

KRYSTYNA KRAUZE-BŁACHOWICZ

Uniwersytet Warszawski

ALAN Z LILLE (OK. 1116-1202/1203)

Alan z Lille, *Doctor universalis*, urodził się w Lille we Flandrii ok. roku 1116. Domniemaną datę jego urodzenia ustalano dawniej na ok. 1128 roku, zakładając, że przybył on do Paryża nie wcześniej niż w roku 1148, czyli nie przed wyjazdem Jana z Salisbury, u którego nie ma żadnej wzmianki o Alanie. Miałby on wtedy, zwyczajem młodzieży zjawiającej się w Paryżu, nie więcej niż 20 lat. Obecne datowanie jest możliwe dzięki odkryciu grobu Alana w Citeaux. Ekspertyza ustaliła, że zmarł on w wieku ok. 86 lat, co przy przyjęciu bardzo prawdopodobnej daty śmierci w roku 1202 wskazuje rok 1116 jako jego datę urodzenia. Do Paryża przybył zatem wcześniej niż dotąd sądzono, tzn. ok. roku 1136. Po studiach w Paryżu i być może w Chartres pod kierunkiem Gilberta z Poitiers, nauczał w Paryżu i zapewne w Montpellier. Możliwe, że w Langwedocji spędził kilka lat, lecz nie sposób tego z całą pewnością ustalić. Był to teren wzmożonej działalności cystersów i być może właśnie tutaj Alan nawiązał z nimi bliski kontakt. Przybył do Citeaux na jakiś czas przed śmiercią. Jak długi - nie wiadomo. Zwyczajem biskupów, opatów, kapłanów i znanych osób świeckich było wówczas spędzanie ostatnich lat, a niekiedy ostatnich chwil życia u cystersów.

Znamy tylko dwie daty z życia Alana i przybliżoną datę jego śmierci. Był w Paryżu w roku 1194. Jego pobyt odnotowany jest w kronikach Ottona ze Św. Błażeja w kronice na rok 1194. W lipcu 1200 roku przebywał w Maguelone, gdzie był świadkiem ugody pomiędzy proboszczem Maguelone i templariuszami. Alberyk z Trois-Fontaines podaje rok 1202 jako datę jego śmierci. Alberyk jednak posługiwał się systemem paschalnym w określaniu roku: tak więc początkiem roku 1202 jest dla niego Wielkanoc tegoż roku. To znaczy, że Alan zmarł pomiędzy 14 kwietnia 1202 roku a 5 kwietnia 1203.

Pełną listę dzieł Alana zamieścił J. Sherida we wstępie do angielskiego przekładu *De planetu naturae*, dzieląc je na dwie grupy: nieliterackie i literackie. Wymieńmy ważniejsze. Wśród dzieł nieliterackich znajdują się głównie pisma teologiczne: *Summa „Quoniam homines”*, *Regulae caelestis iuris*, znane bardziej jako *Regulae theologicae*, *De fide catholica contra haereticos*, *De virtutibus et vitiis* i *Sermo de sphaera intelligibili*. *De fide catholica* jest dziełem przeciwko heretykom. Każda z czterech ksiąg tego dzieła jest poś-

*

Tekst ten ukaże się w planowanej książce: M. Frankowska-Terlecka (red.): *Wszystko to ze zdzienienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*.

więcona jednej z czterech grup: Albigensom, Waldensom, Żydom i Muzułmanom. Przy tej okazji należy powiedzieć, że autorem innego dzieła o podobnej tematyce: *De arte fidei contra haereticos*, przypisywanego dawniej Alanowi jest Mikołaj z Amiens. Poza pismami wymienionymi wyżej, znane są: *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*, który daje literalne, alegoryczne i moralne objaśnienie słów pojawiających się w *Biblii* i jest pierwszym słownikiem średniowiecznym, biorącym pod uwagę alfabetyczny porządek słów, oraz *Elucidatio in Cantica canticorum*, napisana na prośbę przeora Cluny. Zachował się zbiór kazań Alana, a także komentarze: do *Credo* apostołskiego - *Super symbolum apostolorum*, do *Credo* nicejskiego - *Expositio super symbolum*, do *Ojciec nasz*: *Expositio cuiusdam super orationem Dominicam*. Najbardziej rzeczowy i wyczerpujący spośród tych trzech komentarzy jest pierwszy. Znamy nadto *Liber poenitentialis* - poradnik dla spowiedników. Alan doradza w nim kapłanom postępowanie podobne zachowaniu lekarza przy łożu pacjenta.

