

SPORY TEOLOGICZNE W RENESANSIE KAROLIŃSKIM — DYSKUSJA WOKÓŁ ZAGADNIENIA PODWÓJNEJ PREDESTYNACJI

Wiek IX, kiedy na tronie Franków zasiadł Karol Wielki a następnie jego wnuk Karol Łysy, to czas, zwany Renesansem Karolińskim, w którym do głosu doszły postulaty odnowy życia umysłowego¹, a także zainicjowany przez Alkuina z Yorku² program reformy mający na celu wykształcenie intelektualistów zdolnych do zgodnej z doktryną wykładni Pisma Świętego oraz wyjaśniania trudności wynikających z niejednorodności tego tekstu. Rozgorzały wówczas dyskusje skoncentrowane głównie wokół problemów filozoficznych i teologicznych takich jak natura duszy, piekła, zagadnienie eucharystii oraz predestynacji, w które zaangażowani byli najwybitniejsi myśliciele tego okresu. Aktywny udział w życiu intelektualnym oraz w dyskusjach teologicznych na dworze Karola Łysego brał Jan Szkot Eriugena, aczkolwiek pewne jest jedynie, iż był on zaangażowany w spór o predestynację. Na pojawienie się przekonania o udziale Eriugeny w wielu dysputach mógł wpłynąć fakt, iż Hinkmar z Reims w traktacie *De praedestinatione* zaraz po omówieniu koncepcji Eriugeny wymienia doktrynalne zagadnienia stanowiące wówczas źródło dla dyskusji, których wynikiem były kontrowersyjne oraz często nieortodoksyjne poglądy. Stąd też mylnie sądzono, iż Jan Szkot był autorem *De corpore et sanguine Domini*, a tym samym aktywnie włączył się w spór o eucharystię dotyczący rzeczywistej obecności ciała Chrystusa podczas sakramentu eucharystii. Autorem tego traktatu był jednak nie Eriugena, lecz Ratramnus z Corbie³.

¹ Mówić tu można o zakrojonej na szeroką skalę, jak na owe czasy, reformie życia intelektualnego, której świadectwem są dwa dokumenty: *Epistola de letteris colendis* (około roku 800) oraz *Admonitio generalis* z roku 789 nakazujące nauczanie i doprowadzenie do wzrostu jego poziomu (Szerzej na ten temat: J. K a b a j, *Ideologia Eriugeny. Czynniki kształtowania ideologii chrześcijańskiej we wczesnym średniowieczu francuskim — ideowe wartości filozoficzno-teologiczne systemu Jana Szkota*, Kraków 1981, s. 23–25; A. K i j e w s k a, *Księga Pisma i Księga Natury*, Lublin 1999, s. 43–44; J.J. C o n t r e n i, *Carolingian Learning, Masters and Manuscripts*, London 1992, s. 64).

² Alkuin z Yorku zaproszony w 782 roku przez Karola Wielkiego do sprawowania opieki nad merytoryczną i organizacyjną stroną działalności założonej przez króla szkoły przypałacowej okazał się nie tylko doskonałym organizatorem życia szkoły, ale również dobrym nauczycielem. Podobnie jak Marcján Capella w swym alegorycznym traktacie *Zaślubiny Merkurego z Filologią (De nuptiis Philologiae et Mercurii)* Alkuin postulował podział dyscyplin wiedzy na siedem sztuk wyzwolonych, w których upatrywał źródeł mądrości; zob. D. C a r a b i n e, *John Scotus Eriugena*, Oxford 2000, s. 5–8.

³ J. O'M e a r a, *Eriugena*, Oxford 1988, s. 23.

