

Monika Michałowska
Uniwersytet Łódzki

SPÓR O PREDESTYNACJĘ W RENESANSIE KAROLIŃSKIM
– *DE PRAEDESTINATIONE* JANA SZKOTA ERIUGENY

Początki sporu o predestynację – stanowisko św. Augustyna

Zagadnienie predestynacji, choć obecne już w myśli starożytnej, właściwie dopiero z nadejściem chrześcijaństwa zaczęło być szeroko dyskutowane, zajmując tym samym znaczące miejsce w literaturze filozoficznej. Pierwsze dyskusje dotyczące predestynacji w myśli chrześcijańskiej można odnaleźć już w sporze apologetów greckich, przede wszystkim św. Ireneusza i Hipolita z gnostykami. Gnostycy twierdzili między innymi, że Bóg stworzył dwa rodzaje ludzi: dobrych i złych, którzy nie mogą zmienić raz nadanej im natury a tym samym przeczyli wolności woli, bowiem w tak rozumianej koncepcji człowiek nie miałby wpływu na swoje decyzje i byłby przeznaczony do czynienia tylko dobra albo tylko zła. Przeciwnik gnostyków, św. Ireneusz, swoje stanowisko oparł na chrześcijańskiej prawdzie, że świat został stworzony przez Boga dzięki wolnemu aktowi Jego woli, nie ma zatem żadnej innej przyczyny niż dobroć Boga. Człowiek jest dobry, ale ponieważ został stworzony z niczego nie jest doskonały, i to jest przyczyną jego błędów. Twierdził on ponadto, iż Bóg nie stworzył złych ludzi, oznaczałoby to bowiem, że jest odpowiedzialny za stworzenie zła. Odpowiedzialność za złe uczynki ponosi sam człowiek, bowiem Bóg podarował mu wolną wolę, aby mógł podejmować decyzje. Stanowisko Ireneusza nie rozwiązywało jednak problemu w sposób wystarczający. Nie pragnął on bowiem wnikliwie analizować zagadnienia predestynacji, a jedynie odeprzeć gnostyckie przekonanie o odpowiedzialności Boga za zło w świecie oraz twierdzenie o determinacji ludzkich czynów przez Boga.

Dopiero koncepcja św. Augustyna zapoczątkowała bardziej wnikliwe dyskusje dotyczące zagadnienia predestynacji. Augustyn analizował zagadnienie predestynacji zarówno w pismach młodzieńczych (*O wolnej woli*), jak też tych z okresu późniejszego, zwanego antypelagiańskim (np. w dziele *Przeznaczenie Świętych*), kiedy zwalczał poglądy Pelagiusza, przypisujące wolnej woli istotną rolę w proce-

się zbawienia¹. W *O wolnej woli* (388–395) problem predestynacji Augustyn rozważał głównie w kontekście wolności ludzkiej woli zdając sobie sprawę, iż jednocześnie uznanie wszechwiedzy (w tym także przedwiedzy) Boga i predestynacji z jednej strony oraz autonomii ludzkiej wolnej woli z drugiej rodzi trudności. W obu wyżej wymienionych tekstach bronił niezależności ludzkiej woli od przedwiedzy i przeznaczenia boskiego. Według niego wszechwiedza Boga nie wyklucza istnienia ludzkiej woli. Bóg przewiduje bowiem nie tylko nasze czyny, ale także i nasza wolną wolę². A więc także ona jest przedmiotem uprzedniej wiedzy Boga. Jeśli nawet zatem jeśli przyznamy, iż to, co Bóg wie uprzednio, musi istnieć, musimy uznać, że z konieczności istnieje wolna wola.

Koncepcja przedwiedzy boskiej, oraz predestynacji w relacji do wolnej woli człowieka staje się bardziej wyrafinowana w napisanym w roku 428 traktacie *Przeznaczenie Świętych*. Wyróżniając cztery kolejne człony planu zbawienia (uprzednia wiedza, przeznaczenie, wybranie, wezwanie), i rozważając relację jaka zachodzi między uprzednią wiedzą a przeznaczeniem³ Augustyn wyróżnił bezwarunkową przedwiedzę Boga bez związku z predestynacją oraz przedwiedzę powiązaną z predestynacją⁴. Bezwarunkowa przedwiedza Boga oznacza, że uprzednio wie On wszystko, nawet to, czego sam nie czyni. W ten sposób Bóg ma uprzednią wiedzę na przykład o naszych grzechach. Jeśli zaś przedwiedza jest powiązana z przeznaczeniem, to dotyczy ona boskiego postępowania wobec ludzi przeznaczonych; wtedy uprzednia wiedza utożsamiona zostaje z predestynacją. Predestynacja może zatem dotyczyć jedynie tych, którzy otrzymali łaskę i przeznaczeni zostali do czynienia dobra. Jeśli jednak nie odnosimy predestynacji i przedwiedzy boskiej jedynie do wybranych ponownie pojawia się problem wzajemnej relacji przeznaczenia i uprzedniej wiedzy Boga oraz ich relacji do wolnej woli ludzkiej. I choć stanowisko Augustyna jest w tej kwestii niezmiennie, predestynacja i przedwiedza nie są tożsame, jego koncepcja nie rozwiązuje trudności. Co więcej niektóre fragmenty jego traktatów zdają się sugerować, że istnieje przeznaczenie nie tylko do zbawienia, ale także do potępienia.

¹ Pelagiusz twierdził, iż natura ludzka w trakcie stworzenia nie była ani dobra, ani zła, może jedynie skłaniać się ku dobru bądź złu. Zatem nie jesteśmy obciążeni ani grzechem pierworodnym, ani zniewoleni przez łaskę. To, czy stajemy się dobrzy czy źli, zależy wyłącznie od nas samych, od naszej wolnej woli. Wobec tego oczywiste jest, iż w koncepcji pelagiańskiej wybory wolnej woli są odpowiedzialne za nasze przyszłe potępienie, lub zbawienie. Tym samym pomniejszone zostaje znaczenie roli łaski Bożej.

² Św. Augustyn *O wolnej woli*, w: *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. III, Warszawa.

³ Św. Augustyn *Przeznaczenie Świętych*.

⁴ Cf. ibidem.

Spór Gottschalka z Orbais z Janem Szkotem Eriugena

Koncepcja Augustyna była inspiracją dla wielu często kontrowersyjnych poglądów. Stała się również przyczyną pośrednią jednego z najbardziej interesujących w dziejach historii filozofii średniowiecznej sporu o predestynację, który rozegrał się w czasach Renesansu Karolińskiego za panowania Karola Łysego, a którego centralną postacią stał się najwybitniejszy myśliciel owych czasów Jan Szkot Eriugena. Powstałe zaś wówczas *De praedestinatione* stanowi obecnie doskonały przykład wczesnośredniowiecznych prób zastosowania dialektyki i gramatyki do rozwiązywania problemów teologicznych.

Spór o predestynację zainicjowany został przez Gottschalka, mnicha z Orbais głoszącego w swoich wyznaniach (*Confessio Gotteschalci monachi post haeresim damnatum* (*Confessio brevis* z roku 848 oraz *Confessio prolixior* z 849–850)) istnienie predestynacji zarówno do zbawienia, jak też potępienia. Głosił on bowiem, że Bóg przeznaczył ludzi i aniołów do wiecznego życia w łasce, dla grzeszników zaś przewidział potępienie i predestynował ich do wiecznej śmierci⁵. Koncepcję podwójnego przeznaczenia Gottschalk rozwinął w *Confessio Prolixior*, gdzie utożsamiając przedwiedzę boską z predestynacją Gottschalk twierdzi, że istnieją dwie grupy ludzi. Bóg przewidział, którzy będą dobrzy, a którzy źli i zgodnie ze swoją wiedzą jednym przeznaczył chwałę wieczną, drugim – męki wieczyste⁶. Powołując się na twierdzenie Izydora z Sewilli⁷ Gottschalk starał się złagodzić tezę o podwójnej predestynacji twierdząc, że nie istnieją istotowo dwa różne przeznaczenia, lecz istnieje jedno przeznaczenie o dwojakim charakterze. Gottschalk oskarżony został o głoszenie poglądu, iż Boska predestynacja jest podwójna, a jego tezy zostały potępione przez synod w Mainz w roku 848 i ponownie w 849 przez synod w Quierzy. I choć obecnie uważa się, iż twierdzenia Gottschalka zostały źle odczytane i że bliskie były poglądom niektórych z jego oponentów (Ra-

⁵ Gottschalk *Confessio Gotteschalci monachi post haeresim damnatum* (PL 121, 347D): „Credo et confiteor Deum omnipotentem et incommutabilem praescisse et praedestinasse angelos sanctos et homines electos ad vitam gratis aeternam, et ipsum diabolum caput omnium daemoniorum cum omnibus suis apostaticis, et cum ipsis quoque hominibus reprobis, membris videlicet suis, propter praescita certissime ipsorum propria futura mala merita praedestinasse pariter per iustissimum iudicium suum in mortem merito sempiternam”.