Wśród dzieł literackich Alana zachował się *Liber parabolarum*, krótki utwór napisany strofką elegijną, zawierający wiele przysłów i złotych myśli. *Rhythmus de incarnatione Christi* opisuje Wcielenie z punktu widzenia siedmiu sztuk wyzwolonych i pokazuje, że przekracza Ono wszystkie prawa natury. *Rhythmus de natura hominis fluxa et caduca* - przypomina ludziom o przemijaniu. Dwa najwybitniejsze dzieła literackie Alana to: *Skarga Natury* (*De planctu naturae*) i *Anticlaudianus* (*Antyklaudian*). *Skarga Natury* powstała prawdopodobnie w latach 60. lub wczesnych 70. XII w. Jest to utwór alegoryczny należący do gatunku satyry menippejskiej, prozy poetyckiej przeplatanej metrum, gatunku pielęgnowanego przez późną starożytność. Marcjan Capella, Boecjusz i Piotr z Compostella są w tej dziedzinie godnymi poprzednikami Alana i ich dzieła nie pozostały bez wpływu na jego poemat. W *Skardze Natury* Alan zawiera, mającą swe źródło w Szkole w Chartres, syntezę biblijnego przekazu *Księgi Rodzaju* i teorii czterech elementów w ujęciu Platona. Rozszerza odziedziczony po Bernardzie Silvestris pogląd, iż Natura pośredniczyła w stworzeniu świata i że jej władza obejmowała wszelkie życie na ziemi, przypisując jej nadto utworzenie porządku etycznego. Treścią dzieła jest spotkanie Alana z Naturą, a właściwie ekstatyczna wizja poety, wywołana pojawieniem się Natury w postaci pięknej panny zasmuczonej upadkiem obyczajów. W opisie zepsucia moralnego ludzkości, któremu Natura pragnie położyć kres, na plan pierwszy wysuwa się opis grzesznych praktyk erotycznych, przede wszystkim homoseksualnych. Dzieło Alana kończy się odczytaniem przez kapłana i wysłannika Natury, Geniusza, edyktu Natury zawierającego potępienie grzeszników. Edykt ten sformułowany jest w stylistyce ekskomuniki kościelnej.

W dziele Alana *Anticlaudianus* datowanym na ogół na lata 1181-1183 i stanowiącym swoistą kontynuację poprzedniego utworu, ta sama bohaterka - Natura - zamierza przezwyciężyć problem grzechu przez stworzenie doskonałego człowieka. Pragnąc dopełnić tego dzieła wysyła upersonifikowaną Phronesis - Mądrość z prośbą do Boga, by ten stworzył duszę „nowego człowieka”. Poemat opowiada w alegorycznej formie o podróży Mądrości. Niezbędną pomoc w staraniach Natury i Mądrości zapewniają cnoty i siedem sztuk wyzwolonych, a wreszcie teologia. Alan poświęca wiele miejsca opisowi tych dyscyplin, kładąc szczególny nacisk na rolę arytmetyki i muzyki, uznając je po platońsku za najważniejsze źródło harmonii panującej w człowieku. Dzieło Alana stanowi kwintesencję szartryjskiej idei zjednoczenia sztuk wyzwolonych, teologii i wiary, służącego osiągnięciu wiedzy doskonałej. Tytuł dzieła nawiązuje - przez zaprzeczenie - do poematu poety Klaudian (IV/V w.), który chcąc ośmieszyć negatywnego bohatera swego utworu, prefekta rzymskiego Rufina przywołał na pomoc wszystkie wady. Alan, przeciwnie, wzywa cnoty, by pomogły mu w ukształtowaniu doskonałego człowieka.

Świetna znajomość literatury klasycznej i chrześcijańskiej oraz wszechstronne wykształcenie Alana w zakresie sztuk wyzwolonych, filozofii i teologii wciąż prowokują spekulacje na temat, kiedy i gdzie zdobył on tak znakomite przygotowanie. Do dziś uczeni nie odpowiedzieli zadowalająco na te pytania. Podejmują jednak pewne próby rekonstrukcji losów Alana i okoliczności powstania *Skargi natury*, próby, które wobec szczupłości materiału źródłowego należy traktować z dużą ostrożnością. Pamiętając o tym zastrzeżeniu przedstawimy niektóre z bardziej interesujących hipotez, zaznaczając, że tylko ich warunkowy charakter pozwala na to, by umieścić je tutaj obok siebie, mimo iż w niektórych punktach przeczą sobie wzajemnie.

Jedna z hipotez zaproponowana w 1987r. przez Françoise Hudry dotyczy bezpośrednich przyczyn powstania *Skargi Natury* i gwałtownego ataku Alana na zepsucie moralne, dotyczące prawdopodobnie czasu i środowiska znanego mu bliżej. Za podstawę dla swej hipotezy F. Hudry przyjmuje treść niedawno odnalezionego w angielskim czternastowiecznym manuskrypcie prozaicznego prologu do *Skargi Natury*, pominiętego w zachowanych przekazach całości dzieła. W prologu tym autor wyraźnie stwierdza, że opisuje współczesną mu rzeczywistość. To miałyby być, zdaniem Hudry, przyczyną, dla której wstęp wyłączono z całości dzieła - kierowano się obawą przed ujawnieniem prawdziwych bohaterów krytyki Alana. Do jakich zatem zdarzeń i osób miałyby nawiązywać dzieło Alana? Zdaniem F. Hudry, brak kontroli papieskiej nad klerem angielskim oraz zły przykład płynący z góry sprzyjał rozluźnieniu obyczajów. Tak więc końcowe sceny *Skargi* mogłyby stanowić zachętę, by Kościół potępił wreszcie duchowieństwo angielskie