Wśród powyżej wymienionych dysput teologicznych toczących się w IX w. najistotniejszą oraz najbardziej interesującą dla badaczy myśli okresu Renesansu Karolińskiego jest dyskusja dotycząca podwójnej predestynacji. Nadal bowiem otwarta pozostaje kwestia recepcji *De praedestinatione* — traktatu Eriugeny dotyczącego podwójnego przeznaczenia — a także wpływu tego traktatu na myśl Prudencjusza z Troyes i Florusa z Lyonu, którzy podjęli próbę polemiki z Eriugeną. W literaturze poświęconej tym zagadnieniom znajdujemy sprzeczne opinie. Twierdzi się, iż, choć w spór o predestynację włączyło się wielu myślicieli tego czasu pisząc traktaty dotyczące tej kwestii i jednocześnie polemizując z *De praedestinatione* Jana Szkota Eriugeny, nie byli oni w stanie w pełni zrozumieć tego dzieła ani przyjąć nowego sposobu argumentacji, jakim posługiwał się Eriugena⁴. Nie jest to jednak pogląd powszechnie podzielany. John Marenbon, na przykład, sądzi, iż krytycy *De praedestinatione* traktat ten zrozumieli właściwie, co więcej, byli w stanie wnikliwie wskazać na jego wewnętrzne sprzeczności i poddać krytyce niesatysfakcjonujące rozwiązania proponowane przez Eriugene⁵. Rozstrzygnięcie tego sporu jest niezwykle trudne, bowiem zarówno Prudencjusz jak też Florus nie odwołują się do wszystkich zagadnień i argumentacji, które znajdujemy w *De praedestinatione*. Czy oznacza to jednak, że nie byli w stanie zrozumieć argumentów Eriugeny, lub niesłusznie uznali je za nieistotne, czy też, że zagadnienia, które pominieli w swoich traktatach nie były ani oryginalne ani subtelne, jak twierdzi na przykład John O'Meara? Aby odpowiedzieć na to pytanie po pierwsze omówię dwa, moim zdaniem, najbardziej oryginalne rozwiązania, jakie przedstawia Eriugena; po drugie pokażę jak odnoszą się do nich krytycy *De praedestinatione*. Najpierw chciałabym poświęcić nieco miejsca analizie argumentów o charakterze semantycznym mających dowieść fałszywości twierdzenia o istnieniu podwójnej predestynacji, a następnie omówię koncepcję grzechu i kary.

Pisząc jesienią 850 lub wiosną 851 roku *De praedestinatione liber contra Gotescalcum* Eriugena aktywnie włączył się w spór o predestynację na prośbę Hrabana Maura oraz Hinkmara, arcybiskupa z Reims⁶, a także prawdopodobnie samego Karola Łysego. Traktat ten był odpowiedzią na poglądy Gottschalka, mnicha z Orbais, głoszącego istnienie podwójnej predestynacji. Koncepcję podwójnego przeznaczenia Gottschalk przedstawił w swoich wyznaniach wiary — *Confessio brevis (Confessio Gotteschalci monachi post haeresim damnatum)* z roku 848,

⁴ Tamże, s. 47–48.

⁵ 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.

⁶ Hinkmar, arcybiskup z Reims, napisał w roku 849 traktat *Ad simplices*, w którym przedstawił swoją koncepcję. Twierdził mianowicie, że jest tylko jedno przeznaczenie — to dotyczące wybranych, tzn. przeznaczenie do dobra, ponieważ Boga nie można obarczyć odpowiedzialnością za grzechy ludzi i ich potępienie, a za upadek odpowiedzialny jest sam człowiek. Zatem o tym, co stanie się z duszą ludzką po śmierci ciała, o przyszłych losach człowieka, decyduje jego wolna wola. Arcybiskup Hinkmar nie poprzestał na próbie samodzielnego rozwiązania problemów wynikłych podczas analizy zagadnienia zainicjowanego przez traktat Gottschalka i zwrócił się do Jana Szkota Eriugeny z prośbą o napisanie traktatu wykazującego fałszywość tez mnicha z Orbais. Później, w latach 859–860, nieusatysfakcjonowany odpowiedzią Eriugeny kontynuował badania dotyczące zagadnienia predestynacji pisząc własny traktat *De praedestinatione*.

a także w *Confessio prolixior* napisanego w 849–850. Eriugena odrzucił koncepcję Gottschalka jako niezgodną z rozumem, jak też z autorytetami uznając za fałszywe twierdzenie, iż Bóg przeznaczył dobrych ludzi i aniołów do wiecznego życia w łasce, dla grzeszników zaś przewidział potępienie i predestynował ich do wiecznej śmierci⁷.