⁶ Gottschalk *Gotteschalci confessio prolixior* (PL 121, 349D): „Credo siquidem atque confiteor praescisse te ante saecula, quaecumque erant futura sive bona sive mala”; Tamże, 350C: „Praedestinasse itaque in omnibus electis tuis vitam gratis aeternam, et eos nihilominus ad gloriam sempiternam: quia certe frustra illis praedestinasses vitam, nisi et illos praedestinasses ad ipsam. Sic etiam propemodum diabolo et angelis eius, et omnibus quoque reprobis hominibus, perennem merito praedestinati poenam, et eosdem similiter praedestinsti ad eam”.

⁷ Gottschalk *Gotteschalci confessio prolixior* (PL 121, 357C): „Sanctus etiam Isidorus inde sic dicit: «Gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem.» Non enim ait, duae sunt, quia non sunt: sed, gemina, id est, bipartita”.

tramnusa z Corbie, Prudencjusza z Troyes czy Lupusa z Ferrières) wówczas jawiły się jako poglądy sprzeczne z doktryną. Twierdzenie bowiem o podwójnej predestynacji prowadziło bowiem do przekonania o determinizmie jednostki w kwestiach moralnych, przeczyło istnieniu wolnej woli, a także podawało w wątpliwość odpowiedzialność moralną jednostki za jej czyny, jak też konieczność dobrowolnego odkupienia grzechów przez Chrystusa.

Potępienie też Gottschalka nie było jednak dostatecznym rozwiązaniem. W swoich wyznaniach bowiem mnich z Orbais wspierał się autorytetem św. Augustyna, Grzegorza Wielkiego i Izydora z Sewilli, co mogło sugerować, że w ich pismach można odnaleźć podobne tezy. Kontrowersyjną kwestię dotyczącą podwójnej predestynacji należało dokładnie zbadać i wyjaśnić. Do dyskusji zaproszony został Jan Szkot Eriugena – uważany obecnie za najwybitniejszą postać myśli Renesansu Karolińskiego – który na dworze Karola Łysego był już wówczas uznany za utalentowanego nauczyciela sztuk wyzwolonych. Niewiele wiadomo o losach Eriugeny przed przybyciem na kontynent europejski. Urodził się najprawdopodobniej w pierwszej dekadzie IX wieku w Irlandii⁸, o czym świadczy przydomek Eriugena, co oznacza „urodzony w Irlandii”. Za jego irlandzkim pochodzeniem przemawia ponadto, jak twierdzi J. J. Contreni, dojrziała i rozwinięta postać irlandzkiej minuskuły, którą się Jan Szkot posługiwał⁹. Na dwór Karola Łysego Eriugena przybył w latach czterdziestych IX w. już jako *magister*, choć na kontynencie pojawił się prawdopodobnie około 820 w tak zwanej drugiej fali migracji Iroszkotów¹⁰. Karierę na dworze Karola Łysego zaczął jako nauczyciel w szkole przypałacowej i już wtedy wykazywał duże zainteresowanie sztukami wyzwolonymi pisząc *Annotationes in Martianum*¹¹ – komentarz do traktatu *Zaślubiny Merkurego z Filologią* Marcjana Capelli. Rozgłos i sławę Jan Szkot zdobył jednak dopiero w latach pięćdziesiątych, kiedy aktywnie włączył się w spór o predestynację. Na prośbę Hinkmara, Arcybiskupa z Reims, który również podjął się obalenia tez Gottschalka pisząc w 849 *Ad Reclusos et Simples*, a także później na przełomie 859–860 własne *De praedestinatione*, oraz Pardulusa, Biskupa z Laon, a prawdopodobnie także samego króla, o przedstawienie argumentów odpierających sprzeczne z wiarą i godzące w podstawy moralności chrześcijańskiej poglądy Gottschalka, jesienią 850 lub

⁸ D. Carabine oraz A. Kijewska piszą o pierwszym ćwierćwieczu, podczas gdy J. J. Contreni zawięza ten czas do pierwszego dziesięciolecia IX w. (Cf. J. J. Contreni, P. P. O'Neill *Glossae divinae historiae: The Biblical Glosses of John Scottus Eriugena*, Sismel 1997, s. 81 [dalej *Glossae*]; D. Carabine *John Scottus Eriugena*, Oxford 2000 s.14; A. Kijewska *Komentarz do Ewangelii Jana (z Homilią do Prologu do Ewangelii Jana)*, Kęty 2000 [wstęp], s. 1).

⁹ Cf. J. J. Contreni *Glossae*, op. cit., s. 78. Minuskuła jest rodzajem pisma łacińskiego, cechującą się różną wielkością liter.

¹⁰ Ibidem, s. 81.

¹¹ Ibidem, s. 81. J. J. Contreni twierdzi, iż *Annotationes in Martianum* zostało po raz pierwszy napisane w latach czterdziestych, zaś w latach 859–860 powtórnie zredagowane (Cf. Ibidem, *Glossae*, s. 75, 80–81).

wiosną 851 roku Eriugena napisał traktat *De praedestinatione liber contra Gottescalcum*¹².

Traktat Eriugeny wywołał falę oburzenia podobną do tej, która towarzyszyła wystąpieniu Gottschalka. *De praedestinatione* Eriugeny zostało potępione przez synody w Valence w roku 855 i w Langres w 859, czego przyczyny należy upatrywać w akcentowaniu roli rozumu i sztuki wyzwolonych w analizowaniu zagadnień teologicznych, semantycznym charakterze argumentacji, jak też zapewne niektórych nieortodoksyjnych rozwiązaniach zaproponowanych przez Eriugenę, co wszystko składało się na dialektyczny charakter *De praedestinatione*. Decyzja synodów miała destrukcyjny wpływ na recepcję traktatu, który prawdopodobnie zachował się tylko w jednym egzemplarzu¹³.

Koncepcja predestynacji w *De praedestinatione* Eriugeny

W składającym się z 18 rozdziałów *De praedestinatione* Eriugena, dowodzi fałszywości tezy o podwójnej predestynacji głoszonej przez Gottschalka nie za pomocą metody katenicznej¹⁴, jedynie na podstawie autorytetu Pisma św., czy ojców Kościoła, co było wówczas niezwykle popularne, lecz przedstawiając argumenty o charakterze teologicznym, etycznym, czy semantycznym, które stanowią trzon jego argumentacji, a zasadzają się na teologicznej prawdzie o prostocie Boga¹⁵ – a zatem także na prawdzie o tożsamości Boga i predestynacji – która staje

¹² Jan Szkot, dziś najbardziej znany z *De divisione naturae*, jest także autorem przekładu pism Pseudo-Dionizego Areopagity, który umożliwił recepcję myśli Pseudo-Dionizego wcześniej właściwie nieznanego. P. Dutton sugeruje, iż *Versio operum sancti Dionysii Areopagitae*, powstałe na prośbę Karola Łysego, nie było tylko podarkiem dla króla, ale wypełnieniem zobowiązań wobec władcy. Wydaje się, iż Eriugena złożył Karolowi przysięgę wierności, w zamian miał otrzymać pewne dochody z ziemi, a także protekcję króla, której po dwukrotnym potępieniu jego traktatu o przeznaczeniu potrzebował (Cf. P. E. Dutton *Eriugena, the Royal Poet*, w: *Jean Scot-écrivain. Actes du IVe Colloque international Montréal*, 28 août–2 septembre 1983, G.-H. Allard (red.), Montréal 1986, s. 61). Działalność translatorska Eriugeny miała wpływ także na samego autora przekładu i jego poglądy filozoficzne. Stanowiła ona bowiem impuls do pogłębiania fascynacji filozofią chrześcijańskiego neoplatonizmu i bez wątpienia oddziaływała na charakter późniejszego *opus vitae* Jana Szkota *De Divisione naturae*, jak też zaowocowała dalszą pracą translatorską oraz tekstami o charakterze egzegetycznym. Eriugena w latach 865–870 napisał komentarz do *Hierarchii niebieskiej* Pseudo-Dionizego (*Expositiones in Ierarchiam Caelestem*), a także przetłumaczył *Ambigua, Quaestiones ad Thalassium* Maksyma Wyznawcy, oraz *De officio hominis (De imagine)* Grzegorza z Nysy.

¹³ Cf. G. Madec *L'augustinisme de Jean Scot dans le 'De praedestinatione'*, w: *Jean Scot Erigene et l'histoire de la philosophie. Colloque du C.N.R.S., Laon, 1975*, R. Roques (red.) Paris 1977, s. 184.

¹⁴ Metoda kateniczna to popularny w owym czasie sposób dowodzenia polegający na przytaczaniu i łączeniu w całość poszczególnych fragmentów zaczerpniętych z Pism ojców i Pisma Świętego.

¹⁵ *Johannis Scotti Eriugena De divina praedestinatione liber*, G. Madec (wyd.) [dalej *De praed.*], Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 50, Turnhout 1978, s. 14, 97–100: „Cum igitur ipsa divina substantia vel essentia vel natura vel quouomodo dici potest, in se

się w koncepcji Eriugeny niepodważalnym aksjomatem i jednocześnie zasadniczym elementem argumentacji.

