

Mieczysław Boczar

Problematyka heksaemeralna w komentarzach Bonawentury i Tomasza z Akwinu do Lombardowych *Sentencji*

Ludzka wyobraźnia rzadko kiedy miała przed
sobą przedmiot tak wzniośle uporządkowany jak
ten średniowieczny kosmos.

C.S. Lewis

„Duch filozofii średniowiecznej” — by użyć znanego zwrotu E. Gilsona — chyba najpełniej wyraża się w przyjmowanym przez ówczesnych myślicieli obrazie wszechświata jako doskonałego porządku, który ustanowił Bóg w akcie stworzenia, opisanym w *Księdze Rodzaju*. Nie ulegało dla nich żadnej wątpliwości, iż wszystko, co Stwórca powołał do istnienia w pierwszych pięciu dniach swego dzieła, uczynił *propter hominem*¹; człowiek zatem w przepięknym porządku stworzonej natury powinien odkrywać wszechmoc i mądrość Boga oraz sławić Jego dobroć. Skoro zaś przemawiające własnymi językami obie księgi, Pisma i Natury, zgodnie wskazują na jednego swego Twórcę, przeto obydwie należy badać z wielką uwagą i z należnym szacunkiem, by w efekcie osiągnąć spójną i godną podziwu wizję świata jako dzieła Bożej sztuki².

Myśliciele średniowieczni zawsze żywo interesowali się problematyką kosmologiczną, o czym świadczy m.in. duża liczba powstałych wówczas komentarzy do biblijnego opisu sześciu dni stworzenia (heksaameronów); zainteresowanie to osiągnęło punkt szczytowy w XIII w. pod wpływem nowych przekładów

¹ S. Bonaventurae *Commentaria in quatuor Sententiarum magistri Petri Lombardi*, II, d. 1, p.1, a. 1, f. 5, w: *Opera omnia*, t. II, Quaracchi 1885, s. 22 (cyt. dalej według tego wyd. jako: *Sent.*): „[...] propter hominem enim sunt quodammodo omnia [...]”. S. Thomae Aquinatis *In quattuor libros Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 3c, w: *Opera omnia*, ed. R. Busa, t. I, Stuttgart, Bad Cannstatt 1980, s. 128 (cyt. dalej według tego wyd. jako: *In Sent.*): „[...] angeli et omnes creaturae propter hominem a Deo factae sunt”.

² Na temat metafory dwóch ksiąg zob. A. Kijewska, *Księga Pisma i Księga Natury. Heksameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin 1999, s. 12.

dział greckich i arabskich. Jest więc zrozumiałe, że również dwaj wybitni mistrzowie paryscy, franciszkanin Bonawentura i dominikanin Tomasz z Akwinu, przy sposobności wykładania *Sentencji* Piotra Lombarda, uwzględniali wątek heksaemeralny i wnikliwie rozważali problematykę stworzonego porządku wszechświata. Toteż można przyjąć, iż średniowieczny obraz świata właśnie w pismach tych myślicieli zyskuje „wyważoną doskonałość”, a „kosmologia, antropologia i teologia osiągają w ich dziele harmonijną jedność, jaka nigdy przedtem i nigdy potem nie została stworzona”³.

Wydaje się, że podobieństwa w przyjmowanych przez Bonawenturę i Tomasza interpretacjach dzieła stworzenia, zamieszczonych w ich komentarzach do *Sentencji*, są bardziej istotne od występujących tam różnic. Obydwaj bowiem pod wpływem filozofii Arystotelesa stworzyli własne systemy kosmologiczne, które w zasadniczych punktach recypowały koncepcje perypatetyckie. Toteż napisane przez nich komentarze heksaemeralne zostaną przedstawione paralelnie, by w ten sposób bardziej wyraziście ukazać to, co łączy ich w głównych poglądach kosmologicznych, a co ich dzieli.

Komentarz do *Sentencji* napisał Bonawentura u zarania swej kariery nauczycielskiej na uniwersytecie paryskim, około 1253 roku i już w nim zawarł dojrzałe przemyślenia doktrynalne. W literaturze poświęconej jego myśli zazwyczaj podkreśla się, że komentarz ten wywierał znaczący wpływ na poglądy zarówno współczesnych mu, jak też późniejszych filozofów⁴. Być może interpretację Bonawentury uwzględniał w jakimś stopniu również Tomasz z Akwinu w swoim komentarzu pisanym w Paryżu w l. 1252–1256, a więc na początku swej kariery mistrza teologii, a następnie przy podejmowaniu tych zagadnień w *prima pars Sumy teologii*⁵, powstałej w Viterbo w l. 1266–1268⁶. Bonawentura i Tomasz komentują tekst Lombardowych *Sentencji* w sposób dość swobodny; w istocie owe komentarze składają się z filozoficznych, a w księdze drugiej, dystynkcje 12–15 — kosmologicznych traktatów, luźno powiązanych z tematyką poruszaną przez mistrza Piotra. Właściwy komentarz do omawianego tekstu, przedstawiający trudności interpretacyjne, Bonawentura zamieszcza na końcu poszczególnych dystynkcji pod tytułem: *Dubia circa litteram Magistri*, natomiast Tomasz swój komentarz określa jako *Expositio textus*.

Obydwaj myśliciele zasadniczo nie różnią się w układzie swych komentarzy, gdyż niemal zawsze rozważają te same kwestie w obrębie tych samych

³ N.M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, Warszawa 1985, s. 45 i 87.

⁴ Zob. m. in.: Z. Alszeghi, *Abbreviationes Bonaventurae*, „Gregorianum”, 28 (1947), s. 474–510; S.F. Piętka, *Z historii bonawenturianizmu* oraz S. Swieżawski, *Wpływ św. Bonawentury na myśl XV wieku*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów, Warszawa 1976, s. 419–433, 434–441.

⁵ Zob. M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1974, s. 298–299; F. van Steenberghen, *Aristotle in the West*, Louvain 1955, s. 181.

⁶ Zob. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985, s. 279–281.

dystynkcji; jednakowoż omawianie dzieła piątego dnia stworzenia Bonawentura rozpoczyna w dystynkcji piętnastej, Tomasz zaś — w ślad za Albertem Wielkim — tę dystynkcję rozpoczyna od komentowania dzieła dnia szóstego.

Choć obaj komentatorzy za niepodważalną uznają prawdę o stworzeniu świata przez Boga *ex nihilo*⁷, to dzieli ich kwestia dowodliwości tego faktu. I tak, Tomasz, wbrew pogładowi Alberta Wielkiego, że o stworzeniu z nicości wiemy wyłącznie dzięki Objawieniu, przyjmuje, iż tezę tę można dowodzić także rozumowo. Jego zdaniem, Bóg jest pełnią aktu z racji swojej istoty, a zatem właściwe dlań działanie musi być całościowe, czyli obejmować również kreację. Będąc Czystym Aktem musi On poprzedzać możność materii pierwszej, co wskazuje, że Bóg jest jej przyczyną⁸. Z kolei Bonawentura waha się, czy rozumowo można dowodzić wprost stworzenia z nicości. Uważa jednak, że jest możliwe wykazanie błędnych założeń filozofów, wedle których świat jest ukształtowany z wiecznej materii lub nawet z samej istoty Bożej i którzy dopuszczali pewną odpowiedniość między doskonałością Boga a niedoskonałością i zmiennością materii. Nie wątpi zarazem, iż w razie gdy zawiedzie biegłość filozofów, trzeba odwołać się do autorytetu Pisma św., które powiada, że wszystkie rzeczy zostały stworzone w całym swym bycie, a więc nauczają nas doktryny całkowicie niesprzecznej z wymogami rozumu⁹. Sens i możliwość kreacji Bonawentura opiera na koncepcji Dobra Najwyższego, które — jego zdaniem — to *summa fontalitas* i *summa fecunditas*. Tylko przekraczający wszelkie kategorie bytu Bóg jest mocą nieskończoną i jako Akt czysty tworzy wszystko nie *per naturam*, lecz *per artem*¹⁰. W wyjaśnieniach Tomasza natomiast, arystotelesowska koncepcja

⁷ Zgodnie z pierwszym kanonem IV Soboru Laterańskiego w 1215 r. Zob. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2000, s. 177.

⁸ *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2c, s. 123–124; tamże, a. 3, s. 124. Por. *Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica*, I, q. 44, a. 1, t. I, Editio altera Romana, Romae 1923, s. 356–357 (cyt. dalej według tego wyd. jako: *S. th.*); tamże, a. 2, s. 358; *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1c, s. 95: „Creare autem est dare esse”. Por. J. Aertsen, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden 1988, s. 121–122; A. Maryniarczyk, *Kreacjonizm jako punkt zwrotny w interpretacji rzeczywistości*, w: *Filozofia — wzloty i upadki*, Lublin 1998, s. 78–80.

⁹ *Sent.* II, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 concl., s. 17: „Ubi autem deficit philosophorum peritia, subvenit nobis sacrosancta Scriptura, quale dicit, omnia esse creata et secundum omne quod sunt in esse producta. Et ratio etiam a fide non discordat, sicut supra in opponendo ostensum est”.