i objął kontrolą klasztory w tym kraju. Można by sądzić, że Natura, na której wezwanie pojawia się Geniusz, w rzeczy samej odwołuje się do Rzymu, by ten wysłał do Anglii legata, któremu powierzy przywrócenie porządku w tamtejszym Kościele. Głównym winowajcą, którego bezkarność wpływała na obniżenie morale duchowieństwa mógł być, zdaniem wspomnianej uczo-nej, Roger z Pont-l'Eveque, arcybiskup Yorku (1153-1181). Zapis jego poczynań zawdzięczamy Janowi z Salisbury. Jan opisuje, jak we wczesnych latach 50. dwunastego wieku duchowny ten uwiódł młodego mnicha, który wiedziony wyrzutami sumienia nadał sprawie rozgłos. Roger rozkazał młodzieńca osłepić. Ten jął się jeszcze głośniejszym skrzyć na swój los. Wtedy Roger przekazał go przekupionemu sądowi świeckiemu, z wyroku którego młodego mnicha powieszono. Sprawa nabrała szerszego rozgłosu, ale zakończyła się jedynie cichą pokutą, którą przyjął od winowajcy Teobald, arcybiskup Canterbury. Wznieciło to oburzenie w Kurii Rzymskiej. Roger udał się zatem do Rzymu i tam dzięki wpływom kardynała Grzegorza ze Sw. Anioła, oraz - jak twierdzi z przekazem Jan z Salisbury - dzięki licznym prezentom rozdawanym w kurii, uzyskał uniewinnienie. Wiele lat później, w sporze, który rozgorzał pomiędzy arcybiskupem Canterbury Tomaszem Becketem a królem Henrykiem II, Roger z Pont l'Eveque stanął po stronie króla. Przedmiotem sporu były tzw. konstytucje clarendońskie z roku 1164 znacznie ograniczające przywileje Kościoła w Anglii, w szczególności nakazujące wyłączenie wielu spraw sądowych spod jurysdykcji kościelnej. Tomasz Becket w proteście przeciwko tym postanowieniom udał się na wygnanie na kontynent, okładając klątwą duchownych sprzyjających królowi. Nie przeszkodziło to tym ostatnim w umacnianiu swojej pozycji na miejscu. W początku lat 70. arcybiskup Yorku miał bodaj najwyższą władzę w Kościele angielskim. Zdaniem E Hudry, to właśnie mogło być przyczyną usunięcia z poematu Alana wstępu, który pozwalałby kojarzyć treść dzieła z osobą tak wpływową jak Roger z Pont-l'Eveque.

Inne interesujące hipotezy łączą się z zespołem siedemnastu listów odnalezionych w zbiorach rękopiśmiennych Biblioteki Narodowej w Paryżu, które stanowią zapis korespondencji pewnego mnicha z Bec. Na podstawie zawartości tych listów Palemon Glorieux już w latach siedemdziesiątych zeszłego wieku wysnuł wniosek, że Alan spędził młodość wśród benedyktynów w Bec, a nawet, że jako mnich z Bec podróżował do sławnych szkół owych czasów.

Listy te, zdaniem F. Hudry, przynoszą więcej interesujących szczegółów. Informacje te w połączeniu z innymi danymi znanymi spoza listów stanowią podstawę drugiej rekonstrukcji życia Alana z Lille, przedstawionej przez badaczkę w 1995 r. Zgodnie z jej hipotezą, Alan studiował w opactwie Sw. Wiktora. Słuchał też wraz z Piotrem z Poitiers wykładów Gilberta de la Porrée.

Około r. 1156 Alan wyruszył do Anglii na dwór arcybiskupa Canterbury, Teobalda (1138-1161), który skupił wokół siebie liczne grono uczonych, w tym wielu związanych ze szkołą w Chartres. Następca Teobalda, Tomasz Becket kontynuował tradycje swojego poprzednika. Alan pełnił, być może, na dworze arcybiskupim wysoką funkcję administracyjną, która dawała mu dostęp do dużych środków finansowych i kontaktów z wieloma znakomitościami tamtych czasów.

Spór Tomasza Becketa z Henrykiem II zmienił radykalnie sytuację tych ludzi związanych z arcybiskupem, którzy nie opuścili Anglii wraz z nim. Wedle hipotezy prezentowanej przez F. Hudry, sąd kościelny miał skazać Alana na pobyt w opactwie benedyktyńskim. Sąd uczynił to, jej zdaniem, na wniosek biskupa Londynu, Gilberta Foliot, człowieka, który cieszył się zarówno poparciem duchowieństwa angielskiego jak i względami króla Henryka II, i który przejął administrowanie arcybiskupstwem Canterbury pod nieobecność Tomasza Becketa i jego świty. Alana odesłano do klasztoru Bec, gdzie miał odbyć nowicjat i na polecenie Gilberta zająć się pisaniem pracy historycznej poświęconej dynastii Plantagenetów. Alan przerwał wtedy pisanie sumy *Quoniam homines*, która jest dziełem niedokończonym. Być może *Explanatio in prophetiam Merlini* (*Objaśnienie prorocstwa Merlina*), którego autorstwa ze względu na niewielką wartość literacką utworu, często odmawia się Alanowi, jest właśnie owocem owego zlecenia przełożonego. W roku 1168 wysłano Alana do odległego opactwa Weartmouth, stanowiącego część opactwa w Durham. Zdaniem Hudry, pretekstem do wygnania Alana był dla Gilberta Foliot zarzut sodomii, jak nazywano w tych czasach homoseksualizm. Ten zarzut, jak i zawód, który sprawiły mu - jak pisze w listach Alan - mentalność mnichów i ich sposób życia w obrębie murów klasztornych, mogły mieć wpływ na treść i charakter *Skargi Natury*, dzieła piętnującego grzechy i słabości człowieka.