Eriugena twierdzi, że skoro Bóg jest miłością, to od Niego wypływa skierowany ku ludziom nakaz miłości. Jan Szkot przyznaje, że obiektem owej miłości mogą być inni ludzie; jednak ostatecznym celem zawsze powinien być Bóg. Oczywiście możemy, a nawet powinniśmy kochać także rzeczy stworzone, jednak nigdy dla nich samych¹⁶. We wszystkim, co stworzone, powinniśmy więc szukać pierwiastka boskiego, i pragnąć rzeczy ze względu na niego. Tylko Bóg może być obdarzany naszą miłością ze względu na siebie samego. Wyraźne stają się tu wpływy agustyńskiej koncepcji wyróżniającej dwa rodzaje dóbr: tych, które należy miłować ze względu na nie same (*frui*) oraz tych, których można używać, choć nie należy miłować ani pragnąć bezwzględnie (*uti*). Miłość do rzeczy stworzonych jest u Eriugeny, podobnie jak u Augustyna, tylko stopniem na drodze ku Stwórcy, zatem w pewien sposób pośredniczy, a jednocześnie umożliwia stworzeniom powrót do początku¹⁷. W tej koncepcji wznoszenia się ku Bogu poprzez poszczególne, coraz doskonalsze etapy pośrednie zauważyć można już także wpływy neoplatonickie¹⁸. Eriugena stwierdza, że miłość do Boga, i do rzeczy przez Niego stworzonych, wskazuje na podwójny nakaz miłości. Nie oznacza to jednak, iż sama miłość jest podwójna. Nie ma dwóch miłości: jednej do stworzenia, drugiej do Boga¹⁹. Tym, co ulega zwielokrotnieniu, nie jest miłość jako taka, lecz jedynie przedmiot naszych uczuć, choć i tak w ostateczności zauważamy, iż prawdziwie kochać możemy tylko Boga. Miłość pozostaje jedna gatunkowo i numerycznie. Tezy Eriugeny o istnieniu tylko jednej numerycznie i gatunkowo miłości, którą jest Bóg, oraz o posiadaniu przez człowieka miłości dowodzą, iż uznaje on, że jedna przyczyna może powodować wiele skutków, albo właściwie należałoby powiedzieć, iż może objawiać się w wielu rzeczach. Przeczy

ipsa unum, individuum, inseparabilisque sit, – unitas enim simplex est atque incommutabilis”, *Ibid.*, s. 16–17, 147–153: „Quapropter, si unam incommutabilem dei essentiam indivisibilemque eius simplicitatem nomine sapientiae, nomine scientiae, ceterisque nominibus, sicuti virtutis, potestatis, iustitiae, veritatis, aeternitatis, operationis, similibusque non incongrue significamus, necessario sequitur praedestinationis quoque vocabulo eiusdem inseparabilis essentiae naturam convenientissime insinuari”.

¹⁶ *Ibidem*, s. 24, 175–177: „Partim siquidem iubes ut nulla interposita natura diligaris in te met ipsa, partim interposita creata natura diligaris in proximo”.

¹⁷ *Ibidem*, s. 18, 22–23: „Motus etenim humani animi quo principium sui repetit gradatim ascendere nititur”.

¹⁸ Staną się one bardziej widoczne w późniejszej myśli Eriugeny zwłaszcza w *De divisione naturae*, a także w jego działalności translatorskiej.

¹⁹ *De praed.*, op. cit., s. 24, 184–191: „Non enim alio amore iubemur diligere deum et alio diligere proximum, neque parte una unius amoris praecipimur adhaerere creatori, parte altera adhaerere creaturae, sed uno eodemque toto et deum et proximum debemus amplecti. Praeceptum igitur caritatis est geminum, non ipsa caritas, et ideo geminum, quia talis differentia est in praeecepto, ut deus diligatur propter semet ipsum, proximus vero non propter semet ipsum, sed propter deum”.

to więc przekonaniu, iż jedna przyczyna może mieć jeden skutek, i tym samym wyraźnie wskazuje na inspirację neoplatońską teorią form (idei). Wszystkie ludzkie miłości w pewien sposób uczestniczą w owej jednej numerycznie i gatunkowo miłości, zatem w tym sensie jest ona również ich przyczyną sprawczą. Będąc w wielości wciąż jednak pozostają jedną i tą samą ideą. Eriugena jawi się tu zatem jako zwolennik koncepcji uczestnictwa, nie zaś panteizmu, co często mu przypisywano, a co mogło wynikać z przekonania, iż istnieje tylko jedna miłość, którą jest Bóg i którą każde stworzenie ma w sobie jako obecną. Eriugena podkreśla również, iż podwójny nakaz miłości do stworzenia oraz do Boga samego nie ma żadnego wpływu na istotę miłości. Nie warunkuje więc w żaden sposób istoty Boga, która pozostaje „poza” rzeczami stworzonymi, i w której nie zachodzi żadna zmiana jakościowa ani ilościowa. Obdarzenie ludzi miłością, przyjęcie przez człowieka tego daru lub jego odrzucenie nie powoduje w Bogu ani wzrostu, ani ubytku miłości²⁰.

Okazuje się, iż przytoczony przez Eriugenę argument z miłości jest wykorzystany zarówno do wykazania, iż może istnieć tylko jeden Bóg, jak i potwierdzenia niezmienności istoty boskiej²¹. Miłość jest jedna numerycznie; zatem Bóg, który jest miłością, też jest jeden i niezmienny. A skoro Bóg i predestynacja to jedno, to niniejsze twierdzenie staje się jednym z kluczowych argumentów w dowodzeniu istnienia jednej, niezmiennej predestynacji. Analogicznie bowiem do miłości ujmować można predestynację, skoro – jak Eriugena mówi – „wszystko, co w Bogu jest, jest Bogiem”²². Jeśli zatem predestynacja jest w Bogu i jest z nim tożsama należy uznać, iż predestynacja jest jedna.

Za niepoprawne Eriugena uważa również twierdzenie o podwójnej predestynacji oparte na dwoistości wszechświata. Z faktu, iż świat ma duchowo-cielesny charakter, nie można wnosić o dwoistości boskiego przeznaczenia²³. Jeśli twierdzimy, że świat składa się z dwóch elementów, nie oznacza to, iż istnieją dwa światy: duchowy i cielesny, ani że istnieją w każdym z nas dwie dusze: skłaniające nas ku swojej przyczynie²⁴, jakimi byłyby dobro i zło. Takie, w swojej genezie gnostyckie, twierdzenie o istnieniu dwóch światów: materii i ducha, mogłoby prowadzić do manichejskiej tezy o istnieniu dwóch odwiecznych, ostatecznych i przeciwstawnych zasad świata: dobra – Boga oraz zła – Arymana, i w konsekwencji do

²⁰ Ibidem, s. 24, 180–184: „Nonne eodem amore diligimus omnia quae diligimus, cum unus atque idem amor non aequaliter omnibus distribuitur, aliis quippe plus, aliis minus accommodatur ipso tamen in se ipso sine augmento, sine detrimento status sui manente”.

²¹ Ibidem, s. 14, 97–100.

²² Ibidem, s. 10, 17–18: „omne quod in deo est deus est”.

²³ Ibidem, s. 25, 217–221: „Numquid quia opus divinum, id est universitas creaturarum, verbi gratia in duas quasi principales species dividitur, spiritualement videlicet et corporalem, propterea cogemur praedestinationem, qua deus opera sua futura disposuit, duplicare?”.

²⁴ Pamiętać należy, iż – według Eriugeny – Bóg jest nie tylko przyczyną sprawczą, ale także celową. Jeśliby zatem przyjąć dwie przyczyny sprawcze, to tym samym należałoby uznać, iż istnieją dwie przyczyny celowe.

przyjęcia tezy o podwójnej predestynacji i zaprzeczeniu wolności woli. Z niebezpiecznych konsekwencji, jakie mogły wyniknąć z przyjęcia gnostyckiej tezy o dwóch przyczynach świata prowadzącej z kolei do twierdzenia o podwójnej predestynacji, Eriugena zdawał sobie sprawę, na co wskazują fragmenty, w których odnosi się on do augustyńskiego dzieła atakującego koncepcje manichejskie²⁵. Jeśliby bowiem przyjąć, że istnieją dwie predestynacje skłaniające nas: jedna do dobra, druga do zła, a predestynacja jest tym samym, co Bóg, to tym samym należałoby uznać istnienie dwóch bogów, na co Eriugena zgodzić się nie mógł.

Argumenty semantyczne – zastosowanie gramatyki w teologii

O ile jednak przedstawione powyżej argumenty w znacznej mierze posiłkują się poglądami św. Augustyna oraz myślą neoplatońską, to argument o charakterze semantycznym (choć również oparty na neoplatońskim przeciwieństwie jedności i wielości) jest, moim zdaniem, oryginalnym i nowatorskim rozwiązaniem samego Eriugeny. Aby w sposób racjonalny dowieść fałszywości tezy o podwójnym przeznaczeniu, Jan Szkot wkracza w obszar semantyki. Rozważania swoje prowadzi analizując trzy terminy, którymi określić można podwójną predestynację: *dupla praedestinatio*, *gemina praedestinatio*, *bipartita praedestinatio*.

