienia niebo i ziemię jednym momentalnym aktem stwórczym, Bóg dokonał pierwszego rozróżnienia (*distinctio*) świetlistej, resp. świecącej, kwintesencji od nieprzeniknionych ciemności. W drugim dniu dzieła stworzenia świata rozdzielił (*distinxit*) On przejrzyste z natury wody te nad sklepieniem niebieskim, które same się poruszają, i te pod sklepieniem, które są poruszane, w trzecim zaś dniu oddzielił przejrzyste wody spod sklepienia od cienistej ziemi. Albert nie wątpi, że ta sama zasada tłumaczy kolejność dzieła zdobienia świata (*ornatio*) w końcowych trzech dniach kosmogonii biblijnej: najpierw zostaje przyozdobione świetliste niebo, następnie – przejrzyste elementy powietrza i wody, a na końcu cienista ziemia¹³.

¹² *Sent.*, II, d. 1, A, a. 1, s. 9; tamże, d. 2, B, a. 1, s. 45; tamże, d. 12, B, a. 1, s. 232-233. Na temat wcześniejszej literatury heksameronalnej – zob. M. Boczar, *Tradycja i novum w wykładni kosmogonii biblijnej na przełomie XII i XIII wieku*, „Edukacja Filozoficzna”, 24 (1997).

¹³ *Sent.*, II, d. 13, A, a. 1, s. 243: „... sunt quaedam proprietates communes in elementis et corpore quinto, et penes illas accipitur. Est igitur luminosum per se, et opacum per se: et movens per se, et motum per se: et movens, et luminosum ab alio. Quod igitur est movens et luminosum per se, est per naturam extremum superius: et illorum distinctio ab invicem est opus primae diei, sicut infra ostendetur: quia nihil aliud puto esse lucem quae distinguitur a tenebris, nisi naturam luminosi moventis a natura opaci moti, hoc est, naturam corporis quinti a natura terrae: hoc igitur facit unam distinctionem. Medium autem habet distinctionem ad utrumque extremorum: secundum enim quod convenit cum luminoso moventi, quia ipsum est perspicuum movens, oportet distinguere ipsum ab extremo superiori: et hoc fit secundo die, quando distinguuntur aquae quae sunt sub firmamento, ab his quae sunt supra firmamentum: et hoc patebit in distinctione sequentis lectionis. Item, convenit cum opaco, quia etiam potest fieri tenebrosum motum: et ideo indiget distinctione tertia quae fit tertio die, quando congregantur aquae quae sub coelo sunt in locum unum, et apparet arida: in aquae enim distinctione, ut dicunt Sancti, intelliguntur alia elementa distingui, ut aer, et ignis”.

Wypowiadając się na temat stworzonej w pierwszym dniu światłości, Albert odrzuca powszechnie przyjmowaną we wcześniejszej egzegezie heksameronalnej koncepcję świecącego obłoku (*nubecula lucida*) w przeświadczeniu, że Ojcowie Kościoła przyjmowali ją pod wpływem widoku obłoków na niebie, rozjaśnionych światłem słonecznym. Skoro zaś wszelkie obłoki powstają z mgielnej pary, a Arystoteles utrzymuje, że ów *vapor* pochodzi z wody lub z ziemi, przeto dla myśliciela z Lauingen oczywiste, iż podzielany także przez Lombarda pogląd o świecącym obłoku jest błędny, gdyż zarówno woda, jak i ziemia nie mogą same świecić¹⁴. Według niego, owa pierwotna światłość oświetlała świat przez trzy pierwsze dni jego historii dzięki obrotom jednego lub wielu rozproszonych światel przenikających materię niebieską, która znajdowała się poniżej nieba empirejskiego; w czwartym dniu zlała się ona w jedno ze światłem ciał niebieskich. Długość każdego z tych dni wyznaczał właśnie jeden obrót owej światłości¹⁵.