Alan - sądząc z korespondencji - otrzymywał na swoim wygnaniu pocieszające listy od przyjaciół. Być może jeden z nich, mówiący, iż adresat sam winien jest swoich nieszczęść z tego powodu, że nie wiódł życia wewnętrznego, pochodzi od Ryszarda ze Św. Wiktora. Odpowiedź Alana na ten właśnie list sugeruje, że zaczął on tworzyć pewien poemat, którego opis wskazuje, że może tu chodzić o *Skargę Natury*. Dalsze losy Alana miałyby wyglądać następująco: Tomasz Beckett wrócił pod koniec 1170 r. do Canterbury, pogodziwszy się z królem. Zgoda nie okazała się trwała, w wyniku czego arcybiskup w dniu 29 XII 1170 r. poniósł śmierć z rąk rycerzy króla. Wobec groźby zamieszek i utraty autorytetu król poddał się publicznie pokucie przywracając spokój w państwie. Alan, wykorzystując słabszą w tym momencie pozycję Gilberta Foliot, chce wrócić z wygnania, na co wskazywałyby listy skierowane do opata Bec i do arcybiskupa Rouen. W 1172 r. Ryszard ze Św. Wik-

tora wydaje *Edykt Aleksandra*, dokument zachęcający do życia duchowego, kontemplacyjnego. Ideał takiego życia propaguje, zdaniem autora pisma, papież Aleksander III. F. Hudry twierdzi, że adresatem *Edyktu Aleksandra* mógł być Alan z Lille. Edykt miał go zachęcać, by po odbyciu narzuconej pokuty, teraz już dobrowolnie zaangażował się w kontemplacyjne życie monastyczne. Kontynuując, autorka hipotezy sugeruje, że Natura, wysłanniczka Boga, ma reprezentować Kościół Powszechny, a Geniusz pojawiający się w ostatniej scenie Skargi Natury - Ryszarda ze Św. Wiktora. Jak pisze dalej F. Hudry, Alan nie wrócił do życia świeckiego. Dalsze jego losy autorka utożsamia z dziejami Alana z Tewksbury, przeora katedralnego kościoła Christchurch w Canterbury w latach 1179-1186, później opata Tewksbury w latach 1186-1202.

Alan był również znakomitym poetą, co uczonym swoich czasów. Był jednym z pierwszych teologów systematycznych. Jego myśl łączy w sobie wpływy pochodzące z patrystycznej myśli greckiej w ujęciu Pseudo-Dionizego Areopagity i Jana Szkota Eriugeny, jak również elementy platonizmu, arystotelizmu i pitagoreizmu, przekazane głównie przez źródła pośrednie. Jeśli chodzi o Platona - tylko fragmenty *Timajosa* w przekładzie Chalcydiusza znał Alan z pierwszej ręki - pozostałe wątki platońskie w jego twórczości wywodzą się z lektury Marcjana Capelli, Apulejusza, Boecjusza i autorów ze szkoły w Chartres. Znał niektóre pisma logiczne Arystotelesa komentowane przez Boecjusza i Porfiriusza, a znajomość pitagoreizmu zawdzięczał przede wszystkim pismom „hermetycznym”, takim jak *Asclepius* i *Liber XXIV Philosophorum (Księga XXIV Filozofów)*. Elementy matematyki pitagorejskiej czerpał zapewne z *De arithmetica* Boecjusza. Alan z Lille jako jeden z pierwszych sięgał do niedawno przełożonej z arabskiego pseudo-arystotelesowskiej *Księgi o przyczynach (Liber de causis)*, dzieła o silnym zabarwieniu neoplatońskim.

Jego pisma, bardzo różnorodne pod względem tematyki i znaczenia, wiąże pewien wspólny motyw: Alan z Lille usilnie bada problem relacji pomiędzy tym, co naturalne a tym, co boskie, zdając sobie przy tym jako teolog sprawę z problemu niewyraźności tej relacji w ramach zwykłego posługiwania się językiem. Widać to w szczególności w *Skardze Natury* i *Antyklaudianie*. Zgodnie z chrześcijańskim naturalizmem szkoły w Chartres, Alan podkreśla istotną rolę Natury jako pośredniczki pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Nie mniej ważne jednak od opisu władzy Natury wydaje mu się zakreślenie granic jej władania. Alan podejmuje zatem próbę zbadania granic możliwości poznawczych wiedzy przyrodzonej człowiekowi, ujętej w ramy sztuk wyzwolonych i filozofii oraz ustalenia stosunków zachodzących pomiędzy tym rodzajem wiedzy a teologią. Nie byłoby to możliwe bez poczynienia uprzednich założeń o możliwościach poznawczych duszy ludz-