Dupla oznacza podwójna. Jeśliby założyć, że twierdzenie o podwójnej predestynacji jest prawdziwe, oznaczałoby to, że także przekonanie o istnieniu podwójnego Boga należy uznać za słuszne, dla Eriugeny bowiem Bóg i predestynacja są tożsame. Aby odeprzeć tę tezę, Eriugena wykorzystał twierdzenie dotyczące istoty jedności (*unitas essentiae*) oraz teologiczną tezę o jedności Boga²⁶. Zauważyć tu można wpływ myśli neoplatońskiej, w której powszechne było przeciwstawienie jedności i wielości. Jeśli Bóg jest jeden, to może On być jedynie źródłem wielości, w tym podwójności, ale nie może być tym, co podwójne. Jedność i wielość, w tym podwójność, są przeciwne. Zatem skoro Bóg jest jednością, a jedność nie jest wielością, nie zawiera w sobie ilości ani części, i nie może On być podwójny. Za taką właśnie interpretacją przemawiają fragmenty opisujące cechę istotową jedności oraz istotę Boga²⁷.

²⁵ Cf. *De pread.*, op. cit., s. 9–10, 10–14.

²⁶ *Ibidem*, s. 14, 95–97 „Ab ea est omne totum, quae in se ipsa ubique tota est; ab ea omnis numerus, quia in se ipsa est multiplex sine fine, sine numero numerus.

²⁷ *Ibidem*, s. 22–23, 131–141: „Convenit itaque inter nos de caritate et de praedestinatione in eo quod et caritas deus et praedestinatio deus et unus deus, una essentia divina, aeterna, incommutabilis. Proinde si caritas et praedestinatio essentialiter de deo praedicantur, essentia autem divina nullo catholico dubitante unitas est summa et vera caritas, itaque et praedestinatio unitas est. Quae si una et sola est incommutabilis, numero carere necesse est, cum ab ea sint omnes numeri; quod si commutabilitate careat, multiplicari non potest. Primus multiplex est duplus; dupla igitur non est unitas, quae est divina substantia. Praedestinatio essentialiter de deo praedicari non est dubium; essentia autem unitas; praedestinatio igitur unitas. Unitas dupla non est; praedestinatio itaque dupla non est; ac per hoc nec gemina. Quomodo

Analiza *dupla praedestinatio* pokazuje, że termin ten można rozumieć jeszcze w inny sposób. Choć, jak się wydaje, wyżej wspomniane tłumaczenie najlepiej oddaje intencje Eriugeny, w tekście odnaleźć można również fragmenty przemawiające za rozumieniem łacińskiego słowa *dupla* jako podwojona. Gdyby przyjąć takie właśnie znaczenie słowa *dupla*, nieco inaczej należałoby interpretować fragmenty dotyczące zagadnienia *dupla praedestinatio*. Podwojona oznacza poddana zwielokrotnieniu; tak jakby z jednego bytu powstawały dwa identyczne. Podwojone przeznaczenie oznaczałoby więc istnienie dwóch identycznych predestynacji, z których jedna byłaby pierwotna a druga wtórna. Nie różniłyby się one względem siebie niczym poza logiczną relacją pierwotności. Pierwsza byłaby przyczyną drugiej. Każda jednak z nich miałaby swoje istnienie i byłaby odrębnym bytem. Numerycznie zatem byłyby dwie predestynacje. Pamiętając, iż dla Eriugeny predestynacja jest tożsama z Bogiem, oraz że predestynację orzeka się istotowo o Bogu²⁸, twierdzenie o *dupla praedestinatio* ponownie, zdaniem Eriugeny, prowadziłoby do przekonania o istnieniu dwóch bogów. Tym razem jednak, jak się wydaje, byłiby oni identyczni. Eriugena odrzuca zatem możliwość istnienia *dupla praedestinatio*. Skoro *dupla* znaczy podwojona, aby dowieść lub zaprzeczyć istnieniu podwojonej predestynacji, należy rozpatrzyć zagadnienie zwielokrotnienia (*multiplicatio*), które bezpośrednio łączy się z zagadnieniem zmiany. Jeśli byt A podlega zwielokrotnieniu i wyłania się z niego inny byt B, to oznacza, iż w A zachodzi zmiana. Stan przed wyłonieniem się B z A oraz stan po podwojeniu są bowiem różnymi stanami jednego A. Zatem A musi posiadać w sobie zdolność do podlegania zmianom. Nie jest więc bytem absolutnie doskonałym, co więcej można go określać ilościowo. Przeczy to jednak tezie, iż Bóg, a więc także predestynacja, jest jeden i prosty. Bóg nie zawiera bowiem w sobie żadnej ilości, która mogłaby podlegać zmianom, przechodzić z jednego stanu w drugi, tym samym nie ma w sobie podwojenia. Nie jest On zatem zmienny²⁹. Tym samym według Eriugeny przyjęcie tezy o *dupla praedestinatio*, które przeczyłoby zarówno twierdzeniu, iż istnieje tylko jeden Bóg, jak również oznaczałoby, iż Bóg jest zmienny byłoby niezgodne z wiarą i rozumem.

Cytując za Gottschalkiem twierdzenie Izydora z Sewilli o istnieniu *gemina praedestinatio* Eriugena próbuje dowieść, że termin ten nie może adekwatnie odnosić się do substancji Boga. *Gemina* oznacza pewnego rodzaju dwoistość, stan, jaki charakteryzuje relację między bliźniakami, będą więc tłumaczyć ją jako bliźniaczą predestynację. Byty o charakterze bliźniaczym to byty jednego rodzaju,

enim sit geminatio, ubi non sit numerus et pluralitas? Divina unitas numerosa caret pluralitate, caret igitur duplicitate”.

²⁸ Ibidem, s. 22, 134–135: „caritas et predestinatio essentialiter de deo predicantur”.

²⁹ Ibidem, s. 22, 137–140: „Quae si una et sola incommutabilis, numero carere necesse est, cum ab ea sint omnes numeri, quod si commutabilitate careat, multiplicari non potest”. Tamże, s. 22, 146–147: „Quomodo enim sit geminatio, ubi non sit numerus et pluralitas? Divina unitas numerosa caret pluralitate: caret igitur duplicitate”.

jednego gatunku, różniące się niewielką ilością cech osobniczych. Gdyby założyć, że istnieje *gemina praedestinatio*, należałoby przyjąć również, że istotę Boga konstytuują dwa oddzielne byty, jednocześnie stanowiące jedność. Eriugena twierdzi jednak, iż w przypadku Boga nie można mówić o *geminatio*. Uważa, dając przykład miłości, że o Bogu nie można orzekać podwojenia. Termin *gemina*, który może odnosić się do rzeczywistości stworzonej, nie może adekwatnie orzekać o Bogu, ani tym samym o predestynacji. Ponadto wykazanie nieprawdziwości twierdzenia o *gemina praedestinatio* w odniesieniu do Boga staje się łatwiejsze po analizie terminu *dupla*. *Gemina* bowiem jest pewnego rodzaju zwielokrotnieniem³⁰. Chociaż w tym przypadku nie możemy mówić o jakiegokolwiek zależności, czy to logicznej czy czasowej, jednego bytu od drugiego, to dla Eriugeny jasne jest, że bliźniaczość jest sposobem zwielokrotnienia. Tak więc skoro predestynacja nie może być podwojona, nie może być także bliźniacza³¹.

Jak w przypadku *dupla* oraz *gemina praedestinatio*, również podczas analizy *bipartita praedestinatio* Eriugena odwołuje się do ogólnie uznanych prawd dotyczących cech istotowych Boga ponownie rozpatrując zagadnienie prostoty i jedności Jego istoty. Bóg jest absolutnie prostą całością, nie składa się z części. Nie jest złożeniem, lecz bytem, w którym wszystkie elementy są tożsame ze sobą i stanowią niepodzielną jedność³². Ponieważ *bipartita* oznacza składający się z dwóch części, to termin ten może odnosić się tylko do bytów złożonych, jakimi są na przykład rzeczy stworzone. Jeśli o jakiejś rzeczy mówimy, iż jest *bipartita* oznacza to, że jest ona złożeniem (*composita*) z odrębnych, choć niesamodzielnych, części. Nie jest więc absolutnie prostą jednością. Jeśli zatem twierdzi się, iż istnieje *bipartita praedestinatio*, czyli składające się z dwóch części przeznaczenie, to tym samym uznaje, iż Bóg podzielony jest na części. Tak więc analizując termin *bipartita*, Eriugena wskazuje na fakt, iż nie wszystkie terminy zaczerpnięte z języka stosują się do Boga. Niemożliwe jest orzekać o Bogu i rzeczach stworzonych w ten sam sposób³³. Co więcej, Eriugena zdaje się uważać, że do Boga żaden termin nie stosuje się adekwatnie.