¹⁰ *Sent.* I, d. 43, a. un, q. 1, ad 3, w: *Opera omnia*, t. I, Quaracchi 1882, s. 766–767 (przy cyt. ks. I komentarza podaje strony tego właśnie tomu); tamże, d. 45, a. 2, q. 1 concl. oraz ad 3, s. 804–805; *Sent.* II, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 ad 2, s. 17: „Agens secundum naturam producit per formas, quae sunt vere naturae, sicut homo hominem et asinus asinum; agens per intellectum producit per formas, quae non sunt aliquid rei, sed ideae in mente, sicut artifex producit arcam; et sic productae sunt res [...]”; por. *Sent.* I, d. 8, a. 2, q. 1, fund. 1–3, s. 156. Por. L. Veuthey, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, w: *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, Warszawa 1980 (= *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 3), s. 326.

czystego Aktu oraz pojęcie *Ipsum Esse* pełnią rolę wiodącą, a ujęcie Boga jako *Summum Bonum* pozostaje poniekąd na planie drugim¹¹.

Nawiązując do ważnego w tradycji neoplatonńskiej problemu powstawania wielości bytów z jednego prostego źródła, komentatorzy zgodnie odrzucają arabską teorię stwarzania pośredniego. I tak, według Bonawentury możliwość bezpośredniej kreacji wielości różnorodnych bytów wynika z Bożych atrybutów: absolutnej prostoty, jedyności i pierwotności. Im większa doskonałość przysługuje bytowi, tym bardziej jest wszechmocny i zarazem może więcej tworzyć. Wielość i różnorodność należy przeto do istoty aktu stworzenia¹². Zdaniem Tomasza, powstanie wielości bytów wyraża zamiar Boga, który poprzez nie pragnął przejawiać swoją niezwykłą miłość i niezmierzoną dobroć. Skoro żaden byt z osobna nie mógłby wystarczająco wyrazić wielkości tych Bożych atrybutów, zatem dopiero wielość bytów stworzonych, połączonych dzięki mądrości Boga w jeden harmonijnie uporządkowany wszechświat, stanowi pewne przybliżenie bogactwa owej miłości i dobroci¹³. Obaj myśliciele nie wątpią więc, że akt kreacji przysługuje wyłącznie Bogu, który bynajmniej nie scedował tej wyjątkowej prerogatywy na żadne ze stworzeń, mimo wyposażenia ich we właściwą naturze bytów stworzonych przyczynowość wtórą¹⁴.

Pod wpływem arystotelizmu — zwłaszcza w wersji arabskiej — trzynastowieczni myśliciele rozważali problem, czy i jak można wykazać rozumowo, że wieczny i niezmienny Bóg, którego wola twórcza jest również wieczna, stworzył świat u początku czasu, o czym zaświadcza Objawienie. Bonawentura zdecydowanie odrzuca koncepcję odwiecznego świata, która — jego zdaniem — może rodzić krocie ludzkich błędów. Wedle niego założenie, że świat został stworzony odwiecznie przy jednoczesnym uznaniu *creatio ex nihilo*, pozostaje w absolutnej sprzeczności z prawdą i racjami rozumu. Skoro świat otrzymał od Boga byt w całości (*totaliter*), czyli został stworzony z nicości, przeto zaistniał

¹¹ *In I Sent.*, d. 8, q. 3, a. 1c, s. 23; tamże, a. 2c, s. 24; *S. th.* I, q. 9, a. 1c, s. 70. Por. Z. Hayes, *The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century, with Special Emphasis on Matthew of Aquasparta*, München 1964, s. 55–56.

¹² *Sent.* II, d. 1, p. 1, a. 2, q. 2 concl., s. 29: „Dicit enim, quod, quia simplicissimus est Deus, non producit nisi unum; sed hoc magis est ad oppositum, quia quanto aliquid simplicius, tanto potentius, et quanto potentius, tanto in plura potest: ergo si Deus simplicissimus, hoc ipso potest in omnia sine medio”. Tamże, p. 2, a. 1, q. 1 concl., s. 40.

¹³ *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2c, s. 128. *S. th.* I, q. 47, a. 1c., s. 381: „Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas, et diversas; ut, quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, supleatur ex alia. Nam bonitas, quae in Deo est simpliciter, et uniformiter, in creaturis est multipliciter, et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecumque creatura”. Por. T.J. Kondoleon, *A Contradiction in Saint Thomas' Teaching on Creation, „The Thomist”*, 57 (1993), s. 51.

¹⁴ *Sent.* II, d. 1, p. 1, a. 2, q. 2, s. 29–30. *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3, s. 124; tamże, a. 4, s. 124–125. Por. V.D. Mendis, *Philosophy of Creation in St. Thomas Aquinas*, Romae 1994, s. 92.

po okresie nieistnienia. Uznanie zaś odwieczności świata wymagałoby założenia wieczności czasu oraz przyjęcia nieskończonej ilości dusz ludzkich. Jest więc niemożliwe, aby świat został stworzony odwiecznie, choć Bóg w swej wszechmocy mógł stworzyć go *ab aeterno*¹⁵. Z kolei Tomasz — rozdzieliwszy domenę filozofii i teologii — stwierdza, że wprawdzie Objawienie zaświadcza o stworzeniu w czasie, lecz rozumowo nie sposób jednak dowieść ani kreacji odwiecznej, ani dokonanej w czasie. A choć teza o stworzeniu świata przez Boga jest prawdą wiary, to przecież sam sposób kreacji oraz jej porządek dotyczy wiary jedynie akcydentalnie (*per accidens*) i tym samym wśród pisarzy chrześcijańskich są dopuszczalne różne poglądy na ten temat¹⁶.

Komentatorzy *Sentencji* są zgodni, że na początku Bóg stworzył materię, i zastanawiają się, czy pierwotnie była ona tworzywem bezkształtnym (*informis*) czy została powołana do istnienia wraz z nieodłączną odeń formą lub nawet z wieloma formami. Otóż przyjmują oni, iż ową materię można by ujmować jako wcześniejszą od wszelkich określających ją form, wszak analogicznie do czystej formy można mówić też o materii czystej. Skoro jednak sam Filozof utrzymuje, iż materia jest nieoddzielna od formy, przeto należy dopuścić jej pierwotność tylko w naszym umyśle, nie zaś w naturze. Myśliciele nie mają więc wątpliwości co do słuszności koncepcji hylemorficznej Arystotelesa, a Bonawentura jest nawet skłonny do uznania za grzech tezy o samoistnym bytowaniu bezkształtnej materii u początku stworzenia świata¹⁷. Zastanawiając się nad sposobem istnienia form czterech elementów w pierwotnej materii, odrzuca on — jako niefilozoficzny i poetycki, sprzeczny z rozumem i z Pismem — przyjmowany przez dwunastowiecznych pisarzy platoński pogląd, że wszystkie elementy bytowały już w niej w pomieszaniu, uznaje natomiast za trafne porównanie owej materii do zarodka, który aktualnie jest obdarzony określoną formą niedoskonałą, ale dzięki zawartym w nim organicznym zdolnościom (*ex appeti-*

¹⁵ *Sent.* II, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, fund. 6, s. 22: „Omne illud quod totaliter habet esse ab aliquo, producitur ab illo ex nihilo; sed mundus totaliter habet esse a Deo: ergo mundus ex nihilo; sed non ex nihilo materialiter: ergo originaliter”. Tamże, q. 2 concl., s. 22: „Dicendum, quod ponere, mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem [...]”. Por. A. Zimmermann, *Mundus est aeternus. Zur Auslegung dieser These bei Bonaventura und Thomas von Aquin.* w: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd 10, Berlin – New York 1976, s. 318.

¹⁶ *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5c, s. 126: „Dico ergo, quod ad neutram partem quaestionis sunt demonstrationes, sed probabiles vel sophisticae rationes ad utrumque”. Tamże, d. 12, q. 1, a. 2c, s. 158: „Sic ergo circa mundi principium aliquid est quod ad substantiam fidei pertinet, scilicet mundum incepisse creatum, et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, inquantum in Scriptura traditur, cuius veritatem diversa expositione sancti salvantes, diversa tradiderunt”. Por. *S. th.* I, q. 46, a. 1, s. 373–276; tamże, a. 2c, s. 377–378.

¹⁷ *Sent.* II, d. 12, a. 1, q. 1 concl., s. 294. *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 4c, s. 159–160. Por. J. Zahlten, *Creatio mundi. Darstellungen der sechs Schöpfungstage und naturwissenschaftliches Weltbild im Mittelalter*, Stuttgart 1979, s. 94.

tibus) może przybrać wieloraką i wydoskonaloną postać. Również Tomasz jest skłonny przyznać, że wszystkie formy substancjalne w jakiś sposób istniały w pierwotnej materii, choć w niej nie ujawniały swych aktywnych jakości¹⁸.

Obydwaj myśliciele akceptują podstawowe założenia kosmologii perypatetyckiej, zgodnie z którymi w istniejącym świecie zachodzi istotna różnica między materią ziemską a materią niebieską. I tak, Tomasz, odwołując się do *Metafizyki* Arystotelesa, kwestionuje jednolitość tworzywa materialnego powołanego do istnienia w *opus creationis* i odrzuca myśl, aby rejon niebieski mógł być zbudowany z podlegających zmianom i niszczalnych czterech elementów, miast z prostej i doskonałej piątej esencji. Z kolei Bonawentura podziela wprawdzie pogląd Stagiryty, że współcześnie ziemska i niebieska materia różnią się między sobą tak w akcie, jak i w możliwości, ale zarazem utrzymuje, iż przed utworzeniem elementów i firmamentu owa pierwotna materia była jedna, na co i dziś wskazuje wspólna jej substancjalność i rozciągłość¹⁹.