kiej i charakterze jej władz. Tak więc epistemologiczne wątki rozważań Alana mają także swój aspekt psychologiczny. Alan z Lille wielokrotnie daje także wyraz swoim zainteresowaniom metodologicznym odziedziczonym po Boecjuszu i Gilbertie de la Porree. Charakterystyczna dla XII w. predykcja do dialektyki i gramatyki przynosi w jego dziełach wiele ciekawych rozwiązań z pogranicza teologii i filozofii języka, a jego *Reguły teologiczne* wcielają w życie model wykładu, wzorowany na *Hebdomadach* Boecjusza. Model ten jest w swoim założeniu aksjomatyczny. Ponieważ jednak tajemnic wiary nie da się wyprowadzić wyłącznie na mocy aksjomatów i reguł dedukcji, zatem Alan za Boecjuszem decyduje się tu na formę mieszaną. Zaczyna od jednego aksjomatu. W miarę rozwijania się dyskursu uzupełnia go o nowe zasady, w tym także o prawdy oparte na autorytecie, a nie wyprowadzone dedukcyjnie z uprzednio wprowadzonych zasad. Alan postępuje tu nieco inaczej niż Mikołaj z Amiens, który w *De arte fidei contra haereticos* ściślej trzyma się geometrycznego wzorca Euklidesowego. Mikołaj bowiem zaczyna rozważania od przedstawienia grupy aksjomatów postulatów i definicji, dowodząc pierwszych twierdzeń, a dalej, tak jak Euklides, wykorzystując twierdzenia już udowodnione do przeprowadzania dalszych dowodów. Reguły Alana i *De fide* Mikołaja stanowią przykład szczytowych osiągnięć metody dedukcyjnej na miarę XII wieku.

Reguły teologiczne, które aforystyczną formą nawiązują do *Księgi o przyczynach* podsumowują wielowątkową tradycję teologiczną, w której przeżywa nurt neoplatoński w wersji przekazanej przez Pseudo-Dionizego. Nurt ten uzupełniony jest wpływami hermetycznymi i pitagorejskimi. Widać to w Alanowej koncepcji Boga i Stworzenia, które opisuje on uciekając się do dionizjańskiego obrazu udzielania się i pomnażania Bożej obfitości. Wylewająca się Pełnia Boża jest wszędzie i nie ma jej nigdzie: „Bóg jest sferą duchową, której środek jest wszędzie, a obwód nigdzie” mówi Alan w *Regule VII*, której treść zapożyczył z *Księgi XXIV Filozofów*. Zgodnie z tradycją platońsko-pitagorejską przedstawia Boga jako Jedność, od której pochodzi wielość; objaśnia też matematycznie jedność Trójcy. Mnożenie się przez siebie jedności nie wytwarza wielości, a wielość osób w Trójcy jest wynikiem takiego właśnie pomnażania, nie jest zatem wielością. Ojciec rodząc Syna nie traci nic ze swojej Jedności. Pomnażanie to Alan opisuje także jako akt miłości, w którym Ojciec na swoje drugie ja - czyli Syna kieruje miłość, którą jest Duch Sw. Tak Alan reinterpretuje często cytowaną przez siebie formułę zaczerpniętą z *Księgi XXIV Filozofów*. „Monada może rodzić tylko monadę, zwracając ku sobie własną żarliwość”.

Wpływ Pseudo-Dionizego uwidacznia się w Alanowym rozumieniu Boga jako kresu i początku wszystkiego oraz w doktrynie powrotu duszy do Boga. Te same szczeble hierarchii, po których dusza pnie się do Boga, są

szczeblami, po których spływa w dół nadmiar boskiej doskonałości. Wspinająca się w górę po tych szczeblach dusza nie jest zdolna dokonać tego o własnych siłach i potrzebuje wsparcia Boga, który wychodzi jej naprzeciw. Z tradycji Pseudo-Dionizego wywodzi się też *Regula XVIII*: „Wszystkie twierdzenia wypowiedzane o Bogu są niespójne, prawdziwe są negacje”. Formuła ta wypowiedziana jest w języku dialektyki, który zdradza wpływ Gilberta de la Porrée.

Zarówno sposób przedstawienia duszy, której wysiłki nic nie znaczą, o ile nie otrzyma ona pomocy boskiej, jak i „negatywny” charakter teologii mogą stanowić punkt wyjścia do rozważań nad tym, jak dalece znaczący jest własny wysiłek poznawczy duszy pragnącej zbliżyć się do Boga i poznać prawdy zastrzeżone dla teologii, skoro i tak nie jest to możliwe bez pomocy wiedzy nadprzyrodzonej; prowokują do dyskusji, jak poradzić sobie z wyrażaniem prawd teologicznych wobec ograniczonych możliwości języka ludzkiego. Na takim gruncie Alan buduje swoją wizję wzajemnych uwarunkowań zachodzących pomiędzy wiedzą ludzką a „wiedzą spraw boskich” - sztukami wyzwolonymi a teologią.