Powyższe subtelne analizy semantyczne wskazują na istotną cechę argumentacji Eriugeny, które odróżniają go od Augustyna jak też jego oponentów. Analizy Eriugeny dotyczące predestynacji mają charakter teoretyczny, oparte są jedynie na językowej analizie, Jan Szkot naturę przeznaczenia rozpatruje bez odniesienia do człowieka, jego czynów czy woli. Rezygnacja z metody kateneicznej, posługiwanie się argumentami językowymi a także spekulatywny

³⁰ Ibidem, s. 22, 140: „Primus multiplex est duplus”, ibidem, s. 23, 145–147: „Quomodo enim sit geminatio, ubi non sit numerus et pluralitas?”.

³¹ Ibidem, s. 23, 143–145: „Unitas dupla non est; praedestinatio itaque non est; ac per hoc nec gemina”.

³² Cf. Ibidem, s. 22, 131–137.

³³ Ibidem, s. 26, 231–236: „An forte aestimas praedestinationem duabus constare partibus quemadmodum mundus quattor elementis componitur, cum sit unus? (...) An forte putas praedestinationis simplicitem comparandam esse ramis arborum?”.

charakter argumentacji Eriugeny świadczą o nowatorskim i oryginalnym charakterze myśli Eriugeny. Odnosi się to głównie do uznania gramatyki za sztukę umożliwiającą wykazanie fałszywości lub prawdziwości tez teologicznych w sposób racjonalny.

Argument *a contrario* – zastosowanie retoryki w teologii

Zainteresowanie Eriugeny sztukami wyzwolonymi widoczne staje się, także w zastosowaniu retorycznej figury *a contrario*, którą Jan Szkot wykorzystał w dowodzeniu fałszywości tezy o podwójnym przeznaczeniu. Eriugena zdawał sobie sprawę, że w pismach św. Augustyna, który również dla niego był niepodważalnym autorytetem, można znaleźć przeczące sobie fragmenty, jak też takie, które zdawałyby się stać w sprzeczności z doktryną, a których błędna interpretacja mogłaby prowadzić do uznania istnienia podwójnej predestynacji³⁴. Błędy interpretacyjne oraz niewłaściwe odczytanie poglądów Augustyna wynikają, według Eriugeny, z nieznamośności sztuk wyzwolonych³⁵. Brak wykształcenia w zakresie sztuk wyzwolonych przyczynia się zarówno do błędów interpretacyjnych, jak też uznania fałszu za prawdę. Ci jednak, którzy doceniwszy istotną rolę sztuk *trivium* i *quadrivium*, wykorzystują je w rozważaniu trudnych kwestii filozoficznych jak też teologicznych, potrafią dostrzec rozwiązania ukryte dla ignorantów. Szczególnie przydatna staje się tu retoryka, która pozwala na odkrycie prawdy, jak też pozwala na wyjaśnienie pozornych sprzeczności w tekstach Augustyna, czy też Biblii. Gottschalk przedstawiając koncepcję podwójnej predestynacji wielokrotnie powoływał się na teksty Augustyna, w tym na *Homilie na Ewangelię św. Jana*³⁶, które – jak twierdzi Eriugena – błędnie interpretował, co doprowadziło go do wyciągnięcia fałszywych wniosków. Aby zatem wykazać, iż przyczyną tych błuźnier-

³⁴ Ibidem, s. 69–70, 89–104: „Quoniam vero sanctus pater Aurelius Augustinus, eloquentiae christinae copiosissimus auctor, sollertissimus veritatis inquisitor, propriae translataeque locutionis ad exercitium eorum qui eum lecturi essent nobilissimus doctor, aliquotiens in suprum librorum serie invenitur dixisse deum praedestinasse impios ad interitum seu poenas, ac per hoc intelligentibus eum, ut ait apostolus, factus est odor vitae in vitam, non intelligentibus vero odor mortis in mortem, praesentis causae ratio postulat ipsius verba quasi sibimet repugnantia ponamus, uti lector intelligens facilius intendat, quo genere locutionis dixerit praedestinationem divinam utrique hominum generi convenire, videlicet electis per gratiam, relictisque per iustitiam, eademque dicta quibus male utendo haereticus erroris sui perfidiam conatur astruere, ponenda esse iuducavimus, ut eisdem sagittis, quas in corda simplicium incautus extorserat vulneratus recedat”.

³⁵ Ibidem, s. 110–111, 5–12: „Errorem itaque saevissimum eorum qui venerabilium patrum maximeque sancti Augustini sententias confuse ac per hoc mortifere ad suum pravissimum sensum redigunt, ex utilium disciplinarum »ignorantia«, quas ipsa sapientia suas comites investigatricesque fieri voluit, crediderim sumpsisse primordia, insuper etiam graecarum litterarum inscitia, in quibus praedestinationis interpretatio nullam amibiguitatis caliginem gignit.”

³⁶ Cf. Gottschalk *Confessio brevis*, op. cit. (PL 121, 348D).

czych, jak twierdzi, poglądów jest nie Augustyn, lecz nieznamość sztuk wyzwolonych, Eriugena dowodząc fałszywości tezy mnicha z Orbais analizuje te same fragmenty, którymi wspierał się Gottschalk wyjaśniając jednocześnie skąd mogą brać się błędne interpretacje.

Eriugena jednoznacznie stwierdza to, co można już było wyczytać z wcześniejszych analiz semantycznych, a mianowicie, że o Bogu nie można orzekać adekwatnie³⁷, ponieważ język nie jest dany z natury, ale został przez człowieka utworzony na mocy konwencji³⁸. Jak zatem, jeśli w ogóle, można o Bogu orzekać? Eriugena wyróżnia trzy sposoby orzekania w ogóle: przez podobieństwo (*a similitudine*), przez przeciwieństwo (*a contrario*) oraz przez różnicę (*a differentia*). Nie poświęcając zbyt wiele miejsca trzeciemu rodzajowi orzekania Jan Szkot koncentruje się na dwóch pierwszych, które jednocześnie pozwalają dowieść fałszywości tezy o podwójnym przeznaczeniu, jak też stanowią klucz do zrozumienia trudnych w interpretacji fragmentów dzieł Augustyna i Pisma Świętego, oraz dostarczają wskazówek jak można o Bogu orzekać.

Przykładem orzekania o Bogu na mocy podobieństwa są stwierdzenia: „Manus tuae facerunt me”³⁹, „Oculi domini super iustos et aures eius in preces eorum”⁴⁰. Eriugena twierdzi, że takie orzekanie nie jest właściwe, bowiem Bóg pozbawiony jest ciała i jego części. Jeśli jednak terminy te będą rozumiane metaforycznie, jako np. dzieło Boga, orzekanie na mocy podobieństwa staje się poprawne⁴¹. Orzekanie na mocy przeciwieństwa Eriugena dzieli na: orzekanie na mocy pełnego przeciwieństwa (*a contrario absolute*) i orzekanie na mocy przeciwieństwa w relacji (*a contrario coniuncte*). Przykładem pierwszego jest: „Wniwecz obrócę mądrość mądrych, a roztropność roztrotnych odrzucę”⁴², które na mocy *a contrario absolute* należy rozumieć jako „Wniwecz obrócę głupotę głupców, a nieroztropność nierozrotnych odrzucę”⁴³, jak też: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu”⁴⁴. Odkupienie i poświęcenie Chrystusa, jako zniesienie grzechu jest przeciwieństwem grzechu. Jednak, jak twierdzi Eriugena, orzekanie o Bogu *a contrario absolute* jest rzadko spotykane, bowiem

³⁷ *De praed.*, op. cit., s. 55–56, 11–14: „Ubi primo notandum, quoniam nihil digne de deo dicitur, omnia paene sive nomen sive verborum aliarumque orationis partium signa proprie de deo dici non posse”.

³⁸ *Ibidem*, s. 56, 21–24: „Amplius si omnia vocum signa secundum naturam non sunt, sed ex complacito hominum inventa, quid mirum si non ad illam naturam quae sola vere dicitur esse sufficient exprimendam?”

³⁹ Job 10,8; Ps 118,73.

⁴⁰ Ps 30,16.

⁴¹ *De praed.*, op. cit., s. 57, 40–54.

⁴² *I Kor*, 1,19. cytuję tłumaczenie Biblii Warszawskiej, bowiem Biblia Tysiąclecia podaje tłumaczenie, które zdaje się być niepoprawne: „Wytracę mądrość mędrców, a przebiegłość przebiegłych zniweczę”.

⁴³ *De praed.*, op. cit., s. 58, 65–69.