W kwestii żywo poruszającej umysły egzegetów biblijnych, a odnoszącej się do problemu jednoczesnego (*simul*) czy sukcesywnego (w czasie) stworzenia świata, komentatorzy głoszą poglądy rozbieżne. Bonawentura — powszechnie uważany raczej za augustynika — opowiada się za dosłowną, heksaemeralną interpretacją *Księgi Rodzaju*, a stanowisko zajęte przez biskupa Hippony (akceptującego stworzenie *omnia simul* stosownie do wersu biblijnego Eklezjastyka) wyjaśnia jego obawami przed ośmieszeniem Pisma św. przez filozofów; wprawdzie takie stanowisko wynika, jego zdaniem, z godnego pochwały rozsądku oraz z interpretacyjnych subtelności, ale lepiej podążać za literalnym

¹⁸ *Sent.* II, d. 12, a. 1, q. 3 concl., s. 300: „Sed iste modus ponendi potius est poeticus quam philosophicus, quia magis sequitur imaginationis fictionem quam rationem, cum secundum istam positionem ponantur elementa illam materiam sic productam naturaliter praecedere; quod nec rationi consonat nec sacrae Scripturae. [...] Et quoniam ad multas formas materia informis appetitum et inclinationem habebat, ideo, quamvis illa forma non haberet in se naturas diversas, tamen materia in diversis suis partibus quadam diversitatem imperfectam habebat, non ex diversis actibus completis, sed magis ex appetitibus ad diversa; et ideo permixta dicitur et confusa. Sicut exemplum ponitur in embryone, quod actu habet unam formam et figuram quandam massae carnis, illa tamen est dispositio ad diversas membrorumfigurationes”. *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 4c, s. 160: „Videtur mihi dicendum, quod prima materia fuit creata sub pluribus formis substantialibus, et quod omnes formae substantiales partium essentialium mundi in principio creationis productae sunt. [...] Sed dico, quod virtutes activae et passivae nondum in principio partibus mundi collatae fuerant, secundum quas postmodum distingui et ordinari dicuntur”.

¹⁹ *Sent.* II, d. 12, a. 2, q. 1 concl., s. 303: „Corporum caelestium et terrestrium una fuit materia, secundum esse incompletum, quod materia ante productionem habuit; sed post productionem et secundum esse completum differt eorum materia. [...] sic absque dubio differt materia caelestium et terrestrium quantum ad esse, tum quia sub una forma est corruptibilis, sub alia incorruptibilis, tum quia sub una forma est subiecta privationi, sub alia non”. *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2c, s. 164: „[...] dico, quod caelum non est de natura quatuor elementorum, sed est quintum corpus”. Tamże, d. 12, q. 12, q. 1, a. 1, s. 158.

przekazem Objawienia²⁰. Tomaszowi zaś bliższa prawdy wydaje się augustyńska koncepcja stworzenia *simul*, jednak i on dopuszcza także interpretację heksaemeralną, którą — jak szczegółowo wykazuje — można uzgodnić z ujęciem przyjmowanym przez św. Augustyna. Uważa bowiem, że Bóg stworzył wszelkie rzeczy jednocześnie w odniesieniu do (*quantum ad*) pierwotnej materii, nieuksztaltowanej, ale w odniesieniu do ich wyodrębnienia i przyozdobienia działał według porządku owych sześciu dni w celu ukazania kolejnych stadiów rozwoju świata²¹. Należy tu wspomnieć, iż zgodnie z tradycją heksaemeralną obaj myśliciele w oparciu o słowa *Księgi Rodzaju* (2,1) wyróżniają w dziele sześciu dni: *opus creationis* (stworzenie nieba, wody i ziemi), *opus distinctionis* (doskonalenie i ostateczne wyodrębnienie stworzonych na początku bytów) oraz *opus ornatus* (przyozdobienie stworzonego świata różnorodnymi istotami mobilnymi). Po akcie kreacji *in principio* oraz po powołaniu do istnienia światła Bóg w pierwszych trzech dniach stwórczego dzieła wyodrębnił światłość od ciemności, oddzielił dzień od nocy i uczynił firmament, który rozdzielił wody, a także zebrałszy wody spod firmamentu w jedno miejsce, odstąpił suchy ląd. W kolejnych trzech dniach dopełniał On i przyozdabiał świat żywymi oraz nieożywionymi bytami: świecącymi ciałami niebieskimi, zwierzętami latającymi, wodnymi i lądowymi. Obydwaj komentatorzy przyjmują też nieco zmodyfikowaną augustyńską koncepcję racji zarodkowych (*rationes seminales*)²².

²⁰ *Sent.* II, d. 12, a. 1, q. 2 concl., s. 296–297: „[Augustinus] posuit, omnia simul esse producta, suam positionem confirmans per auctoritates sacrae Scripturae [...]. Verumtamen, quia ad hanc positionem videtur intellectus Scripturae distrahi, et securius est et magis meritorium, intellectum nostrum et rationem omnino Scripturae supponere, quam ipsam aliquo modo distrahere: ideo communiter alii doctores, [...] sic intellexerunt et posuerunt, sicut textus et littera sacrae Scripturae Genesis sonare videtur. Unde posuerunt, omnia corporalia simul esse creata in materia, sed non simul, sed per senarium dierum, esse distincta in forma. [...] Et sicut patet ex eius [scil. Augustini] intentione ibidem, magis volebat intellectum ex Scriptura elicere, ex quo Scriptura non posset a viris philosophicis derideri, nec propter hoc aliquis, naturali philosophia imbutus, a fidei veritate retardari [...]”. Por. *Eccl.* 18,1: „Qui vivit in aeternum creavit omnia simul”. W przekładzie *Biblii Tysiąclecia*: „Ten, co żyje wiecznie, stworzył wszystko bez wyjątku”.

²¹ *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2 ad 5, s. 158: „Ad quantum dicendum, quod ad ostendendum diversam distinctorum naturam, voluit Deus ut unicuique rerum distinctioni dies unus responderet, et non ex aliqua necessitate vel lassitudine agentis”. Tamże, a. 3c. *S. th.* I, q. 74, a. 2 ad 2, s. 547: „Ad secundum dicendum, quod Deus creavit omnia simul quantum ad rerum substantiam quodammodo informem: sed quantum ad formationem, quae facta est per distinctionem, et ornatum, non simul; unde signatur utitur verbo creationis”.

²² *Sent.* II, d. 15, a. 1, q. 1 ad 2, s. 375: „[...] dicendum, quod [ratio seminalis] nec est materia spiritualis, nec est materia corporalis, sed est quaedam potentia spiritualis, indita a Creatore materiae corporali et ei innitens et ab ea dependens”. *In II Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1c, s. 161: „[...] quantum ergo ad esse ipsorum principiorum, sumitur opus creationis, per quod substantia elementorum mundi in esse producta est. Sed virtutum activarum et passivarum quaedam sunt moventes ad determinatas species, ut virtus quae est in semine leonis et equi: quaedam vero sunt communes moventes ad omnem speciem, ut calidum, frigidum,

Zgodnie z tradycją heksaemeralną, myśliciele uznają, że stworzone *in principio* niebo empirejskie stanowi zewnętrzną sferę wszechświata. Obdarzone naturą eteryczno-ognistą (przy czym nie chodzi tu o element ciepłodajnego czy wręcz palącego ognia, ale o twórczy ogień oczyszczający), pozostaje ono niezniszczalne, lecz w przeciwieństwie do innych sfer niebieskich — i wbrew zasadom kosmologii arystotelesowskiej — jest nieruchome. Przepelnione nader subtelnym światłem, obdarzone blaskiem chwały (*claritas gloriae*) bynajmniej nie przypominającym blasku naturalnego, niebo empirejskie stanowi siedzibę aniołów i dusz wszystkich ludzi wybranych. Tomasz zauważa przy tym, że — mimo braku jakiegokolwiek wzmianki w tekście *Księgi Rodzaju* — za istnieniem owego nieba przemawia jednak autorytet Ojców Kościoła; wszelako nie sposób dowodzić jego egzystencji przy pomocy rozumu, gdyż jest ono niewidzialne i pozbawione ruchu²³. Bonawentura zaś zastrzega się wprawdzie, że na temat nieba empirejskiego niewiele twierdzą Ojcowie (*Sancti*) właśnie z powodu jego niedostępności dla ludzkich zmysłów, a jeszcze mniej wypowiadają się filozofowie, jednak zastanawia się, czy może ono wpływać na byty niższe, a w tym i na sferę ziemską. Podaje on cztery argumenty wskazujące na tego rodzaju wpływ, którym przeciwstawia też cztery tezy przeciwne. A chociaż każdą z przedstawionych tez uznaje za równie prawdopodobną, to jednak sam skłania się ku akceptacji twierdzenia o wpływie nieba empirejskiego na byty niższe, z racji wielkości tej zewnętrznej, wszystko obejmującej sfery oraz z przysługującej jej mocy (*virtus*), która jest w stanie ożywiać i zachowywać w istnieniu niższe istoty za pośrednictwem innych sfer niebieskich²⁴. W komentarzu do *Sentencji* Tomasz neguje możliwość oddziaływania *caelum empyreum* na byty niższe, kierując się

et hujusmodi. Per opus ergo distinctionis attributae sunt rebus creatis virtutes activae et passivae communes, moventes ad omnem speciem; sed per opus ornatus collatae sunt rebus virtutes moventes ad determinatas species”. Por. L. Veuthey, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, dz. cyt., s. 336–337; E. Grant, *Planets, Stars, and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200 – 1687*, Cambridge 1994, s. 93.