Dla wszystkich egzegetów biblijnych szczególnie trudny problem stanowiło objaśnienie zapisu w *Księdze Rodzaju*, że Bóg uczynił sklepienie niebieskie (firmament), które podzieliło wody na nadniebne i na dolne. Zastanawiali się bowiem nad naturą znajdujących się ponad firmamentem wód, czy mają one rzeczywiście coś z elementu wody. Zgodnie z obiegowym w XIII w. ujęciem struktury wszechświata, Albert Wielki przyjmuje, że ponad firmamentem, a poniżej nieba empirejskiego, istnieje obdarzona prostym ruchem jednostajnym dziewiąta sfera niebieska, zwana właśnie niebem wodnistym lub krystalicznym (*caelum aquaeum sive cristallinum*). Toteż na początku swych rozważań przytacza wiele argumentów świadczących o istnieniu tam rzeczywistej wody, które zaczerpnął z autorytatywnych pism Ojców Kościoła: Bazylego z Cezarei i św. Augustyna, a także Bedy Czcigodnego. Sam wspiera je kilkoma racjami z filozofii przyrody, spośród których za szczególnie istotną uważa analogię między mikrokosmosem a makrokosmosem; podobnie bowiem jak w ciele ludzkim wodnisty mózg znajduje się ponad sercem – źródłem życiodajnego ciepła, tak i we wszechświecie jakaś woda powinna utrzymywać się wysoko nad ogrzewającym wszystko słońcem. Z drugiej jednak strony akceptuje on twierdzenia Arystotelesa, iż bytom obdarzonym ruchem okrężnym (tj. sferom nieba) przynależą inne miejsca naturalne niż bytom poruszającym się ruchem prostym (elementom), i że rzeczy z natury ciężkie nie mogą utrzymywać się

¹⁴ *Sent.* II, d. 13, C, a. 2, s. 245: „Non enim videtur verum quod dicit Magister, quod fuerit nubecula lucida: quoniam vapor est duplex, ut dicit Aristoteles, scilicet terrae vel aquae, et omnis nubes est de vapore: ex terra autem et aqua nihil fit per se lucens: ergo nec lux illa fuit nubecula, sicut videtur dicere Magister”. Tamże, s. 248: „... de nubecula, dicendum quod Sancti locuti sunt per similitudinem: quia nubes tenuis elevata in sublime, tacta luce solis recipit candorem”. Zob. *Summa de creaturis*, tr. IV, q. 73, a. 2, s. 749.

¹⁵ *Sent.*, II, 13, C, a. 2, s. 248; tamże, F, a. 3, s. 250: „... quando lux facta est, dicebatur dies una revolutio lucis unius vel plurium”.

nad rzeczami lżejszymi, a to, co zniszczalne winno pozostawać oddzielone od niezniszczalnego. Adwersarzom perypatetyzmu, którzy istnienie wód nad firmamentem skłonni są po prostu uznawać za cud, Albert odpowiada, że już św. Augustyn odrzucał potrzebę odwoływania się do cudownej mocy Boga przy tłumaczeniu dzieła stworzenia natury. Nie zgadza się również z rzecznikami poglądu Bazylego z Cezarei, wedle którego te wody mają funkcję swoistego ochładzacza gwiazd (planet), rozgrzewających się podczas krążenia po swych orbitach, wszak gwiazdy stałe na firmamencie – uznawane przecież za gorące – są położone o wiele bliżej owych wód niż Saturn, określane powszechnie jako bardzo zimny. Nie znajduje u niego uznania żadna z dwóch głównych koncepcji opisujących naturę wód nad firmamentem; i tak, nie mogą one przyjmować postaci krystalicznego lodu, gdyż w bliskości gorejącego ognia nawet kryształ ulega stopieniu, i również z powodu owego gorąca spowodowanego bliskością ognia nie wydaje się możliwe, aby istniały one tam jako delikatna para. Uczony z Lauingen sądzi, że wody ponad stworzonym w drugim dniu sklepieniem niebieskim nie są bynajmniej realnym elementem wody, ale właśnie częścią materii pierwszej, którą w stanie chaotycznym Pismo określa mianem „wód”. W istocie są one świetlistą kwintesencją, tworzywem właściwym dla niezmiennego regionu niebieskiego, a użyta w opisie biblijnym nazwa jest zasadna z racji atrybutu przejrzystości, wspólnego przecież ciału piątemu i elementowi wody. Kiedy zaś powiada się o sferze dziewiątej, iż jest ona niebem wodnistym lub krystalicznym, czyni się tak na zasadzie podobieństwa do takiej subtelnej natury, jak nieuchwytna wzrokiem *aqua vaporalis*, albo do maksymalnie przezroczystego kryształu. I właśnie tego rodzaju wykładnia *Księgi Rodzaju* nie pozwala – zdaniem Alberta – na narażenie się na śmieszność wobec filozofów¹⁶.