Ograniczenia, jakim podlega naturalne poznanie człowieka, wyrażone są w *Antyklaudianie* w alegorycznym opisie podróży Mądrości do nieba, podróży symbolizującej próbę wzniesienia się umysłu do Boga. Mądrość podróżuje powozem przygotowanym przez siedem sztuk wyzwolonych. Czterokołowy powóz wyobraża duszę ludzką. Jego koła to władze zmysłowe i umysłowe człowieka. Jedno z tylnych kół symbolizuje władze zmysłowe, drugie to wyobraźnia. Dwa przednie koła to rozum (*ratio*) oraz władza pojmowania intelektualnego (*intellectualitas*). To właśnie przednie koła, gdy pracują w zgodzie, ciągną powóz do góry. Powóz dowozi Mądrość do progu nieba empirejskiego. Dalej nie ma już wstępu dla sztuk wyzwolonych, zmysłów i rozumu ludzkiego. Teraz przewodniczką Mądrości staje się Teologia. Doprowadza ona swoją podopieczną do tronu boskiego. Pisma teologiczne Alana: *Summa „Quoniam homines”*, *De fide contra haereticos* i *Liber distinctionum* także mówią o władzach duszy (*potentiae animae*) i ich roli. Wynika z nich, że przez *intellectualitas* Alan rozumie dwie władze razem wzięte: intelekt i inteligencję. *Ratio* lub inaczej *thesis* to władza rozumna - taka, która dotyczy spraw ludzkich i ziemskich. Wiedza, którą zdobywamy dzięki niej, to *philosophia naturalis*. Ponad *ratio* jest *intellectualitas*, w summie *Quoniam homines* nazwana ekstazą - władzą wyższą. Ta umożliwiła człowiekowi wgląd w sprawy nadprzyrodzone. Na nią składają się wspomniane już wyżej: intelekt, dzięki któremu człowiek pojmuje byty duchowe - anioły i dusze, oraz inteligencja, dzięki której człowiek może w jakiejś mierze pojąć Trójcę św. Taka „wiedza” jest inna od ludzkiej wiedzy, na którą składa się znajomość sztuk wyzwolonych. Linie graniczną pomiędzy nimi człowiek

może przekroczyć tylko z pomocą Boga. W *Liber distinctionum* Alan mówi, że siły człowieka, który pragnie osiągnąć tę wiedzę, potrzebują wzmocnienia ze strony Boga. Bóg zatem zniża się do człowieka po to, by człowiek mógł się wspiąć wyżej ku wiedzy.

Właściwy porządek zdobywania wiedzy jest następujący: wpierw należy opanować reguły sztuk ziemskich *trivium* i *quadrivium*. *Biblia* nie odrzuca sztuk świeckich, lecz je przekracza, wychodzi poza nie, każe zobaczyć je w świetle wyższych reguł teologii. Wyjść poza reguły sztuk nie znaczy lekceważyć ich znaczenia w odniesieniu do spraw ziemskich, nie oznacza to także porzucenia bądź zapomnienia tych reguł i odwrócenia się wyłącznie w kierunku kontemplacji. Przystąpiwszy w tym punkcie do dwunastowiecznej dyskusji na temat stosowalności reguł sztuk wyzwolonych w teologii Alan znalazł się w grupie teologów, którzy optowali za pełną przydatnością nauk świeckich w odniesieniu do teologii. Nie znalazł się jednak pośród tych uczonych, którzy, tak jak Piotr Kantor czy Szymon z Tournai, byli gotowi przenieść techniki wypracowane przez sztuki wyzwolone wprost do swych studiów nad *Biblią*. Zgodnie bowiem z myślą Alana, znajomość tych technik jest niezbędna - nie można ich jednak stosować bez uprzednich modyfikacji. Teologia nie podlega regułom niższych nauk i zaczyna się tam, gdzie te nauki się kończą. One ze swej strony doprowadzają człowieka aż pod „próg” teologii. Tutaj tracą swoją ważność. Znając dokładnie reguły gramatyki, logiki i innych sztuk lepiej zrozumiemy reguły teologii. Reguły sztuk nie będą jednak rozciągać się na obszar teologii, ale ich dobra znajomość pozwoli nam ustalić, gdzie jest ich kres i jak modyfikować je odtąd dla celów teologii. Alan pokazuje to w pismach *Rhythmus de incarnatione Christi* i w *Liber dictionum theologialium* na przykładzie Wcielenia Chrystusa. Opisuje je bowiem za pomocą odwrotności reguł obowiązujących w poszczególnych sztukach. Wymienia wszystkie siedem sztuk wyzwolonych pokazując, jak ich reguły załamują się i zmieniają w obliczu Wcielenia. Z gramatycznego punktu widzenia Wcielenie Chrystusa opisywane jest jako łączące działanie Słowa (*verbum*), tak jakby to było ‘słowo’ (*verbum*), czyli czasownik, którego rolą w zdaniu jest łączenie elementów składniowych. Z drugiej jednak strony, Słowo - wbrew regułom gramatyki - jest jedynym „słowem” - czasownikiem mogącym wyrażać w tym samym momencie działanie i doznawanie. Łącząca rola Słowa prowadzi nadto, zdaniem Alana, do nowych nieznanых zwykłej retoryce figur retorycznych. Wcielenie zaburza także reguły pozostałych nauk: powoduje np. że krzywizna może być uznana w geometrii za linię prostą itd. Tylko ktoś, kto doskonale opanował reguły nauk świeckich, potrafi zorientować się, gdzie zaprzestać stosowania tych zasad w ich zwykłym znaczeniu i tylko taki ktoś jest przygotowany do przekroczenia progu teologii, bez obawy popadnięcia w herezję. Teolog wie, że terminy stosowane