²³ *In II Sent.*, d. 2, q. 2, a. 1c, s. 131: „Respondeo dicendum quod caelum empyreum ratione investigari non potest: quia quidquid de caelis cognoscimus, hoc est aut per visum aut per motum. Caelum autem empyreum nec motui subjacet nec visui, unde nec naturali ratione sed per auctoritatem est habitum”. Tamże, d. 12, q. 1, a. 5, ad 4, s. 160; d. 13, q. 1, a. 1 ad 4, s. 161.

²⁴ *Sent.* II, d. 2, p. 2, a. 1, q. 1 concl., s. 71: „Dicendum, quod quamvis Sancti parum loquantur de hoc caelo, quia latet nostros sensus, et philosophi adhuc minus, tamen ponere, est caelum empyreum, sicut dicit sacra Scriptura”. Tamże, q. 2; cytata – q. 2 concl., s. 74–75; „Quaelibet harum opinionum satis probabilis est; quae autem sit magis vera, non plane apparet. [...] Rursus, quae sit necessitas huius influentiae, nec ratio nec auctoritas manifestat, cum satis videatur sufficere aliorum inferiorum corporum influentia. Ideo in neutram partem omnino declinando, dicendum videtur, quod cum caelum empyreum sit primum creatum inter corpora, quod est maximum mole et virtute: quia est maximum mole, omnia corpora locat per ambitum et continentiam; quia maximum virtute, cetera vegetat et conservat per suam influentiam”.

arystotelesowskim założeniem, iż tylko ciała w ruchu mogą wywierać określony wpływ. W *quodlibet* 6, przeprowadzonym w 1272 r.²⁵, dopuszcza on już taką możliwość argumentując, że skoro jedność ładu stworzonego wszechświata wymaga by wyższe byty duchowe kierowały niższymi bytami cielesnymi, to zapewne i niebo empirejskie wpływa bezpośrednio na sferę *primum mobile*, a pośrednio też na sfery niższe²⁶.

W obu komentarzach do *Sentencji* cała dystynkcja trzynasta jest poświęcona naturze światła, które do istnienia powołał Bóg w pierwszym dniu dzieła stworzenia. We wcześniejszej literaturze heksaemeralnej niektórzy autorzy, a wśród nich św. Augustyn, uważali owo światło za duchowe, inni zaś — np. św. Bazyli — za cielesne. W pierwszej kwestii tejże dystynkcji Bonawentura wyraża przekonanie, że obydwa te poglądy nie sprzeciwiają się wierze chrześcijańskiej, jednak, jak sądzi, druga interpretacja bardziej odpowiada literze tekstu objawionego, przyjmowała ją większość egzegetów biblijnych, a zatem wydaje mu się bardziej bezpieczna i użyteczna. Tomasz również opowiada się za taką właśnie interpretacją w przekonaniu, iż rzeczy postrzegane zmysłowo mogą jedynie przenosić być ujmowane jako duchowe²⁷. W następnych kwestiach komentatorzy zastanawiają się, czy światło jest ciałem czy jedynie przypadłościową jakością. Zdaniem Tomasza, bliski Awicennie pogląd, iż światło jest aktywną przypadłością czegoś świecącego, można utrzymywać dopóty, dopóki nie zostaną odkryte inne zasady filozofii przyrody. Zakładając wszelako, że jest ono właśnie formą przypadłościową, poddaje on krytyce rzeczników poglądu przeciwnego: otóż Augustyn powtarzał — zresztą bez przekonania — tylko to, co zastyszał z filozofii (*philosophiam addiscens*), z kolei Arystoteles wyprowadził swój wywód jedynie z uogólnienia znanych w jego czasach przykładów empirycznych. Zdaniem Bonawentury, światło bynajmniej nie jest ciałem, a więc Augustyn zapewne miał na myśli taką substancję świecącą, jaką jest ogień; jednak

²⁵ Zob. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 448.

²⁶ *In II Sent.*, d. 2, q. 2, a. 3c, s. 131: „Respondeo dicendum, quod caelum empyreum nullam habet influentiam super alia corpora, quae rationabiliter poni possit. Non enim ponimus aliquod corpus habere influentiam super aliud, nisi per motum”. *Quodlibet* 6, q. 11, a. un., w: *Opera omnia*, dz. cyt., t. III: *Quaestiones quodlibetales*, s. 474: „[...] diligentius considerans, magis videtur dicendum quod influat in corpora inferiora, quia totum universum est unum unitate ordinis, [...] haec autem unitas ordinis attenditur secundum quod quodam ordine reguntur corporalia per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, [...] unde, si caelum empyreum non influeret in corpora inferiora, caelum empyreum non contineretur sub unitate universi: quod est inconveniens”.

²⁷ *Sent.* II, d. 13, a. 1, q. 1 concl., s. 313: „Et quia istam positionem magis insinuat textus Scripturae, et magis sequuntur espositores, etiam illi qui Augustinum libenter secuti sunt; ideo positio ista securius et utilius est sustinenda. Secundum hanc igitur positionem dicendum est, quod Scriptura per lucem illam, quam dicit primo esse factam, corporalem lucem insinuat”. *In II Sent.*, d. 13, q. 1, a. 2c, s. 161: „[...] nihil per se sensibile spiritualibus convenit nisi metaphorice, quia quamvis aliquid commune possit inveniri analogice in spiritualibus et corporalibus, non tamen aliquid per se sensibile [...]”.

nie jest ono też w pełni przypadłością, lecz raczej czymś pośrednim między substancjalną formą a przypadłościową jakością²⁸.

Obydwaj komentatorzy odrzucają znaną im z wcześniejszej literatury hek-saemeralnej koncepcję świecącego obłoku (*nubes lucida*). Bonawentura przytacza wprawdzie pogląd św. Bazylego i Jana z Damaszku o pierwotnym świetle powodującym dzień i noc wskutek przemiennego wysyłania i zanikania promieni, ale sam przychyli się do opinii Bedy, który porządek pierwszych trzech dni i nocy wiązał z pewnego rodzaju obrotem owej światłości. Sądzi także, iż oddzielenie przez Boga światła od ciemności polegało na rozróżnieniu świetlistej kwintesencji od nieprzejrzystej, *resp.* nieprzeniknionej, materii, która to właśnie okresowo rzuciła mroczny cień na Ziemię. Z kolei Tomasz krytykuje koncepcję świecącego obłoku, powołując się na stwierdzenie Arystotelesa, że wszelkie obłoki powstają z mgielnej pary, a przecież nic, co składałoby się z wody, nie może zaistnieć w strefie nadksiężykowej. Jest więc dla Akwinaty oczywiste, iż wspomnianą koncepcję przyjmowali różni autorzy sugerując się wyglądem obłoków na niebie, rozjaśnionych światłem słonecznym. Sam zaś zakłada, iż oddzielone od ciemności, *resp.* nieprzejrzystości, światło było własnością świetlistej kwintesencji. Natomiast obrót owej światłości Tomasz tłumaczy alternatywnie: albo istniał już wtedy jakiś rodzaj nie w pełni ukształtowanej substancji sferycznej, albo świecące ciało krążyło wokół własnej osi; i tę drugą możliwość wspiera perypatetyckim argumentem, że jeśli to ciało utworzyła kwintesencja, to już z natury przysługuje mu właściwy jej ruch obrotowy²⁹.

Odpowiadając na pytanie, co stało się ze światłością w czwartym dniu stworzenia, który zapoczątkował wspaniałe dzieło przyozdobienia świata, Bonawentura utrzymuje, iż zostały z niej uczynione ciała jaśniejące na sklepieniu nieba. Zasadniczą różnicę między nią a powstałym z niej Słońcem upatruje w większej intensywności jego światła i miarowej regularności jego ruchu. Zauważa przy tym, że wyjaśnienie powstania ciał niebieskich ze światłości skupionej w miejscu, które obecnie zajmuje Słońce, sprawia sporą trudność, wszak wymaga przyjęcia ruchu pionowego w sferze niebieskiej, która przecież jest obdarzona tylko

²⁸ *In II Sent.*, d. 13, q. 1, a. 3c oraz ad 1 i ad 3, s. 161–162. *Sent.* II, d. 13, a. 2, q. 2, concl., s. 321: „Verum est enim, quod lux, cum sit forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et Sancti, secundum cuius participationem maiorem et minorem sunt corpora magis et minus entia, est substantialis forma. Verum est etiam, quod cum lux sit per se sensibilis, sit etiam instrumentum operandi, sit etiam augmentabilis et minuibilis, salva forma substantiali, quod ipsa habet naturam formae accidentalis. [...] Uno modo lux dicitur ipsa forma, quae dat esse corpori lucido, et a qua luminosum corpus principaliter est activum, sicut a primo movente et regulante. Alio modo lux dicitur ipse fulgor, qui est circa corpus luminosum, qui consequitur existentiam lucis in tali materia, et qui etiam est sensus obiectum et operationis instrumentum; et sic est accidentale complementum”. Por. N.H. Steneck, *Science and Creation in the Middle Ages: Henry of Langenstein (d. 1397) on Genesis*, Notre Dame 1976, s. 166–167.

²⁹ *Sent.* II, d. 13, a. 1, q. 2 concl., s. 315. *In II Sent.*, d. 13, q. 1, a. 4, 3 i 5 oraz ad 3 i 5, s. 162.

doskonałym ruchem obrotowym. Trudność tę Bonawentura rozwiązuje w duchu arystotelesowskim, zakładając, iż światło w czwartym dniu stworzenia poruszało się właśnie ku swojemu miejscu naturalnemu, a to wymagało akurat ruchu pionowego. Natomiast Tomasz stwierdza, że już u początku stworzenia, niejako źródłowo (*in ipso fonte*), owo pierwotne światło było identyczne z substancją Słońca, która jednak dopiero od czwartego dnia mogła przejawiać pełną moc świecenia. Jest więc dlań oczywiste, że w tym dniu z pierwotnej światłości nie mogło być utworzone Słońce, gdyż z założeń fizyki perypatetyckiej wynika jednoznacznie, iż wszystko, co staje się z czegoś, ma swoje przeciwieństwo; Słońce zaś swego przeciwieństwa nie ma³⁰.