Trzeciego dnia Stwórca świata zebrał w jedno zbiorowisko wodę spod firmamentu rozlaną po całej ziemi, nazwał je *morzem*, i wtedy to wyłonił się suchy ląd. Zdaniem Alberta, owo Boże dzieło dobrze objaśnia nauka Arystotelesa, wedle którego wszelkie ciała, a więc także elementy wody i ziemi, dążą do zajęcia właściwego swej naturze miejsca, w którym przechodzą w stan spoczynku. Jak powiada Pismo, w tym samym dniu sucha ziemia wydała rośliny zielone, które były do niej trwale przymocowane swymi korzeniami. Komentator *Sentencji* bez zastrzeżeń przyjmuje tradycyjny pogląd, iż właśnie wówczas została uczyniona wszelka roślinność, w tym również rośliny szkodliwe i trujące. Podziela przy tym powszechną opinię, że żadne stworzenie nie mogło szkodzić człowiekowi przed

¹⁶ *Sent.*, II, d. 14, A, a. 1, s. 256-258. Por. *Summa de creaturis*, tr. 3, q. 12, a. 3, s. 427. O tym, że problem liczby sfer niebieskich i ich roli w układzie wszechświata nie był obojętny zarówno filozofom, jak i teologom, świadczy potępienie przez biskupa Paryża w 1244 r. poglądu, wedle którego Błogosławiona Dziewica i dusze w chwale bynajmniej nie znajdują się wraz z aniołami w niebie empirejskim, ale w niższej sferze dziewiątej, czyli w niebie wodnistym, zwanym też krystalicznym. Zob. E. Grant, *Planets, Stars and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge 1994, s. 376.

grzechem pierwotnym; przytacza zdanie Izydora z Sewilli, że jeśli Adam nie zgrzeszył, to ani ogień by nie parzył, ani ciernie nie kłułyby, ani też ciała nie rozcinałby miecz¹⁷.

Jak już wspomniano, myśliciel z Lauingen przyjmował – zgodnie z triadyczną interpretacją heksameronu – że wraz z czwartym dniem kreacji rozpoczęło się doniosłe dzieło przyozdabiania świata (*ornatio*), które zasadniczo wyrażało się w stworzeniu w uporządkowanym już wcześniej kosmosie różnorodnych bytów widzialnych, posiadających możliwość przemieszczania się z miejsca na miejsce. Tego bowiem dnia Bóg uczynił świecące ciała niebieskie i przyozdobił nimi firmament, w piątym dniu stworzył ozdobę powietrza i wody, w szóstym zaś – ziemi. Komentując dzieło czwartego dnia, Albert przedstawia wątpliwości często podnoszone przez egzegetów biblijnych, czy obdarzone duszą roślinną rośliny zasadnie zalicza się *ad distinctionem* z tej to racji, iż tkwią one korzeniami w ziemi, podczas gdy nieożywione gwiazdy zwykło się włączać do stworzeń przynależnych już *ad ornatum*, mimo że zostały one przytwierdzone do swych orbit i poruszają się tylko wraz z nimi. Wyraża własny pogląd, iż pokrycie się ziemi roślinnością słusznie zostało przypisane dniu trzeciemu, gdyż życie roślin bardziej zależy od natury ziemi, niż od właściwej im mobilnej duszy; co zaś do gwiazd – to wcale nie zostało dowiedzione, czy zawsze pozostają w jednej i tej samej części swej sfery¹⁸. Jego zdaniem, biblijne słowa o umieszczeniu przez Stwórcę świecących ciał niebieskich *in firmamento* zdają się potwierdzać, że w języku Pisma św. nazwa *firmamentum* oznacza cały region niebieski, zawarty między sferą Księżyca a sferą gwiazd stałych. W kwestii tworzywa niebieskiego – autor *Komentarza* nie wątpi, że zgodnie z nauką Arystotelesa jest nim kwintesencja, lecz nie podejmuje się rozstrzygnięcia, czy całość owego regionu jest jednym ciągłym ciałem, czy też raczej jakąś zróżnicowaną wielością, gdyż wymagałoby to szeregu dowodów, które stanowią przedmiot innych badań¹⁹. Wszelako w napisanej w Kolonii po 1250 roku parafrazie arystotelesowskiego traktatu *O niebie*²⁰ utrzymuje, że gwiazdy są godniejszą (*dignior*) częścią swych sfer, a przestrzeń między sąsiednimi sferami,

¹⁷ *Sent.*, II, d. 14, E, a. 10, s. 270.