w sztukach zyskują w teologii nowe znaczenia, stąd też rozróżnia dwa rodzaje znaczeń: „stare znaczenie”, czyli naturalne znaczenie terminu, i „nowe znaczenie” terminu, czyli jego znaczenie teologiczne. Systematyzując problematykę stosunku sztuk do teologii Alan wprowadza specjalne reguły dla języka teologicznego. W języku tym występują „nazwy w szczególności teologiczne”, takie jak 'osoba' lub 'trójca'. Inne nazwy to po prostu „nazwy teologiczne”, a pośród nich takie jak 'miłość', 'natura', 'bóg', 'substancja', 'sprawiedliwy' to „nazwy istotne”. Takie nazwy, które pokazują relacje boskiej istoty z innymi rzeczami, to „nazwy współistotne”, np. 'zasada', 'pan'. Wprowadziwszy wiele innych jeszcze dystynkcji Alan ustala reguły, podług których można poszczególne nazwy przyporządkowywać ich teologicznym obiektom, np. Osobom Bożym.

Wśród sztuk, o których mówi Alan, szczególne miejsce zajmuje gramatyka. Niepojmowalność i nienazywalność Boga sprawia, iż w próby rozwiązywania teologicznych problemów angażuje się przede wszystkim odpowiednio zmodyfikowane reguły i terminy gramatyczne. Wprowadza się język metafory, który wymaga ścisłej kontroli gramatyki. Z drugiej strony, modyfikacja języka gramatyki oznacza często posłużenie się w teologii terminami gramatycznymi jako metaforą. Związki łączące gramatykę z teologią były przedmiotem żywej dyskusji w czasach Alana. Rozprawiano też o związkach gramatyki z innymi sztukami wyzwolonymi. W dziełach Alana widać ślady obu debat. Z jednej strony, utrzymywał się pogląd pochodzący jeszcze od Izydora z Sewilli, że gramatyka jest fundamentem wszystkich innych nauk, z drugiej strony, pamiętać należy, że sam przedmiot i zakres tego fundamentu ulegał przeobrażeniom. Gramatyka, począwszy od końca XI wieku, pozostawała pod znacznym wpływem dialektyki, a z kolei dialektyka dwunastowieczna przesycona była terminologią gramatyczną. Oba przedmioty nie pozostawały bez wpływu na retorykę, czego przykładem jest przekonanie Alana, że dialektyka, która jest sztuką odróżniania prawdy od fałszu służy kontroli retorycznych figur wymowy, a budowanie metafor niemożliwe jest bez zastosowania precyzyjnych instrumentów gramatyki. Mimo postępującego w XII w. ulogicznienia i ufilozoficznienia samej gramatyki nadal ważna pozostaje ona jako sztuka jednocząca w sobie elementy krytyki literackiej i mitologii. Nie traci też pewnej charakterystycznej dla całego średniowiecza właściwości swojego wymiaru etycznego. Sztuka gramatyczna obejmuje bowiem swoim obszarem nie tylko formalne reguły poprawnego wyrażania, ale wyraża też zainteresowanie moralnymi kwalifikacjami mówiącego. Widać w tym kontynuację retorycznej tradycji starożytnej ujętej przez Kwintyliana w formułę *vir bonus dicendi peritus*. W chrześcijaństwie idea ta rozwinęła się dalej w myśl, że prawidłowe użycie języka chroni przed herezją. Język wyrażał siłę ludzkiego ducha. Panowanie pierwszego człowieka nad

stworzeniem przejawilo się bowiem w nadaniu imion poszczególnym dziełom boskim - przybrało formę słowną. Zepsucie języka było więc świadectwem upadku moralnego. Na tę tradycję etyczną nałożyła się druga. Przez całe wieki wczesnego średniowiecza przygotowaniem do studiowania łacińskiej *Biblii* była lektura pisarzy pogańskich. Konieczność adaptacji ich pism dla celów chrześcijańskich zaowocowała swoistą metodą. Szukano w lekturach klasycznych nauk moralnych i zasad religijnych. Moralna wykładnia tekstu stała się elementem programu nauczania gramatyki. W ramach takiego sposobu nauczania czytano tekst, a następnie dokonywano jego ekspozycji - objaśnienia. Ekspozycja ma zatem co najmniej dwa poziomy: literalny i moralny. To pokazuje, jak zacieśniają się wzajemne związki gramatyki i egzegezy biblijnej. Z pism Alana widać, że zarówno teksty biblijne jak i literackie należy czytać na trzy sposoby i wydobywać z nich trzy sensy: literalny, moralny i alegoryczny. W takim duchu powinno się też tworzyć literaturę. Poematy Alana mają zatem charakter dydaktyczny i mogą być przez mniej doświadczonego czytelnika czytane dosłownie, czytelnik bardziej uczony wydobędzie z nich nauki moralne, a w pełni wykształcony człowiek zrozumie ich sens metaforyczny. Zasadnicza rola, jaką gramatyka odgrywa na każdym polu działalności intelektualnej człowieka, sprawia, że jest to dziedzina, do której może dzięki przygotowaniu swoich czytelników odwoływać się na każdym z trzech poziomów interpretacyjnych. Alan, pragnąc w *Skardze Natury* dać adekwatny opis upadku moralnego, posługuje się niestrudzenie kategoriami z zakresu szeroko rozumianej *ars grammatica*. Nawet przeciętnie wykształcony czytelnik Alana zrozumie przeto literalny i etyczny sens pouczeń zawartych w *Skardze*. Najbardziej wykształceni odbiorcy zrozumieją wydźwięk metafory gramatycznej, za zasłoną której kryje się opis perwersji, którym należy położyć kres. Nazwy błędów słownikowych, składniowych, błędnych schematów rozumowania, błędów w tworzeniu figur retorycznych i stylistycznych, wszystkie one w zaskakujący sposób mają przywołać na myśl grzechy, do jakich ludzie okazali się zdolni, i pozwalają Alanowi przedyskutować ryzykowne tematy nie nadające się do otwartej dyskusji.