W pierwszej kwestii czternastej dystynkcji obaj komentatorzy *Sentencji* rozważają trudny dla egzegetów biblijnych problem istnienia ponad firmamentem niebieskim rzeczywistych wód, tzn. mających naturę i postać elementu wody. Bonawentura przedstawia szereg argumentów, które mają uzasadniać określony sposób istnienia wód nadniebnych. Jego zdaniem, powaga Pisma św. (*Rdz* 1, 6–6; *Dn* 3, 60–62) niezbicie wskazuje, że owe wody były cielesne, gdyż „się rozpościerały” (*Ps* 103, 2–3), ale jednak nie pozostawały w postaci lotnej, skoro właśnie na sklepieniu niebieskim oddzielającym jedne wody od drugich, czyli na firmamencie, Bóg umieścił ciała jaśniejące (*Rdz* 1, 14–15). Rzeczywiście istnienie wód nadniebnych poświadcza nadto autorytet takich Ojców Kościoła, jak Bazyli, Augustyn i Beda, którzy skłaniali się ku ujmowaniu ich w postaci subtelnej pary lub solidnego lodu. Myśliciel franciszkański podaje również racje rozumowe na rzecz istnienia *caelum aqueum*. Otóż odwołuje się on wpierrw do popularnej, zwłaszcza w XII stuleciu, analogii między makrokosmosem i mikrokosmosem: podobnie jak w mikrokosmosie ciała ludzkiego wodnisty i chłodny mózg znajduje się ponad gorącym i płomiennym sercem, tak też w makrokosmosie owe wody zostały umieszczone ponad Słońcem i innymi ciałami niebieskimi dającymi ciepło. Ponadto, ciałem niebieskim istotnie mogłaby być wszelka postać wody z racji przysługującej jej zdolności do absorpcji i przepuszczania światła. I wreszcie, kwestionowanie istnienia wody ponad firmamentem jako faktu sprzecznego z naturą należy uznać za równie nedorzeczne, jak i wątplenie co do istnienia „naturalnej” wody na ziemi; wszystko bowiem jest „naturalne”, co istnieje w naturze. Z kolei podawane przez Bonawenturę kontrargumenty opierają się zasadniczo na założeniach fizyki arystotelesowskiej. I tak, jego zdaniem, w strefie niebieskiej nie może być niczego z elementu wody, gdyż z natury jest ona zniszczalna, ciężka i mniej subtelna niż element ognia i powietrza, nie mówiąc już o doskonałym piątym elemencie; zresztą każdy element dąży do zajęcia naturalnego dla siebie miejsca, w którym spoczywa. Ponadto wątpliwości budzi sama celowość istnienia wód ponad firmamentem,

³⁰ *Sent.* II, d. 13, a. 1, q. 2, s. 314–316 oraz *Dubia II circa litteram Magistri*, s. 330–331. *In II Sent.*, d. 13, q. 1, a. 4, s. 162.

wszak trudno uznać za prawdziwe — podawane przez św. Bazylego — wyjaśnienie, że chłódzą one żar rozgrzanego szybkimi obrotami Saturna; wykładnia taka zakłada przecież obecność przeciwieństw w niebie, które stwarzałyby możliwość pochłonięcia owych wód przez ogień³¹.

Interpretując biblijne słowa o stworzeniu przez Boga firmamentu rozdzielającego wody, Tomasz przytacza zasadniczo te same argumenty i kontrargumenty, jakie podaje Bonawentura; dominikanin wszelako o wiele częściej i bardziej dokładnie cytuje odpowiednie fragmenty z dzieł Stagiryty, przywiązuje zaś mniejszą wagę do tez zawartych w kosmologii patrystycznej³².

W konkluzji obydwaj komentatorzy przyjmują podobną interpretację objaśnianego wersu (*Rdz* 1, 6–8). Ich zdaniem, wody nad firmamentem nie są w istocie ciekłymi wodami, ale częścią niebieskiego tworzywa — kwintesencji. Zostały zaś nazwane „wodami”, ponieważ — tak jak element wody — mają one właściwości przezroczystości (*perspicuitas, diaphanitas*). Na zarzut, iż przy takiej interpretacji należałoby całą — z natury przecież przezroczystą — kwintesencję określać mianem „wód”, Bonawentura odpowiada, że choć wody nadniebne rzeczywiście są przezroczyste, to zarazem zostały obdarzone pewną zdolnością zatrzymywania części promieni świetlnych, podobnie jak to ma miejsce w zwykłej, nieco zmaczonej wodzie, w której zanurzone rubiny mogą świecić. Franciszkański komentator utrzymuje wprawdzie, iż owe wody tworzą niezniszczalne i subtelne niebo wodniste, ale nie mając pewności co do własnej interpretacji omawianego wersu biblijnego przyznaje, że „lepiej jest pobożnie wątpić, niż uznawać coś lekkomyślnie”³³. Jego poglądy dopełnia Tomasz stwierdzeniem, iż „wody” ponad firmamentem to właśnie przyjmowana przez astronomów dziewiąta bezgwiezdna sfera niebieska, zwana też niebem wodnistym lub krystalicznym (*caelum aqueum seu crystallinum*), do której sprowadzają oni orbitalny ruch z zachodu na wschód — wspólny dla wszystkich gwiazdozbiorów, a usytuowanej nad nią sferze dziesiątej przypisują ruch dzienny. Wypada więc tu zaznaczyć, że Akwinata jest konsekwentnym rzecznikiem kosmologii arystotelesowskiej, który nie wątpi w zasadność zakładanego w perypatetyzmie radykalnego dualizmu tworzywa niebieskiego i tworzywa ziemskiego, natomiast dualizm ten poniekąd osłabia Bonawentura, skoro dopuszcza pewną ciągłość w świecie pod- i nadksiężycowym poprzez przypisywanie tworzywowi wspólnej cechy: przejrzystości³⁴.

³¹ *Sent.* II, d. 14, p. 1, a. 1, q. 1, s. 335–337.

³² *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, s. 163.

³³ *Sent.* II, d. 14, p. 1, a. 1, q. 1, concl., s. 337–338; cytat, s. 338: „Hoc autem praecipue attendendum est, ne in incerta materia aliquid certitudinaliter asseratur; melius est enim pie dubitare, quam aliquid temerarie definire”.

³⁴ *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1c, s. 163: „Hoc autem caelum aqueum est nona sphaera, ad quam primo reducunt astrologi motum orbis signorum communem omnibus stellis, qui est de occidente in orientem; et iterum sphaeram decimam, ad quam reducunt motum diurnum,

Z problemem istnienia wód nadniebnych komentatorzy *Sentencji* łączą zagadnienie budowy firmamentu. Bonawentura zauważa, że „święci”, przypisując firmamentowi naturę ognia lub innego elementu, zdają się zaprzeczać perypatetyckiej koncepcji niezniszczalnego i niezmiennego nieba. W istocie jednak nie zaprzeczają, gdyż rozum jawnie wskazuje, że firmament nie może mieć niczego z natury czterech elementów, ogień zaś jako tworzywo sklepienia niebieskiego wymieniają tylko z tej racji, iż dzięki świetlistości i subtelności okazuje się on najbliższy kwintesencji. Natomiast Tomasz nie ma wątpliwości, iż Ojcowie Kościoła się mylą, jako że w kwestiach filozoficznych, które nie przyczyniają się do wzrostu powagi wiary, akceptują błędne teorie Platona i innych filozofów wcześniejszych od Stagiryty. Wszelako Dionizy (Pseudo-Areopagita), który „prawie zawsze idzie za Arystotelesem, co widać przy dokładnym studiowaniu jego ksiąg”, oddziela ciała niebieskie od ciał niższych i przekonująco dowodzi, że niebo nie podlega stawianiu i jakiegokolwiek zmianie. Jest więc dla Akwinaty oczywiste, iż tworzywem firmamentu nie może być żaden z czterech elementów, lecz tylko obdarzona atrybutem świetlistości piąta esencja³⁵.

Zagadnienie kształtu nieba Bonawentura porusza w kwestii pierwszej artykułu drugiego (dystynkcji 14) swego komentarza do *Sentencji*, Tomasz zaś czyni wzmiankę na ten temat wyłącznie w *expositio textus* do dystynkcji czternastej. Franciszkanin utrzymuje, że zarówno rozum, jak i zmysły zgodnie wskazują, iż niebios są sferyczne. Stwierdza on, że jednakowa odległość sklepienia niebieskiego od dowolnego punktu na Ziemi, ruch okrężny sfer niebieskich oraz doskonałość, subtelność i niezłożoność ciała niebieskiego stanowią mocne argumenty za kulistym kształtem niebios³⁶. Ma jednak świadomość, że tekst biblijny (*Ps* 103, 2; *Iz* 40, 22), mówiący o rozpostarciu niebios niczym namiotu przez Boga, sugeruje raczej półkolistą postać nieba. Toteż wydaje mu się, iż właśnie dlatego — mimo oczywistych danych filozofii — niektórzy interpretatorzy Pisma wypowiadają się w tej sprawie niejednoznacznie bądź z powodu szacunku dla tekstu objawionego, by nie rozstrzygać tego, o czym tam nie stwierdzono dosłownie, bądź z tej racji, aby pohamować ludzką ciekawość, która bynajmniej nie przyczynia się do zbawienia³⁷.

qui est de oriente in occidentem”. Por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 5: *Wszelchświat*, Warszawa 1980, s. 114.