¹⁸ *Tamże*, a. 9, s. 269: „... dicendum quod planetae et stellae verum est quod non moventur nisi motu alicujus orbis: sed hoc non est probatum, utrum stent in eadem parte orbis semper. /.../ potius est viror quam anima id quo vivunt plantae: et ideo dicit Philosophus, quod habent partem partis animae: quia licet habeant opera vegetabilis, potius habent ea per modum naturae, quam animae”. Por. *Summa de creaturis*, tr. IV, q. 71, a. 2, s. 728.

¹⁹ *Sent.*, II, d. 15, B, a. 3, s. 275-276: „... secundum sacram Scripturam tota natura quinti corporis firmamentum dicitur: apud Phlosophos autem dicitur firmamentum octava sphaera sursum ascendendo. Utrum autem totum sit continuum corpus et unum, vel diversa, et de longiori longitudine et propriori, longum exigit sermonem et multas demonstrationes: et hoc pertinet alii negotio”.

²⁰ Zob. A. De Libera: *Albert le Grand ...*, wyd. cyt., s. 21.

które ze sobą w ogóle się nie stykają, wypełnia jakaś postać materii niebieskiej, podatnej na zgęszczanie i rozrzedzanie. I choć zazwyczaj wierny arystotelizmowi Albert i w tym przypadku odwołuje się do interpretacji Awicenny i Awerroesa, to jednak przyjmując istnienie dwóch różnych rodzajów substancji w regionie niebieskim wyraźnie odchodzi od założeń perypatetyckiej kosmologii²¹.

W zawartym w *Komentarzu do Sentencji* opisie struktury stworzonego świata uczony z Lauingen przedstawia ją zgodnie z „fizyczną” koncepcją Stagiryty jako idealny system sfer współśrodkowych, ale wykazuje również dobrą znajomość sprawniejszej „matematycznie” astronomicznej teorii Ptolemeusza z układami deferentów i epicykli; ceni sobie zwłaszcza uzupełnienia do arystotelesowskiej koncepcji kosmologicznej, wprowadzone w XI w. przez Alpetragiusa, które miały zapewnić filozoficzną poprawność obiegowych wówczas teorii astronomicznych²². Przyjmuje dość powszechnie wówczas akceptowany przez filozofów przyrody i astronomów obraz świata (różnice w poglądach dotyczyły głównie liczby sfer niebieskich), w którego centrum znajduje się nieruchoma Ziemia otoczona elementami: wody, powietrza i ognia, obejmujący je zaś region niebieski zawiera siedem sfer gwiazd błędzących (tzn. planet): Księżycą, Merkurego, Wenus, Słońca, Marsa, Jowisza i Saturna, ósmą sferę stanowi firmament, czyli niebo gwiazd stałych, dziewiątą – niebo wodniste, zwane też krystalicznym, a dziesiątą – sfera określana w ślad za Alpetragiusem jako *primum mobile*. Temu to całemu układowi świata „wyznacza” granicę nieruchome i niezmiennie niebo empirejskie, o którym z oczywistych powodów nie mógł niczego wiedzieć Arystoteles²³.