⁴⁴ *2 Kor*, 5,21.

tym, co istotnie sprzeciwia się Bogu, jest nie-byt⁴⁵. Drugi rodzaj orzekania na mocy przeciwieństwa nazywa Eriugena relacyjnym, ponieważ opiera się ono jednocześnie na zasadzie podobieństwa, jak też przeciwieństwa. Doskonałym przykładem tego rodzaju orzekania jest, według Jana Szkota, orzekanie o Bogu predestynacji i przedwiedzy⁴⁶. O Bogu orzeka się predestynację i przedwiedzę na zasadzie podobieństwa do rzeczy osadzonych w czasie ponieważ przedrostek *pre* odnosi się do relacji w czasie, i oznacza następstwo w czasie, Bóg zaś, który jest poza czasem nie *przedwie* ani nie *predestynuje*, lecz dokonuje tego w chwili *teraz*⁴⁷. Rozumowanie Eriugeny wskazuje, iż można by tu mówić także o pewnego rodzaju przeciwieństwie bowiem rzeczy osadzone w czasie stoją w opozycji do wieczności. Eriugena stwierdza jednak, iż nie może być tu mowy o przeciwieństwie, bowiem pewnego rodzaju wieczność jest obecna w rzeczach osadzonych w czasie, gdyż pochodzą one od wieczności, co więcej, człowiek zostanie przemieniony w swoistego rodzaju wieczność⁴⁸. Stanowisko Eriugeny nie jest tu całkowicie jasne. Chociaż wyraźnie stwierdza on, iż orzekanie predestynacji i przedwiedzy o Bogu ma charakter relacyjny, co więcej, argumentację swoją przeprowadza przeciwstawiając wieczność i czas, wnioski końcowe wydają się świadczyć, iż orzekanie o Bogu przedwiedzy i predestynacji ma charakter metaforyczny i dokonuje się jedynie na mocy podobieństwa⁴⁹.

Wyróżnienie dwóch rodzajów orzekania pozwala Eriugenie wyjaśnić cytowane przez Gottschalka, jak też przez niego samego, słowa Augustyna: „Est quidam populus praeparatus ad iram dei, damnandus cum diabolo”⁵⁰, oraz wykazać, że dosłowne ich rozumienie prowadzące do twierdzenia o istnieniu podwójnej predestynacji jest błędne. Jan Szkot twierdzi mianowicie, że kiedy mówimy o prede-

⁴⁵ *De praed.*, op. cit., s. 58, 76–77: „Nec mirum cum nihil deo contrarium sit, nisi non esse, quoniam ipse solus est qui dixit: Ego sum qui sum”.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 59, 99–104: „Deinde coniuncti contrarii consideramus exempla. Quae quidem coniuncta propterea dicuntur quod duobus locis convenient, similitudini videlicet atque contrarietati. Partim quippe eadem nomina seu verba similitudine, partim sumuntur contrarietate, quorum paradigma sunt praescientia et praedestinatio quando de deo praedicantur”.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 59, 108–115: „Quia nihil expectat, nihil praeteritum, quia nihil ei transit. In eo enim, sicut nulla locorum spatia sunt, ita nulla temporum intervalla (...) Sicut enim nulla eius memoria proprie dicitur, cui nihil est praeteritum, ita nulla praescientia, quia nullum futurum”.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 61, 143–150: „Conficitur ergo praescientiam et praedestinationem similitudine rerum temporalium ad deum transferi. Qui locus a contrario videretur, si temporalia aeternitati contradictorie opponeretur. Iam vero, quoniam aeternitatis quaedam similitudo temporalibus est insita, non solum quod ab ea facta sunt, sed etiam quod temporalium illa pars de qua sumuntur haec nomina, videlicet humana natura, in similitudinem quondam verae aeternitatis transitura sit”.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 61, 151–153: „quomodo a contrario sumitur, dum a temporali ad intemporalia aliqua quaedam significatio transferatur? Loco igitur similitudinis veniunt”.

⁵⁰ Cf. Augustyn *In Iohannis evangelium tractatus* 14, 8, Gottschalk *Confessio brevis*, op. cit., (PL 121, 348D), Eriugena *De praed.*, op. cit., s. 70, 110–111.

stynacji dotyczącej zbawionych, orzekamy na mocy podobieństwa (*a similitudine*), kiedy zaś mówimy o predestynacji dotyczącej potępionych, orzekamy na mocy przeciwieństwa (*a contrario*)⁵¹. Powyższe wnioski stają się oczywiste, gdy weźmie się pod uwagę status ontyczny, jaki, według Eriugeny, przysługuje złu. Jan Szkot uważa, że zarówno zło, grzech, jak też jego skutek, kara i cierpienie, nie istnieją⁵². Konsekwencją prywacyjnej koncepcji zła staje się przeciwstawienie przeznaczenia do szczęścia, które jest przygotowaniem daru Boga⁵³ – i tym samy jest czymś istniejącym – a przeznaczeniem do potępienia, które jest brakiem tego daru, co więcej jest karą, która sama jest *defectus*⁵⁴, tj. nie istnieje. Skoro więc przeznaczenie do potępienia, jako niestworzone przez Boga nie istnieje, a zatem jest przeciwieństwem tego, co istnieje, tak też można o nim orzekać jedynie na zasadzie przeciwieństwa do tego, co istnieje. A zatem kiedy mówi się, że Bóg predestynował ludzi do potępienia, należy to rozumieć przeciwnie, a mianowicie, że nie przeznaczył ich do potępienia⁵⁵.

⁵¹ Ibidem, s. 62, 27–30: „Cum ergo audimus: praescivit deus vel praedestinavit vel praeparavit peccata seu mortem sive poenas eorum quos iuste deservit, id est sua propria perversitate puniri permisit, omnino e contrario intelligere debemus”; Ibidem, s. 66, 134–135: „O miranda immo dolenda caecitas eorum qui e contrario intelligere nolunt”; Ibidem, s. 67–68, 32–36: „Similiter de praedestinatione intelligendum a simili: praedestinavit deus quos praeparavit ad suam gratuitam gratiam accipiendam; a contrario: praedestinavit impios ad interitum vel supplicium aeternam, quos tamen non praedestinavit”.

⁵² Ibidem, s. 47, 104–109: „Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a domino deo sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati deum dicere? Non erit ergo iste motus ex deo. Unde igitur erit? Ita quaerenti tibi si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen vera responderim. Sciri enim non potest quod nihil est”.

⁵³ Ibidem, s. 74, 41: „Praedestinatio dei atque in bono sunt est gratiae praeparatio”; Ibidem, s. 75, 68–69: „Praedestinationem in donis divinae largitatis semper intelligendam esse”.

⁵⁴ Ibidem, s. 74, 59: „Sed quoniam non est dei donum”; Ibidem, s. 92, 181–182: „Peccatum, mors, poena, iustitiae, vitae, beatitudinis defectus sunt”; Ibidem, s. 66, 124–139: „His itaque rationibus inconcusse colligitur omnem perversae voluntatis, defectum vel privationem vel peccatum vel quoquo modo vocari positus motus ille letifer, quo summum bonum deseritur efficiturque spiritus vadens et non rediens, finisque ipsius, mors plane miseriaque suppliciorum aeternalium, omnino nihil esse. Omne quippe carens materia, forma, specieque procul dubio nihil est: omnis autem rerum absentia earumque defectus tribus praedictis carere manifestum est. Omnino igitur non sunt. (...) si quando in divina seu humana legerint auctoritate deum praesciisse vel praedestinasse peccata, mortem, supplicia, quae penitus nihil sunt, quia defectus sunt. Quid enim est peccatum nisi defectus iustitiae? Quid mors nisi vitae? Quid supplicium nisi beatitudinis?”

⁵⁵ Ibidem, s. 67–68, 32–36: „Similiter de praedestinatione intelligendum a simili: praedestinavit deus quos praeparavit ad suam gratuitam gratiam accipiendam; a contrario: praedestinavit impios ad interitum vel supplicium aeternam, quos tamen non praedestinavit”; Ibidem, s. 81, 86–93: „laceat ergo haeticorum garrula procacitas, teneat sana fides praedestinatorum, electorum, filiorum dei hanc inconcusse regulam, ut quotienscunque vel audierint vel legerint praedestinos ad malum, ad poenas, ad interitum seu supplicium, nihil aliud sentiant nisi non praedestinos”.

Retoryka staje się u Eriugeny nie tylko sztuką służącą do wyjaśnienia trudnych w interpretacji fragmentów tekstów Augustyna, lecz także dostarcza narzędzia umożliwiającego wyróżnienie dwóch rodzajów orzekania. Orzekać można bowiem na mocy albo podobieństwa do tego, co istniejące, a mianowicie Boga, i tak jest w przypadku predestynacji do wiecznego szczęścia, lub też na mocy przeciwieństwa do tego, co istniejące, co ma miejsce w przypadku predestynacji do wiecznego potępienia. Historycznego uzasadnienia dla takiego argumentu można szukać, jak sądzi J. O'Meara, w szeroko rozpowszechnionym w starożytności uznaniu dwojakiego rodzaju doktryn głoszonych przez filozofów, a mianowicie doktryny egzoterycznej, dostępnej dla wszystkich, oraz ezoterycznej przeznaczonej jedynie dla wtajemniczonych⁵⁶, które mogły stać wobec siebie w sprzeczności. I choć ów retoryczny argument może, jak twierdzi J. O'Meara⁵⁷, nie być satysfakcjonujący, moim zdaniem wskazuje na oryginalny sposób argumentacji Eriugeny, który wykorzystując w dużej mierze sztuki *trivium* do analizy zagadnień teologicznych nadaje jej nowatorski charakter. Ponadto, znaczenie, jakie Eriugena przypisuje argumentowi *a contrario* i, ilość miejsca, jakie mu poświęca, przemawiają na korzyść tezy, iż był dla Jana Szkota jednym z kluczowych argumentów w *De praedestinatione*.