³⁵ *Sent.* II, d. 14, p. 1, q.2, s. 338–341. *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2c, s. 164: „Basilus enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis, quae ad fidem non spectant, opiniones Platonis; [...] Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus: unde ipse separat corpora caelestia ab aliis corporibus. Et ideo hanc positionem sequens dico, quod caelum non est de natura quatuor elementorum, sed est quintum corpus”. Tamże, a. 2 sc. 1 oraz 1–4, s. 164.

³⁶ *Sent.* II, d. 14, p. 1, a. 2, q. 1, fund. 1–6, s. 341.

³⁷ Tamże, q. 1 concl., s. 342: „Dicendum, quod ad istam quaestionem secundum philosophiam satis planum est respondere, quamvis expositores sacrae Scripturae videantur de ea loqui dubie. Hoc enim faciunt propter ipsius sacrae Scripturae reverentiam, non audentes ex-

Dzieło trzeciego dnia stworzenia nie wzbudziło niemal żadnego zainteresowania u Bonawentury, natomiast Tomasz porusza zaledwie kilka zagadnień, które wymagały odwołania się do racji filozofii przyrody. I tak, wyjaśniając powód braku wzmianki o elementach powietrza i ognia w biblijnym opisie aktu kreacji świata, stwierdza, że Mojżesz pisał dla ludzi prostych, którzy mogli pojąć tylko to, co uchwytne zmysłowo (a więc ziemię i wodę); innym powodem mogło być przekonanie autora *Księgi Rodzaju*, iż obdarzone własnością przezroczystości ogień i powietrze zawierały się w owych wodach, na początku wypełniających całą wolną przestrzeń świata. Na zarzut, że woda otrzymała formę substancjalną w akcie stworzenia, a tym samym zajmowała już wtedy swe miejsce naturalne i w trzecim dniu nie musiała zbierać się w jedno zlewisko, dominikański komentator odpowiada, iż początkowo nie miała ona pełnej formy substancjalnej, gdyż wówczas była jeszcze pozbawiona istotnego atrybutu ciężkości, w który została wyposażona dopiero trzeciego dnia. Podnosi on jednak dalszą wątpliwość: jeśli bowiem dokonane w trzecim dniu skupienie wody miało charakter naturalny, to obecnie żadne wody nie powinny znajdować się w rzekach lub w jeziorach, czyli poza właściwym miejscem skupienia, jakim są morza; jeżeli zaś tamto skupienie było działaniem gwałtownym, to nie należy wliczać go do dzieła stwórczego, które przecież wyraża działania natury. Tomasz rozwiązuje tę trudność przyjmując, że na ruchy elementów wywierają wpływ ciała niebieskie, dzięki czemu ich ruchy są zgodne z naturą nawet poza właściwym dla nich miejscem naturalnym³⁸.

Szczególną uwagę Bonawentury przyciąga dzieło czwartego dnia stworzenia. Zastanawia się on, dlaczego zapisano w *Księdze Rodzaju*, że niebieskie ciała jaśniejące Bóg umieścił w firmamencie (*in firmamento*), skoro filozofowie przyrody i astronomowie (*mathematici*) są zgodni, iż zostały one umieszczone na różnych orbitach poniżej owego sklepienia niebieskiego. Idąc w ślad za niektórymi filozofami przyrody, opowiada się w końcu za koncepcją jednej ciągłej bytowości niebios w przekonaniu, że poszczególne sfery niebieskie zasadniczo różnią się między sobą pod względem przysługującej im prędkości ruchu kołowego oraz pewnych własności, nie zaś istoty ich cielesności — a zatem wszelkie przyjmowane postaci stworzonego nieba istotowo okazują się tożsame, czyli ciała jaśniejące rzeczywiście zostały umieszczone w tak rozumianym firmamencie³⁹. Rozważając zaś zagadnienie ruchu sfer niebieskich, Bonawentura po-

plicare quod illa divina dispositione voluit subticere; vel hoc faciunt ad reprimendum nostram curiositatem [...]. Quia tamen curiosorum instantia non desistit, necesse habent doctores sacrae Scripturae multa determinare, quae sine salutis dispendio possent de facili pertransire”.

³⁸ *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 5 ad 1–4, s. 165.

³⁹ *Sent.* II, d. 14, p. 2, a. 1, q. 1 concl., s. 352: „Secundum hanc igitur positionem dicendum est, luminaria caeli posita esse in pluribus orbibus, in corpore tamen uno continuo, quod Scriptura vocat nomine firmamenti; et ideo dicit, omnia luminaria posita esse in firmamento caeli”. Tamże, ad. 3: „[...] dicendum, quod distinctio caelorum plus attenditur secundum

dejmuje trudny problem, czy może obracać się dziewiąta — pozbawiona gwiazd — orbita nieba krystalicznego, *resp.* wodnistego. Zdaje sobie sprawę, że większość filozofów przyrody w ogóle kwestionuje istnienie dodatkowej sfery powyżej ósmej orbity gwiazd stałych, zwanej firmamentem, którą tym samym uznają oni za *primum mobile*. On sam jest skłonny podzielać pogląd oświeconych przekazem Pisma pisarzy katolickich (*tractatores catholici*), zakładających istnienie niedostępnej ludzkim zmysłom bezgwiazdnej sfery dziewiątej, która obdarzona ruchem obrotowym ze wschodu na zachód przekazuje — właśnie jako *primum mobile* — dzienny ruch obrotowy dookoła osi ziemskiej bezpośrednio od niej niższej sferze gwiazd stałych. I choć nie są mu obce różnorakie wątpliwości żywione przez filozofów przyrody i niektórych astronomów, to jednak wyraża przekonanie, iż „należy trzymać się tego, co powszechnie przyjmują doktorzy teologii, że ponad firmamentem znajduje się ruchome w pewien sposób niebo bez gwiazd”⁴⁰.

Bonawentura nie pomija również żywo dyskutowanego we wcześniejszej literaturze heksaemeralnej zagadnienia, czy niebieskie ciała jaśniejące mogą swobodnie krążyć po własnych orbitach czy zostały przytwierdzone do swych sfer i poruszają się wraz z nimi. Wnikliwie rozważa cztery argumenty za tym pierwszym stanowiskiem. Po pierwsze, przytacza argument przejęty z tradycji augustyńskiej, że skoro gwiazdy błędzące, czyli planety, należą do dzieła przyozdobienia świata, przeto mogą poruszać się w przestrzeni tak swobodnie, jak ptaki w powietrzu i ryby w wodzie, które przecież zostały stworzone także *ad ornatum*. Po drugie, przywołuje dość oczywistą tezę, iż obserwowane w świecie zjawiska niebieskie dają się dostatecznie wyjaśnić dzięki znajomości ruchów planet, a więc pogląd o obrotach sfer nie wydaje się słuszny. Po trzecie, przy założeniu, że cały rejon firmamentu stanowi jedną, ciągłą, cielesną bytowość, która zawiera kilka osobnych sfer ruchomych, nader trudno byłoby wyjaśnić ruch wsteczny planet, gdyż wymagałoby to dopuszczenia poniekąd przeciwnych

diversitatem proprietatum et motuum, quam attendatur secundum discontinuationem corporum [...]”. Por. E. Grant, *Celestial Orbs in the Latin Middle Ages*, „Isis”, 78 (1987), s. 166, 170.

⁴⁰ *Sent.* II, 14, p. 2, a. 1, q. 3 concl., s. 356: „Et ideo ad quaestionem propositam respondendum est, quod absque stellis potest aliquis orbis moveri, scilicet caelum aqueum, quod est mobile primum, et quod uniformiter movetur ab oriente in oriens per occidentem; et illius virtute trahitur firmamentum et omnes orbis inferiores, ut uno die naturali, scilicet per spatium viginti quatuor horarum, ab oriente in oriens revolvatur [...]. Aliqui tamen philosophi deprehenderunt, quod ipsum firmamentum movetur proprio motu, ita quod in centum annis procedit uno gradu. Sive autem hoc sit verum, sive falsum, hoc tenendum est, quod communiter doctores theologiae ponunt, quod est caelum aliquod mobile ultra firmamentum, carens stellis”. Do wzmiankowanych przez Bonawenturę filozofów, którzy przypisywali sferze gwiazd stałych właściwy jej powolny ruch precesyjny wokół biegunów ekliptyki z zachodu na wschód o wielkości jednego stopnia w okresie stu lat, należał Albert Wielki (na temat jego poglądów kosmologicznych, wyrażonych w komentarzu do *Sentencji*, piszę w: „Idea”, t. X, 1998, s. 27–38).

obrotów sfer w tym samym rejonie wszechświata. I wreszcie, po czwarte, obserwowane nieregularności w ruchu planetarnym dają się łatwo uzasadnić właśnie za pomocą koncepcji swobodnego ruchu ciał niebieskich. Przeciwno tej koncepcji Bonawentura podnosi zaczerpnięte z myśli arystotelesowskiej kontrargumenty i w konkluzji opowiada się za perypatetycką teorią ścisłej zależności między obrotem sfer a ruchem ustawionych (*sita*) na nich gwiazd błądzących, czyli planet. Podkreśla zwłaszcza, że porównywanie ruchu planet do ruchu ptaków i ryb nie jest trafne, gdyż w przeciwieństwie do powietrza i wody owo niezmienne tworzywo niebieskie, tj. kwintesencja, nie może się rozrzedzać i zagęszczać; doskonałość niebios wymaga więc obrotów planet wraz z ich sferami. A skoro sfery są ułożone jedna pod drugą, przeto w rejonie niebieskim nie może dokonywać się żaden ruch przeciwny⁴¹. Dla wyjaśnienia obserwowanych na niebie zjawisk, Bonawentura odwołuje się do arystotelesowskiego systemu sfer współśrodkowych, uzupełnionego przez jedenastowiecznego arabskiego astronoma Alpetragiusa, który pomijając układy ekscentryków i epicykli starał się za pomocą zmian prędkości wyjaśniać wszelkie dostrzegane nieregularności w obrotach ciał niebieskich⁴².