Wprawdzie Albert zastrzega się, że szczegółowy opis ruchów poszczególnych sfer należy do innej dziedziny badań, gdyż nie można wykazać ich zróżnicowania

²¹ *De caelo et mundo*, I, tr. I, c. II. Ed. P. Hossfeld, w: *Alberti Magni Opera omnia*, t. V, p. I. Münster West. 1971, s. 30, w. 2-29: „Ergo tunc necesse est alterum contingere, scilicet quod inspissetur et rarificetur corpus circularum et ita impleat vacuitates contingentes inter circulos aut quod aliud corpus sit in medio circularum, quod impleat, quia vacuum remanere non potest. /.../ Propter quod dico, quod numquam se tangunt, sed intercapedines in aliquo loco sunt aliquando maiores et aliquando minores et corpus medium existens inter circulos rarum vel spissum implet eos”. Tamże, II, tr. 3, c. 4, s. 149, w. 84-93: „Et ideo dicendum videtur, quod stella est quasi dignior pars orbis, cui praesidet motor orbis, et per ipsam influit motum in totum orbem, et ideo omnes aliae partes referuntur ad stellas et non differunt specie ab aliis partibus, quia species est motor, qui dat speciem toti orbi per stellas, sicut anima dat esse animali per cor, quod est principium animalis. Et quod densitas maior est in ipsa stella, hoc est ideo, ut magis in ipsa commassetur nobilitas luminis, quae dat idoneitatem ad suscipiendum actum motoris”.

²² Mimo porzucenia w późniejszych pismach poglądów Alpetragiusa na rzecz systemu ptolemejskiego, owa pierwotnie fascynująca koncepcja myśliciela arabskiego pozostawiła u Alberta trwałą ślad w postaci wątpliwości co do prawdziwości teorii Ptolemeusza. Zob. R. S. Avi-Yonah, *Ptolemy vs. Al-Bitruji. A Study of Scientific Decision - Making in the Middle Ages*, „Archives internationales d'histoire des sciences”, 35 (1985), s. 131-134.

²³ *Sent.*, II, d. 15, B, a. 3, s. 275. Por. E. Grant, *Celestial Orbs in the Latin Middle Ages*. „Isis”, 78 (1987), s. 162.

absque demonstratione, ale podaje ogólną charakterystykę tych ruchów. I tak, sfera dziesiąta, zwana *primum mobile*, sama obraca się ruchem dobowym ze wschodu na zachód i zarazem udziela ruchu całemu układowi wszechświata. Zdaniem autora *Komentarza do Sentencji*, powołującego się na arabskiego astronoma z IX w., Al-Battaniego, bezgwiazdna sfera nieba krystalicznego wykonuje powolny ruch precesyjny wokół biegunów ekliptyki z zachodu na wschód. Z kolei ósmej sferze gwiazd stałych („firmament” w znaczeniu węższym) przypisuje on trzy rodzaje ruchów: dwa przejmowane od wyższych sfer niebieskich, a mianowicie: ruch dobowy i precesyjny o wielkości jednego stopnia w okresie stu lat oraz „właściwy” firmamentowi ruch trepidacji (*accessus et recessus*). Albert nawiązuje tutaj do poglądów innego arabskiego astronoma z IX w., Thabita ibn Qurra, według którego punkty równonocne nie dokonują precesji, lecz okresowo oscylują, „drżą” wokół średniego położenia. I chociaż ta teoria trepidacji miała w swym założeniu zastąpić teorię precesji, to jednak w *Komentarzu do Sentencji* – zgodnie zresztą z zapatrywaniem wielu trzynastowiecznych filozofów przyrody – zostaje uznana za ruch dodatkowy. Skoro więc ósma sfera niebieska również się obraca, a nawet jest obdarzona trzema różnymi rodzajami ruchu, przeto oczywiste, że wraz z nią krążą po orbicie gwiazdy, które są stałymi jedynie z powodu niezmiennego względem siebie położenia. Znajdujące się poniżej owych gwiazd stałych sfery poszczególnych planet są nieco mniej doskonałe i stopniowo stają się bardziej powolne w swych obrotach dookoła Ziemi²⁴.