Argumenty semantyczne jak też retoryczna figura *a contrario* wyraźnie wskazują na fakt, że już wówczas Eriugena zainteresowany był sztukami *trivium*, a w szczególności gramatyką i retoryką. Tym samym, bez względu na to czy zgodzimy się z J. J. Contreni, że *Annotationes in Martianum* powstało przed *De praedestinatione*, czy nie, zainteresowanie sztukami wyzwolonymi stale towarzyszyło Eriugenie, zarówno w jego wczesnej fazie twórczości, jak też podczas powstawania późniejszego *De divisonne naturae* stając się jednym z bardziej istotnych wątków jego filozofii.

Recepcja *De praedestinatione*

Spekulatywny charakter myśli Eriugeny, jego rozumowy sposób prowadzenia argumentacji, tak ceniony przez współczesnych badaczy, oraz rezygnacja z metody katenicznej, były niebezpieczne dla Kościoła, mogły bowiem zaowocować poglądami sprzecznymi z doktryną i stały się przyczyną dwukrotnego potępienia jego poglądów. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, iż to, co miało wpływ na ukształtowanie się filozofii Eriugeny, było także jej przyczyną jej krytyki i odrzucenia. Czy jednak słusznie można twierdzić, iż Eriugena pozostał osamotnionym, niezrozumianym przez jemu współczesnych myślicielem i że obydwie zachowane do dziś krytyki *De praedestinatione*, których autorami byli Prudencjusz z Troyes (*De praedestinatione*) oraz Florus z Lyonu (*Liber adversus Joannem Scotum*) su-

⁵⁶ J. O'Meara *Eriugena*, op. cit., s. 43.

⁵⁷ Ibidem.

gerują nie tylko pobieżną lekturę tekstu Eriugeny, jak twierdzi John O'Meara⁵⁸, lecz także wskazują na brak zrozumienia oraz brak w oryginalności w myśleniu autorów obu polemik. Pomiędzy badaczami tego okresu nie ma zgody co do wartości obu dzieł polemizujących z *De praedestinatione*. Niektórzy dzisiejsi badacze⁵⁹ wciąż są zdania, że chociaż w spór o predestynację włączyło się wielu myślicieli tego czasu, nie byli oni w stanie w pełni zrozumieć traktatu Eriugeny ani przyjąć nowego, oryginalnego, jak na owe czasy, sposobu argumentacji, jakim posługiwał się Jan Szkot. Nie jest to pogląd jednak powszechnie podzielany. John Marenbon twierdzi bowiem, iż krytycy *De praedestinatione* traktat ten zrozumie- li, co więcej, podjęli się wnikliwej jego analizy wskazując np. na jego wewnętrzne sprzeczności, bądź próbując podjąć polemikę z Eriugeną przy pomocy jego własnego gramatycznego sposobu argumentowania. Jaki więc charakter miała recepcja dzieła Eriugeny? Czy niezwykła oryginalność i subtelność rozumowania Eriugeny rzeczywiście wykraczała daleko poza epokę Renesansu Karolińskiego czyniąc traktat niezrozumiałym i stając się przyczyną jego odrzucenia?

Obie z powyżej wspomnianych krytyk wskazują, jak sądzę, na fakt, że ich autorzy nie uznali za wystarczające potępienie tez Eriugeny, lecz podjęli próbę dyskusji z Janem Szkotem. Przeczą one również, moim zdaniem, powszechnie głoszonej opinii o powierzchownej lekturze tekstu Jana Szkota zarówno przez Prudencjusza, jak też Florusa, jak też podają w wątpliwość przekonanie o braku zrozumienia dla oryginalnych i subtelnych argumentów i rozwiązań Eriugeny. *De praedestinatione* Prudencjusza, podobnie jak *Liber adversus Joannem Scotum* Florusa, jest bowiem niezwykle przejrzyste skomponowane, składa się bowiem z rozdziałów, które odpowiadają kolejnym rozdziałom *De praedestinatione* Jana Szkota i kolejno poddają krytyce pojawiające się w poszczególnych rozdziałach argumenty, co dowodzi, iż dokładnie znał on dzieło Eriugeny. Ponadto zawiera ono dosyć obszerne cytaty z traktatu Eriugeny. Traktat Prudencjusza składa się jednak również z obszernych cytatów z Pisma Świętego i dzieł ojców, co wskazuje, iż Prudencjusz nie potrafił bądź nie chciał rezygnować z powszechnie stosowanej wówczas metody katenicznej. Cytowane fragmenty mają na celu udowodnienie fałszywości tez Eriugeny, jak też wykazanie, iż Eriugena nie miał szacunku dla autorytetów, co wyrażało się w opieraniu argumentacji na własnym rozumowaniu i odwoływanie się do własnej wiedzy, nie zaś do autorytetów i cytatów z Pisma. Prudencjusz, jak słusznie zauważa J. Marenbon⁶⁰, podjął także próbę wykazania, iż traktat Eriugeny jest niespójny, zwracając uwagę na sprzeczności w tekście. I choć sprzeczności, lub raczej nieściśłości, na które wskazuje

⁵⁸ Ibidem, s. 47–48.

⁵⁹ Ibidem, s. 47–48.

⁶⁰ J. Marenbon *John Scottus and Carolingians Theology: from the De Praedestinatione, its Background and its Critics, to the Periphyseon*, w: J. Marenbon *Aristotelian Logic, Platonism and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Ashgate Variorum 2000, s. 307–308, 311–314.

Prudencjusz, są, moim zdaniem, pozorne i wynikają z odrzucenia Eriugenowej koncepcji grzechu i kary, dowodzą jednak, iż Prudencjusz nie ograniczał się jedynie do dowodzenia fałszywości tez Jana Szkota na podstawie metody katenicznej, lecz przedstawiał również własne analizy.

Również Florus nie poprzestał na oskarżaniu Eriugeny o bluźnierstwo i złą interpretację tekstów Augustyna posiłkując się jedynie cytatami z Biblii, ponadto nie uczynił z nich trzonu argumentacji *Liber adversus Joannem Scotum*. Florus przeprowadził także analizę Eriugenowej koncepcji grzechu i kary. O ile jednak Prudencjusz nie mógł zgodzić się na rozwiązania Eriugeny, to poglądy Florusa, jak się wydaje, są bliskie propozycjom Eriugeny. Podobnie jak Eriugena sądził on, że Bóg będąc sprawcą wszystkiego, co dobre, nie może być przyczyną zła⁶¹. Przyjmował również wynikające z powyższego założenia twierdzenie, iż grzech nie jest czymś istniejącym, nie jest żadną substancją, a zatem jest brakiem⁶². Nie potrafi jednak przyjąć, w przeciwieństwie do Eriugeny, konsekwencji wypływających z tego twierdzenia, a mianowicie, że nie mająca substancjalnego istnienia kara (jako coś złego), nie mogła zostać stworzona przez Boga. Pozostając w zgodzie z tradycją chrześcijańską twierdził, że to Bóg przygotowuje i wymierza karę grzesznikom⁶³. Aby dowieść prawdziwości powyższego twierdzenia, Florus nie

⁶¹ Florus, *Liber adversus Joannem Scotum*, PL 119, 211C: „Nam si, verbi gratia, quaeratur quae causa sit ut illa vel illa natura sit aliquid bonum, invenitur utique summum bonum Deum esse, et ab ipso summo bono omne bonum esse; si quaeratur unde ille vel ille sapiens sit et iustus, invenitur similiter summam sapientiam, summam iustitiam Deum esse; et ideo ipsum esse summam et certissimam causam unde omnis qui vere est sapiens sit sapiens, et unde omnis qui vere est iustus sit iustus. Ut ergo sit aliquis bonus, sapiens, iustus, est causa praecedens et efficiens ipsa summa sapientia, summa iustitia”; Ibidem, 212A: „Quia Deus auctor mali non est”; Ibidem, 211D: „quia summe bonus mali causa esse non potuit”.

⁶² Ibidem, 212A: „Sed hoc absit, ut diximus, quia nulla est omnino mali natura, nec existit substantialiter, ut alicuius rei principium esse possit; sed defectus a bono, appellatur malum: sicut defectus lucis, tenebrae, et defectus sanitatis, languor. Iste igitur defectus a bono, quod appellatur malum, unde factus est in diabolo, qui primus peccavit? Ex Deo non est factus, quia Deus auctor mali non est; ex aliqua mali substantia non est factus, quia nulla mali substantia est”.