Tomasz natomiast nie opowiada się jednoznacznie ani za przyjmowanym przez Stagirytę „fizycznym” modelem świata, ani za „matematycznym” systemem Ptolemeusza. Jest bowiem świadom, że ptolemejskie ujęcie może tylko dostarczać hipotez, które mają dać zadowalające wyjaśnienie zaobserwowanych zjawisk astronomicznych (*salvare apparentia sensibilia circa motus caelestes*), arystotelesowska teoria zaś może jedynie wskazywać metafizyczne przyczyny ruchu⁴³. Nie ma on jednak wątpliwości, że słuszny jest pogląd Arystotelesa, iż planety są przytwierdzone (*fixae*) do swych sfer i poruszają się wraz z nimi jako swymi nosicielami⁴⁴. Odmienne od Bonawentury, który jest rzecznikiem dziesięciosferowego układu wszechświata (z orbitą dziewiątą jako *primum mobile*), Tomasz przyjmuje model jedenastosferowy, w którym poza schematem arystotelesowskim — obejmującym osiem orbit: Księżyca, Merkurego, Wenus, Słońca, Marsa, Jowisza, Saturna i gwiazd stałych — uwzględnia jeszcze sferę dzie-

⁴¹ *Sent.* II, d. 14, p. 2, a. 1, q. 2 ob. 1–4 oraz fund. 1–4, s. 353–354.

⁴² Tamże, q. 1 concl., s. 353–354. Por. 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. 145–146.

⁴³ *S. th.* I, q. 32, a. 1 ad 2, s. 270: „Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem: sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum, quod motus coeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici jam positae ostendat congruere consequentes effectus: sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum, et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus coelestes: non tamen ratio haec est sufficienter probans”. Por. *In II Sent.*, d. 14, *expositio textus*. Por. R.S. Avi-Yonah, *Ptolemy*, dz. cyt., s. 138–139.

⁴⁴ *In II Sent.*, d. 15, q. 1, a. 1 ad 2, s. 166: „[...] potest dici, quod stellae etsi non moventur in caelo per se, moventur tamen cum orbibus suis”. Por. *S. th.* I, q. 70, a. 1, ad. 3, s. 532.

wiątą, czyli *caelum crystallinum seu aqueum*, dziesiątą, określaną jako *primum mobile*, i jedenastą, zwaną *caelum empyreum*. Toteż ze sferą dziesiątą, bezpośrednio poruszaną przez pierwszego poruszydiciela (*primum mobile*), wiąże on ruch dzienny, ze sferą dziewiątą — ruch precesyjny, natomiast sferze gwiazd stałych nie przypisuje żadnego ruchu własnego⁴⁵.

Akwinata ma świadomość, że w nawiązaniu do koncepcji Hrabana Maura niektórzy trzynastowieczni myśliciele używają terminu „niebo” również na określenie elementów ognia i powietrza, zważywszy na dostrzegane podobieństwo między tymi elementami a sferami rejonu nadksiężycowego pod względem ich subtelności i aktualnej lub potencjalnej świetlistości. Także i on wyróżnia cztery dodatkowe „nieba”, wyodrębniając po dwie warstwy w sferach ognia i powietrza. Wyższą, wypukłą warstwę ognia określa mianem „niebo ogniste”, a niższą, wklęsłą — „niebo olimpijskie”, natomiast wyższą, wypukłą warstwę powietrza nazywa „niebem eterycznym”, niższą zaś warstwę wklęsłą — „niebem powietrznym” (*caelum aereum*). W ten sposób tłumaczy zakładaną przez Hrabana liczbę aż siedmiu niebios, powstałą z dodania tych czterech rodzajów nieba do trzech (gwiaździstego, krystalicznego i empirejskiego), znajdujących się w rejonie naksieżycowym.

Należy zaznaczyć, że w ujęciu myśliciela dominikańskiego wszystkie siedem sfer planetarnych oraz sfera gwiazd stałych zawierają się we wspomnianym wyżej niebie gwiaździstym⁴⁶. Mianem „firmamentu” zaś określa on jedynie część *caelum sidereum*, a mianowicie orbitę ósmą, czyli sferę gwiazd stałych. Przytacza też pospolity pogląd, wedle którego firmament stanowi ten rejon powietrza, w którym zbierają się deszczowe chmury, i tę interpretację uważa za zgodną wprawdzie z językiem potocznym oraz z wersem *Psalmu* (8, 9), mówiącym o ptactwie niebieskim (*volucres caeli*), ale uznaje ją za nieprzystającą do jednoznacznego zapisu w *Księdze Rodzaju* (1, 16–17), że Bóg gwiazdy umieścił na sklepieniu nieba (*in firmamento caeli*)⁴⁷.

Następnie obydwaj komentatorzy rozważają problem, czy niebios są wprowiane w ruch kołowy bezpośrednio przez Boga czy poruszane pośrednio przez inteligencje. Zdaniem Tomasza, skoro proste i niezmiennie ciało niebieskie nie wymaga odżywiania, nie wzrasta, nie rozmnaża się i obywa się bez organów zmysłowych, przeto nie potrzebuje ani formy wegetatywnej, ani zmysłowej; dusza umysłowa zaś mogłaby połączyć się z owym ciałem jako jego forma substancjalna tylko *mediante sensitivo et nutritivo*. Tak więc bliska jest mu koncepcja inteligencji (*resp.* aniołów), z zewnątrz poruszających orbity ciał niebieskich *per contactum virtutis*, czyli w sposób, w jaki poruszydiciel łączy się z przed-

⁴⁵ Zob. przyp. 35.

⁴⁶ *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 4c, s. 164; tamże, a. 4 ad 3, s. 164–165. Por. E. Grant, *Cosmology, w: Science in the Middle Ages*, ed. D.C. Lindberg, Chicago 1978, s. 279–280.

⁴⁷ *In II Sent.*, d. 14, q. 1c, s. 163: „[...] sed tamen melius possumus dicere, quod intellectus ligatur de firmamento quod est caelum sidereum, supra quod sunt aquae [...]”.

miotem przez siebie poruszonym⁴⁸. Również Bonawentura nie wątpi, że Nieruchomy Poruszyciel wprawia w ruch *primum mobile* oraz inne sfery i ciała niebieskie posługując się pewną mocą stworzoną. Franciszkański myśliciel dopuszcza — jako zgodne z rozumowaniem i Pismem — dwa poglądy: według jednego, owa pewna moc stworzona to aktywna z natury forma ciał niebieskich, której sprawczość może być wspierana mocą Bożą, wedle drugiego zaś — to poruszający niebiosy aniołowie. Opowiada się on raczej za tym drugim poglądem, zaznaczając zarazem, iż zlecone aniołom przez Stwórcę zadanie poruszania sfer niebieskich i kierowania nimi ma na celu dobro żyjących na ziemi ludzi, a w perspektywie eschatologicznej — zbawienie określonej liczby wybranych. Toteż zakłada, że z końcem świata ustanie wszelki ruch w kręgach niebios⁴⁹. Zdecydowanie odrzuca — jako błędne i sprzeczne z nauką Ojców Kościoła — stanowisko filozofów arabskich, iż ciała niebieskie są ożywione przez związane z nimi substancjalnie dusze, którymi kieruje Bóg za pomocą stworzonej Inteligencji⁵⁰. Również Tomasz w swym komentarzu do *Sentencji* za heretycki uznaje pogląd o istnieniu takich właśnie dusz, z których miałyby pochodzić (*producitur*) substancja poszczególnych sfer. Zdaje sobie jednak sprawę, że nawet uznanie inteligencji oddzielonych (*intelligentiae separatae*), *resp.* aniołów, za zewnętrznych poruszcycieli sfer nie rozstrzyga ostatecznie kwestii, czy poszczególne ciała niebieskie są czy nie są istotami żywymi. Pod wpływem myśli Arystotelesa daje wyraz swoim wątpliwościom, kiedy w *Sumie teologii* powiada,

⁴⁸ *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 3c, s. 164: „Et ideo angelos, qui movent orbes proxime, possumus motores dicere, non formas vel animas: quia orbes recipiunt ab eis motum tantum, non autem esse. In hoc autem sustineri potest, ut dicamus, superiores angelos, qui habent formas magis universales, esse motores separatos et remotos; angelos autem inferiores, qui habent formas magis particulares ut prius dictum est, esse motores proximos”. Tamże, a. 3, 3 i ad 3. Por. *S. th. I*, q. 70, a. 3c, s. 535: „Sic igitur propter operationem intellectualem anima coelesti corpori non uniretur; relinquitur ergo, quod propter solam motionem. Ad hoc autem, quod moveatur, non oportet, quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili”. Por. R.C. Dales, *The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages*, „Journal of the History of Ideas”, 41 (1980), nr 4, s. 543; J.A. Weisheipl, *The Celestial Movers in Medieval Physics*, „The Thomist” 24 (1961), s. 325.