Nagromadzenie metafor gramatycznych nie stanowiło dla współczesnego czytelnika Alana takiej przeszkody w lekturze, jaką przedstawia dla dzisiejszego odbiorcy jego dzieła. Posługiwanie się metaforą gramatyczną w poezji było bowiem zabiegiem rozpowszechnionym w XII w. Na pewno przyczynił się do tego wspomniany już wyżej szeroki zasięg nauczania gramatyki oraz jej aspekty umoralniające. Biorąc pod uwagę te fakty oraz powszechne użycie tego rodzaju metafory w teologii, możemy odpowiedzieć sobie na pytanie, skąd Alan z Lille wziął pomysł na posłużenie się właśnie tym

środkiem stylistycznym? Bogactwo obrazowania, twórcza inwencja, z jaką Alan mnoży metafory gramatyczne, to już dzieło jego własnego talentu.

Dzieła Alana czytano przez okres całego średniowiecza. Teologowie następnej generacji przejęli jego pomysły metodologiczne i czerpali z przetworzonej przez niego tradycji Pseudo-Dionizego Areopagity. Bezpośredni wpływ jego pism ściśle teologicznych nie trwał jednak długo. Największym powodzeniem cieszyły się *Skarga Natury* i *Anticlaudianus*. Ten ostatni traktowany był na równi z tekstami klasycznymi. Czytano go w szkołach wraz z komentarzem napisanym w XIII wieku przez Radulfa z Longchamps. Stał się podstawą trzynastowiecznej francuskiej parafrazy autorstwa Ellebauta. Był też jednym ze źródeł *Boskiej Komедii* Dantego. *Skarga Natury* dostarczyła wielu wątków dla trzynastowiecznej *Powieści o Róży*, poematu czytanego z równym zapałem w wiekach średnich, co w epoce nowożytnej. Motywy wywodzące się ze *Skargi Natury* odnaleźć można u Chaucera i Spencera.

Tekst, który ukaże się w następnym numerze „Edukacji Filozoficznej”, pochodzi ze *Skargi Natury*. Wybrane będą obszernie fragmenty dzieła, które ujmują w całości wątki filozoficzne ważne dla nurtu „naturalizmu chrześcijańskiego”. Podejmują też omówioną przez nas problematykę relacji zachodzących pomiędzy wiedzą świecką a teologią. Pokazują w pełni etyczny wymiar gramatyki. Fragmenty będą dobrane tak, by nie zakłócić ciągłości akcji utworu.

Bibliografia:

Alan z Lille: *Opera omnia, Patrologia Latina*, t. 210; *Summa „Quoniam homines”*, P. Glorieux (wyd.). „Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age” 1953,28, s. 113-364; *Anticlaudianus*, R.Bossuat (wyd.). Paris 1955; *De incarnatione domini*, M.-T. d’Alvemy (wyd.), w: *Alain de Lille et la Theologia*, w: *Melanges offerts au Piere Henri de Lubac*, t. 2. Paris 1964, s. 126-128; *De planctu naturae*, N.M.Haring (wyd.). „Studi Medievali”, terza serie 1978, 19, 2, s. 797-879; *Regulae caelestis iuris*, N. M. Haring (wyd.). „Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age” 1982, 48, s. 97-226; *Prologue de la Plainte de la Nature*, F.Hudry (wyd.). „Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age” 1988, 55, s. 169-185;

Alan of Lille: *The Plaint of Nature*, J. J. Sheridan (tłum.). Toronto 1980;

Alvemy M-T. d’: *Alain de Lille: Textes inedits*. Paris 1965; Glorieux P.: *Alain de Lille, le moine et l’abbaye du Bec*, w: „Recherches de theologie ancienne et medievale” 39, 1972, s. 51-62; Evans G. R.: *Alan of Lille. The Frontiers of Theology*. Cambridge 1983; Ziółkowski J.: *Alan ofLille’s Grammar of Sex. The Meaning of Grammar to a Twelfth-Century Intellectual*. Cambridge (MA) 1985; Dronke P. (red.): *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge 1988, s. 50-52; Evans G. R.: *Filozofia i teologia w Średniowieczu*. Kraków 1996.