Jak już wspomniano, Albert Wielki przejmuje pogląd Arystotelesa, że każde ciało dąży do zajęcia właściwego swej naturze miejsca, aby tam osiągnąć stan spoczynku. Skoro zaś sfery niebieskie mimo zajęcia odpowiedniego dla siebie miejsca stale poruszają się ruchem okrężnym, przeto ich poruszcycielem muszą być jakieś substancje duchowe. W jego przekonaniu, wszyscy filozofowie arabscy utrzymują, iż niebiosą poruszają się dzięki połączonej z nimi duszy, i pogląd ten na różne sposoby dowodzą tacy myśliciele, jak Awicenna, Awerroes, Algazel, Alfarabi, Albumazar i rabbi Majmonides. Jednakże liczni filozofowie oraz astronomowie, np. Ptolemeusz, Al-Battani i Geber, słusznie wykazują, że owe dowody nie są przekonujące, jeśli się nie założy, iż poruszać może jedynie natura będąca formą ciała poruszanego. Myśliciel z Lauingen nie chce wszelako uznać inteligencji powiązanych z poszczególnymi sferami za substancjalne formy ciał niebieskich, a choć jest mu bliski pogląd mistrzów teologii, że to aniołowie – przez filozofów przyrody zwani właśnie „duszami” – w służbie Bożej poruszają niebiosą, sam woli jednak bezpiecznie poprzestać na stwierdzeniu, iż obroty owych ciał następują nie inaczej,

²⁴ *Sent.*, II, d. 14, A., a. 2, s. 260; tamże, d. 15, B, a. 1, s. 274; tamże, a. 3, s. 275. Por. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, Warszawa 1960, t. I, s. 109-110; E. Grant, *Stars and Orbs...*, wyd. cyt., s. 515-516.

jak tylko zgodnie z boską wolą i ich własną naturą, bynajmniej nie sprzeciwiającą się (*non contrariante*) ruchowi. O zakładanej przez św. Augustyna, a w XIII w. dopuszczanej m.in. przez Roberta Grosseteste'a, koncepcji swobodnych obrotów planet (tj. niezależnych od ruchu własnych sfer), w ogóle nie wspomina, gdyż uznaje, że wśród filozofów panuje zgodność poglądów na temat zależności orbity każdej gwiazdy błędzącej od właściwego danej sferze ruchu kołowego²⁵.

Według Alberta, filozofowie wprawdzie rozmaicie wypowiadają się na temat wielkości uczynionych w czwartym dniu dzieła stworzenia niebieskich ciał świecących, ale wszyscy utrzymują, iż Słońce jest wielokrotnie większe od Ziemi. Księżyc zaś, choć pod względem swych wymiarów i intensywności światła okazuje się planetą małą, to jednak jest *wielki* z uwagi na swe nader skuteczne oddziaływanie na Ziemię, a zwłaszcza z racji wpływu na ciało człowieka. Autor *Komentarza do Sentencji* wszelako zdecydowanie odrzuca jako niedorzeczne twierdzenia astrologów, iżby gwiazdy stałe czy błędzące mogły wywierać jakikolwiek wpływ na wolną wolę ludzką²⁶.

Komentując dzieło dnia piątego, myśliciel z Lauingen wskazuje, że wtedy to została stworzona ozdoba powietrza i wody, czyli dwóch konstytuujących region podksiężycowy elementów, które charakteryzują się przejrzystością i wilgotnością; Bóg uczynił bowiem ptactwo latające w powietrzu oraz wszelkiego rodzaju pływające zwierzęta, którymi zaroiliły się wody. Autor *Komentarza do Sentencji* wyjaśnia przy tym, dlaczego nie został przyozdobiony trzeci spośród elementów – ogień. Przyczynę tego upatruje on we własności trawiącej (*consumptiva*) niszczycielskiego ognia, wobec czego nic w nim nie może żyć. Za nieprawdziwe uważa bowiem to, co niektórzy plotą o salamandrze, jakoby miała ona moc gaszenia ognia²⁷.

²⁵ *Sent.*, II, d. 14, C, a. 6, s. 265-266. Zob. też *Summa de creaturis*, tr, IV, q. 71, a. 2, s. 728; tamże, tr. III, q. 16, a. 2, s. 443. Por. R. C. Dales, *The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages*. „Journal of the History of Ideas”, 41 (1980), s. 543. Zob. J. A. Weisheipl, *The Celestial Movers in Medieval Physics*, „The Thomist”, 24 (1961), s. 298, gdzie autor przedstawia pogląd Alberta, zawarty w późniejszych pismach – w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa oraz w dziełku pt. *Problemata determinata* – iż to Bóg jest pierwszym i bezpośrednim poruszycielem sfery *primum mobile*, sprawcą przysługującego jej obrotu dobowego.