⁴⁹ *Sent.* II, d. 14, p. 1, a. 3, q. 1 concl., s. 346: „[...] Deus primum mobile movet mediante aliqua virtute creata, sicut et alia mobilia”. Tamże, q. 2 concl., s. 348–349: „Dicendum, quod in hac quaestione duae sunt positiones probabiles, concordantes rationi et Scripturae, [...] et ita dicatur caelum moveri virtute propria, quod, si aliquid desit sibi ad movendi sufficientiam, suppleatur ab ipsa virtute divina. Et sic sustinendo hanc positionem, responsio ad obiecta est satis plana. Alia vero positio est, quod Deus movet caelum mediante Intelligentia creata sive mediante Angelo; et hoc competeat ordini, quem Deus constituit universo [...]. Et ideo, sicut congruum est, Angelos deputari ad ministerium hominum, sic etiam congruum est, deputari ad motum et regimen caelorum, cum in hoc etiam ministrent homini viatori et divinae subserviant maiestati”. *Sent.* II, d. 2, p. 2, a. 1, q. 1 ad 3, s. 72: „[...] numero electorum completo, non erit amplius revolutio”.

⁵⁰ *Sent.* II, d. 14, p. 1, a. 3, q. 2 concl., s. 348.

iz ciała niebieskie nie są tak ożywione, jak rośliny i zwierzęta, *sed aequivoce*. I właśnie dlatego zakłada, że w sporze między zwolennikami poglądu o przysługującym ciałom niebieskim życiu a ich *adwersarzami* uwydatnia się w istocie tylko różnica słowna (*in voce*), gdyż w rzeczywistości (*in re*) dzieli ich zaledwie różnica bagatelna albo nie dzieli ich zgoła żadna⁵¹.

Obydwaj myśliciele są zgodni, iż ciała niebieskie oddziałują na cały świat podksiężycowy: wpływają one na powstawanie i giniecie wszelkich złożonych ciał na Ziemi, a mianowicie rzeczy nieożywionych, roślin, zwierząt oraz ciał ludzkich. Ciała niebieskie są bowiem narzędziami Stwórcy (*causae secundae*), za pomocą których Bóg (*causa prima*) wprowadza w ruch wszystko w sferach czterech elementów i wszystko określa (*determinat*). Bonawentura i Tomasz podzielają pogląd, że gdy z końcem świata planety przestaną się poruszać, to wówczas w naszym świecie nic już się nie narodzi ani nic nie umrze. Akwinata zaznacza przy tym, iż nawet wtedy ciała niebieskie będą wywierać swój dobroczynny wpływ, choć jedynie w takim zakresie, jaki jest możliwy bez ich obrotów, np. świecenie Słońca. Wszelako obaj komentatorzy *Sentencji* z naciskiem podkreślają, że bezpośrednia przyczynowość ze strony tych ciał zawsze ogranicza się wyłącznie do kręgu materialnego i to w zakresie tych możliwych zmian, których nie sposób wywieść z naturalnych jakości i skłonności rzeczy. Przecistawiając się więc zdecydowanie urojeniom astrologów, bronią oni wolności woli człowieka i jego odpowiedzialności za podejmowane działania⁵².

W swych interpretacjach wykładni biblijnego opisu stworzenia świata, zamieszczonej w Lombardowych *Sentencjach*, Bonawentura i Tomasz zawarli pełną doktrynę kosmologiczną, w której przedstawionemu obrazowi świata, obrazowi niemal powszechnie przyjmowanemu w naukowej, filozoficznej i teologicznej myśli średniowiecza, nadali kształt poniekąd ostateczny. I choć między ich ujęciami zachodzą pewne różnice, to jednak (jak z powyższych wywodów wynika) pozostają oni zgodni w najbardziej istotnych punktach wykładu owej „kosmologii chrześcijańskiej”⁵³. W uzasadnieniu swoich poglądów Bona-

⁵¹ *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 3c, s. 164. *S. th.* I, q. 70, a. 3c, s. 535: „Sic igitur patet, quod corpora coelestia non sunt animata eo modo, quo plantae, et animalia, sed aequivoce. Unde inter ponentes ea esse animata, et ponentes ea inanimata, parva, vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantum”.

⁵² *Sent.* II, d. 14, p. 2, a. 2, q. 2 concl. i ad 3, s. 360–361; tamże, q. 3 concl., s. 363–364. *In II Sent.*, d. 15, q. 1, a. 2; tamże, a. 3; tamże, d. 11, q. 2, a. 6 ad 3, s. 157: „[...] dicendum, quod actio corporum quae est per motum, tolletur, quia motus cessabit et omnis imperfectio evacuabitur, sed actio quae est sine motu, manebit: semper enim sol illuminabit inferiorem aerem: ita etiam et actiones hierarchicae, quae sine motu sunt, post diem iudicii remanebunt”.

⁵³ E. Grant, *Planets, Stars, and Orbs*, dz. cyt., s. 32: „Although the amount of space given over to cosmological questions in the second book of the Sentences varied from author to author, commentaries on that work form an important source of knowledge on a somewhat limited range of topics. But it was largely those topics that introduced into medieval

wentura częściej powołuje się na „Świętych”, czyli na Ojców Kościoła, natomiast Tomasz częściej cytuje Arystotelesa. Nie wchodząc w szczegóły, można przyjąć, iż w syntezie bonawenturiańsko-tomistycznej obiegowe na łacińskim Zachodzie wątki heksaemeralne zostały przepracowane w duchu podstawowych założeń myśli perypatetyckiej i dopełnione pewnymi koncepcjami arabskimi⁵⁴.

Należy tu zaznaczyć, że analizowany powyżej wczesny komentarz Tomasa do heksaemeralnej części Lombardowych *Sentencji* pozostaje w merytorycznej zgodności we wszystkich punktach istotnych z traktatem na temat stworzenia świata, zawartym w *Sumie teologii* (*prima pars*, kw. 65–74), z traktatem, który powstał ponad dziesięć lat później. Forma literacka *summy* pozwoliła jednak Akwinacjowi na bardziej przemyślane ułożenie wykładanej tematyki, na opis w osobnych kwestiach stwórczych dzieł Bożych dokonywanych w kolejnych dniach i na podjęcie ogólnych zagadnień (np. problemu jednoczesnej czy sukcesywnej kreacji) w końcowej części rozważań. Jednak te same wątki heksaemeralne, które przedstawił on w komentarzu do *Sentencji*, podjął znowu w kwestiach *Sumy teologii* i niemal identycznie je rozstrzygnął. Można więc chyba zasadnie twierdzić, że to właśnie owa wcześniej powstała bonawenturiańsko-tomistyczna synteza kosmologiczna — ujmująca *totus ordo universitatis* jako wspaniałe dzieło Bożej sztuki — została przedstawiona w *Sumie*, która od 1278 r. miała wyrażać oficjalne stanowisko zakonu dominikańskiego, a po kanonizacji Tomasa została uznana za tekst autorytatywny w całym Kościele zachodnim.

U schyłku XIII w. i w stuleciu następnym autorzy traktatów kosmologicznych nader często odwoływali się do pism Bonawentury i Tomasa, co świadczy o uznaniu przedstawionej w tych pismach wizji świata za wzorzec ówczesnej wiedzy filozoficzno-teologicznej i naukowej⁵⁵. Mogli przeto owi autorzy pomijać wypracowane wcześniej przez obydwu mistrzów paryskich całościowe wyjaśnienia podstawowych zagadnień i skupiać swą uwagę wyłącznie na wątkach szczegółowych, które pozwalały im na dobitne wyrażenie własnego stanowiska w danej kwestii i ukazanie własnego wkładu w jej rozwiązanie. Natomiast zapoczątkowane już w XIV w. stopniowe odchodzenie od założeń filozo-

cosmology a Christian component. Insofar as there was a «Christian cosmology» in the Middle Ages, it developed from problems that evolved in commentaries on the second book of the Sentences of Peter Lombard”.

⁵⁴ Por. E. Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge 1996, s. 205–206; J. Legowicz, *Zagadnienie tradycji i postępu umysłowego w metodologii Bonawentury*, „Studia Filozoficzne”, 1976, nr 4, s. 176.

⁵⁵ Por. N.M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, dz. cyt., s. 61–62: „Później trzymano się już praktycznie tych samych wyobrażeń o wszechświecie i podążano w tej kwestii śladem wielkich mistrzów. Aż do wielkiego kryzysu, jaki kilka stuleci później wywołała rewolucja kopernikańska, wyobrażenie to powszechnie obowiązywało służąc za [...] niedościgniony wzór”.

fii arystotelesowskiej dawało niektórym myślicielom, jak np. Wilhelmowi Ockhamowi czy Henrykowi z Langestein, pewną swobodę interpretacyjną w ramach niemal powszechnie przyjmowanego wówczas modelu świata.

Hexaëmeral questions in comments to Lombard's *Sentences* by Bonaventure and Thomas Aquinas

Comments to the second book of Peter Lombard's *Sentences* are a valuable source of cosmological theories that were in circulation in the Latin West of Middle Ages. Most interesting are comments written by Bonaventure and Thomas Aquinas. They interpreted the six days of creation in the perspectives of Aristotelian philosophy, and, occasionally, Arab philosophy. The author compares these two commentaries and points out that in the main they were unanimous. It is conceivable that this concurrence of thought strengthened their positions and helped formulate a uniform vision of the medieval world that for several centuries to come served as a framework for scientific, philosophical and theological theories.