⁶³ Eriugena przyjmuje, że Bóg nie jest stwórcą kary. Człowiek sam dokonuje sprawiedliwego osądu swoich czynów, i na podstawie Boskich praw sam siebie karze. *De praed.*, op. cit., s. 100, 213–214: „nullam poenam a deo esse factam, subindeque nec ab eo praescitam nec praedestinatam, quamvis saepe dicatur et fecisse et praescisse vel praedestinasse”. Ibidem, s. 101, 236–238: „In omni enim peccatore simul incipium oriri et peccatum et poena eius, quia nullam peccatum est quod non se ipsum puniat”. Cf. Florus, op. cit., 189BC: „Et statim subiungit dicens: Poenas mala esse ideoque non a Deo, a quo malum non sit. Contra illud quod ipse Deus per prophetam testatur dicens: Ego Dominus, faciens pacem et creans malum (Isa. XLV, 7). Unde et alibi scriptum est: Si erit malum in civitate quod Dominus non fecit (Amos III, 6). Et iterum: Bona et mala vita et mors, paupertas et honestas, a Deo sunt (Eccli XI, 14). Et ideo fideliter discernendum, aliud esse malum, id est vitium, contrarium bono, quod utique non est a Deo, sed vel a diabolo inventum, vel ab homine commissum; aliud vero esse malum, quod significat aliquam afflictionem vel temporalem vel aeternam: ut sunt fames, pestilentia, hostilitates, vastationes, mors, et ipsa quae appellantur aeterna supplicia; quae utique omnia a Deo

posiłkuje się jedynie cytatami z Biblii, lecz również przedstawia oryginalną argumentację o charakterze semantycznym. Twierdzi mianowicie, że nie o wszystkim można orzekać w ten sam sposób. Orzekanie o rzeczach istniejących samodzielnie ma inny charakter niż orzekanie o rzeczach, którym nie przysługuje samodzielne istnienie. Przykładem tych pierwszych jest niebo, ziemia czy morze, tych drugich zaś zło, grzech, i śmierć. Te ostatnie, które nie są substancją, oznaczają coś, co nie istnieje samodzielnie, lecz coś, co istnieje jedynie dzięki, lub na mocy innej substancji⁶⁴. Rozróżnienie pomiędzy orzekaniem o rzeczach, które istnieją same przez się, i orzekaniem o rzeczach istniejących na mocy czegoś innego wskazuje na bliskie Eriugenowym gramatyczne zainteresowania Florusa, które mogłyby sugerować, że był on w stanie zrozumieć i docenić subtelne gramatyczne argumenty Eriugeny. Jednakże w rozdziałach, w których Florus podejmuje polemikę z semantycznymi i retorycznymi analizami Eriugeny, nie znajdujemy żadnego rozumowania o takim charakterze. Podobnie jest w przypadku traktatu Prudencjusza, który pomimo iż podejmuje kwestię *gemina praedestinatio*, czyni to jedynie ze względu na autorytet Izydora z Sewilli, u którego znajduje takie pojęcie⁶⁵.

Krytyka *De praedestinatione* Jana Szkota Eriugeny dokonana przez Prudencjusza i Florusa nie była jednostronna i powierzchowna, jak się powszechnie uważa. Nie ograniczyli się oni bowiem do oskarżeń o bluźnierstwo przeciw Kościołowi czy próżność wyrażającą się w przedstawianiu własnych argumentów rozumowych. Nie poprzestali również na zastosowaniu w swojej argumentacji jedynie metody katenenicznej, próbując przedstawiać własne rozumowania

sunt: quia non nisi iusta eius dispositione, et iusto eius iudicio praeparantur vel inferuntur. Iste autem, qui poenas illas aeternas a Deo non esse confirmat, compellendus est, ut dicat a quo eas esse putet, utrum a diabolo, cui sunt praeparatae; an ab hominibus, qui ibi pariter cruciandi sunt; an a nullo, ut sine aliquo auctore coaeternae Deo existant”.

⁶⁴ Florus, op. cit., 216D–217B: „Quod si iste propterea dicit non esse Deum auctorem factorem suppliciorum quia, ut dicere solet, supplicium nihil est, quia substantiam, et naturam per se existendi, et subsistendi non habet, sicut nec malum, nec peccatum, nec mors; et ideo non potuisse a Deo praedestinari ea quae substantialiter non existunt: contradicendum ei constanter ipsa rei evidentissima veritate, quia videlicet istud verbum quod dicitur supplicium non significet aliquam rem vel naturam subsistentem, sicut significant cum dicimus: Caelum, terra, mare: haec enim continuo quasdam rerum naturas sua significatione demonstrant. Licet ergo hoc quod dicitur supplicium, non significet isto modo aliquam rem per se subsistentem, tamen significat aliquid grande malum, quod per subsistentes agit naturas rerum. Ita cum nullam sui habeat substantiam, significat tamen illud quod non nisi per res et substantias existentes efficitur; sicut et ipsa mors cum dicitur, utique nullam sui substantiam significat; quia naturam per se subsistendi non habet: hoc tamen nomine significatur et intelligitur gravissimum malum, quod in substantiarum, id est animae et corporis divisione, cognoscitur. Ita omnipotens Deus supplicium, quod non praedestinavit ut existeret in natura sui praedestinavit tamen in naturis et substantiis vere existentibus, quibus tantum malum, quod illo nomine significatur et intelligitur, vere et substantialiter exhibetur”; Cf. J. Marenbon, op. cit., s. 313.

⁶⁵ Prudencjusz, op. cit., 1029A–1030D.

i analizy. Analizy te mogły, jak słusznie sugeruje J. Marenbon, zainspirować Eriugenę do rozwinięcia koncepcji predestynacji w *De divisione naturae*, i przyczyniły się, moim zdaniem, do przedstawienia wielopoziomowej koncepcji powrotu, która wyjaśnia pewne trudności z *De praedestinatione*. Nie była to jednak, moim zdaniem, polemika wyczerpująca w pełni potencjał tkwiący w subtelnych argumentacjach Eriugeny. Bowiem chociaż niektóre fragmenty *Liber adversus Joannem Scotum* świadczą, iż jego autorowi bliski był spekulatywny i gramatyczny sposób myślenia Jana Szkota, to jednak zarówno Florus, jak też Prudencjusz zdają się nie polemizować z najbardziej nowatorskimi rozwiązaniami Eriugeny, do czego w dużej mierze przyczyniła się, stosowana przez obu autorów metoda kateniczna, która uniemożliwiała wyjście poza tradycję patrystyczną jak też inkorporowanie do myśli chrześcijańskiej nowych, nietradycyjnych rozwiązań.

Wnioski

Spór o predestynację, któremu sprzyjała intelektualna atmosfera na dworze Karola Łysego, zaowocował powstaniem wielu traktatów, z których bez wątpienia najwybitniejszym był *De praedestinatione* Jana Szkota Eriugeny. Eriugena przedstawił nie tylko nowe rozwiązania dla podejmowanych wówczas zagadnień teologicznych, ale również zaproponował oryginalny sposób argumentacji. Fundamentalną rolę w poszukiwaniu prawdy Eriugena przypisywał bowiem argumentacji rozumowej, nie zaś ani autorytetom, ani wierze. Ponadto w rozważaniach zagadnień teologicznych wprowadził argumenty o charakterze semantycznym i retorycznym, co dowodzi jego zainteresowań sztukami *trivium*. Sztuki wyzwolone pełniły w *De praedestinatione* istotną rolę, mogły one bowiem służyć do rozumowego wykazania prawdziwości opinii o istnieniu jednej predestynacji i dowiedzeniu fałszywości tezy o istnieniu podwójnej predestynacji. Wykorzystanie gramatyki i retoryki w dowodzeniu tez teologicznych było wówczas niezwykle oryginalne i nowatorskie oraz stanowi rys charakterystyczny myśli Eriugeny. Ponadto, jak twierdzi A. Luhtala, oddzielając gramatykę od innych sztuk *trivium* i wprowadzając w obszar gramatyki problematykę semantyczną, Eriugena zainicjował tym samym powstanie gramatyki spekulatywnej⁶⁶.

Owe subtelne gramatyczne i retoryczne argumenty Jana Szkota nie zostały jednak wówczas w pełni docenione. I chociaż dwukrotne potępienie jego tez sugerować by mogło, iż jego myśl spotkała się z zupełnym niezrozumieniem, polemika zwłaszcza z Florusem z Lyonu dowodzi, iż taka ocena byłaby dość upro-

⁶⁶ Cf. A. Luhtala *Grammar and Dialectic: A Topical Issue in the Ninth Century*, w: G. Van Riel, C. Steel, J. McEvoy (red.) *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society of the Promotion of Eriugenian Studies*, Leuven 1996, s. 279, 282.

szczona. Bowiem to właśnie krytyka dokonana przez Florusa i Prudencjusza zainspirowała Eriugenę w dalszej fazie jego twórczości i przyczyniła się do przedstawienia nowych rozwiązań trudności, jakie Jan Szkot napotkał przy pisaniu *De praedestinatione*.

DISPUTE OVER PREDESTINATION IN CAROLINIAN RENAISSANCE – *DE PRAEDESTINATIO* OF JOHN THE SCOT ERIUGENA

John the Scot Eriugena, the main figure of the ninth century philosophy, was involved in the most original debates of the Carolingian Renaissance i.e. in the controversy over double predestination. Having examined the problem and having refuted the concept presented by his opponent Gottschalk of Orbais, Eriugena emphasized the role of reason, and introduced semantic and rhetoric, which was an innovative way of argumentation at that time. Liberal arts had been thus shown to be of a great importance in theological and philosophical disputes.