²⁶ *Sent.*, II, d. 15, B, a. 3, s. 275; tamże, d. 5, s. 277: „Dicendum, quod nullam habent causalitatem supra liberum arbitrium secundum dicta Sanctorum: et etiam Philosophi non dicunt, quod habeant causalitatem super liberum arbitrium nisi sicut probatum est primo, scilicet per consequens, in quantum liberum arbitrium trahitur a complexionem ad inclinationem quorumdam actuum”. Szerzej o poglądach Alberta na temat miejsca oraz oddziaływania Słońca i Księżyca, zamieszczonych w późniejszych pracach – zob. M. Kurdziałek, *Średniowieczne stanowiska wobec tezy: Ziemia jest jedną z planet*, w: tegoż *Średniowiecze ...*, wyd. cyt., s. 240-247.

²⁷ *Sent.*, II, d. 15, C, a. 6, s. 278: „Dicendum, quod aqua et aer conveniunt in qualitate passiva quae est humor, et similiter in proprietate perspicui: et aves et pisces etiam vicina sunt in materia: sunt enim aves, ut dicunt, ex humido vaporabili, quod appropinquat naturae aeris: pisces autem ex aquis pinguiscentibus subtus, et constantibus per coagulationem: et ideo unius diei habent ornatum. Ad aliud dicendum, quod locus immobilitatis numquam assignatur pro

O przyozdobieniu elementu ziemi w szóstym dniu kreacji świata Albert powiada niewiele, ponieważ sądzi, że stworzenie zwierząt lądowych wystarczająco opisał Piotr Lombard w swych *Sentenciach*. Podkreśla jednak, iż uczyniony przez Boga w tym samym dniu człowiek nie jest częścią owej ozdoby materialnej świata, ponieważ został ustanowiony panem wszelkiego stworzenia. Bóg uczynił człowieka na swój obraz, którym jest dusza nieśmiertelna jako *capax Dei per beatitudinem*²⁸.

Powyższe wywody ukazują, że myśliciel z Lauingen traktował biblijny opis kreacji świata jako ujawnianie w kontekście teologicznym rzeczywistej struktury i działania kosmosu, obejmującego wszelkie stworzenia; i właśnie dlatego jego komentarz do drugiej księgi *Sentencji* Piotra Lombarda (zwłaszcza do dystynkcji 12-15) stanowi istotne źródło zrozumienia kosmologii średniowiecznej. Analiza Albertowego *Komentarza* ujawnia, iż niemal każde zawarte w nim zdanie na temat dzieła stworzenia świata dotyka zagadnień filozofii przyrody, którymi zajmował się Arystoteles i inni autorzy pism przełożonych na łacinę na przełomie XII i XIII w. Nie dziwi przeto, że ów obraz kosmosu jest w dużej mierze oparty na nowych materiałach, przejętych z przyrodniczych dzieł Stagiryty, i wyraża już nową kosmologię, która jest właśnie syntezą tradycji łacińskiej oraz poznawanej wówczas nauki greckiej i arabskiej²⁹. Zasadniczo wolny od biernego powtarzania myśli mistrza Piotra Lombarda, uczonec z Lauingen zawarł w swym *Komentarzu* inspirujące sformułowania zagadnień kosmologicznych, które okazały się później źródłem nowej tradycji. W XIV i XV stuleciu w ośrodkach naukowych krajów niemieckich i Europy środkowej refleksja nad światem zmysłowym dokonywała się bowiem „pod przemożnym wpływem myśli filozoficznej i przyrodniczej Alberta Wielkiego”³⁰.

ornatu, sed potius locus motus: loca autem piscium et avium sunt aer et aqua. /.../ Ad aliud dicendum, quod ignis habet consumptivam qualitatem: et ideo nihil animatum vivit in illo: falsum est enim quod dicunt quidam de salamandra”.

²⁸ *Sent.*, II, d. 15, K, a. 12, s. 283; tamże, d. 16, C, a. 2, s. 288.

²⁹ Por. E. Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge 1996, s. 131-135.

³⁰ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 5: *Wszczęświat*, Warszawa 1980, s. 24. Na temat zainteresowania filozofią Alberta (zwłaszcza jego doktryną psychologiczną) w środowisku krakowskim – zob. obszerną monografię Z. Kuksewicza: *Albertynizm i tomizm w XV wieku w Krakowie i Kolonii*, Wrocław 1973.