Analizując zagadnienie podwójnej predestynacji Eriugena przytacza szereg argumentów na potwierdzenie prawdziwości swojego twierdzenia. Należy zaznaczyć, iż, choć w *De praedestinatione* znajdujemy cytaty zaczerpnięte z Pisma Świętego oraz pism autorytetów, takich jak św. Augustyn, czy Izydor z Sewilli, nie stanowią one trzonu argumentacji Eriugeny. Co więcej, podczas przedstawiania argumentów z autorytetu Eriugena rezygnuje z popularnej wówczas i powszechnie stosowanej metody katenenicznej, polegającej na przytaczaniu i łączeniu w całość poszczególnych fragmentów zaczerpniętych z Pisma Ojców i Pisma Świętego. Jan Szkot w sposób rozumowy próbuje wykazać prawdziwość twierdzenia o istnieniu jednej predestynacji i dowieść fałszywości tezy o istnieniu podwójnego przeznaczenia. Wszystkie argumenty zasadzają się na — najważniejszym moim zdaniem dla Eriugeny — twierdzeniu o istnieniu jednego i prostego Boga tożsamego z predestynacją. Najbardziej oryginalne i nowatorskie argumenty, mają charakter semantyczny. Aby w pełni wykazać fałszywość twierdzenia Gottschalka Eriugena nie ogranicza się jedynie do rozpatrzenia terminu '*duae praedestinationes*', lecz analizuje również trzy inne terminy stosowane do opisu podwójnego przeznaczenia takie jak: *dupla praedestinatio*, *gemina praedestinatio*, *bipartita praedestinatio* i poddawszy szczegółowej analizie problem możliwości ich zastosowania do opisu działania Boga kolejno je odrzuca.

Dupla oznacza podwójna. Jeśliby założyć, że twierdzenie o podwójnej predestynacji jest prawdziwe oznaczałoby to, że także przekonanie o istnieniu podwójnego Boga należałoby uznać za słuszne. Aby odeprzec tę tezę Eriugena wykorzystał teologiczną prawdę o jedności Boga⁸ oraz twierdzenie dotyczące jedności istoty⁹. Jeśli Bóg jest jeden, to On może być jedynie źródłem wielości, w tym podwójności, ale nie może być tym, co podwójne. Jedność i wielość, w tym podwójność, są przeciwne i wykluczają się wzajemnie. Jedność, twierdzi Eriugena, nie zawiera

⁷ Takie rozumienie doktryny Gottschalka, które podzielali także Hinkmar z Reims oraz Hraban Maur, było jak się obecnie uważa nieadekwatne do intencji samego Gottschalka. Szerzej na ten temat: G. S c h i m p f, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit*, Münster 1982.

⁸ J a n S z k o t E r i u g e n a, *De praedestinatione*, s. 14, 95–100: „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. Cum igitur ipsa divina substantia vel essentia vel natura vel quoquomodo dici potest, in se ipsa unum, individuum, inseparabileque sit — unitas enim simplex est atque incommutabilis”.

⁹ Tamże, 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 [...] Divina unitas numerosa caret pluralitate, caret igitur duplicitate”.

w sobie żadnej ilości; jest prosta¹⁰. Zatem skoro Bóg jest jednością,¹¹ a jedność nie jest wielością, nie zawiera w sobie ilości ani części i nie może być podwójny. Chociaż semantyczny charakter, jaki cechuje tę analizę jest wyraźnie dostrzegalny, wnioski, które wyciąga Eriugena są możliwe, wciąż jedynie dzięki przyjęciu teologicznej prawdy o jedności Boga.

Gemina praedestinatio jest kolejnym terminem, który Eriugena analizuje. Cytując za Gottschalkiem twierdzenie Izydora z Sewilli o istnieniu *gemina praedestinatio* stara się wykazać, że termin ten nie może prawdziwie odnosić się do substancji Boga, ani do predestynacji. *Gemina* oznacza pewnego rodzaju dwoistość, stan, jaki charakteryzuje relację między bliźniakami. Gdyby przyjąć, że istnieje *gemina praedestinatio*, należałoby uznać również, że istotę Boga konstituują dwa oddzielne byty. Jan Szkot twierdzi, że istotowa jedność i prostota Boga sprzeciwiają się *geminatio*. *Geminatio* nie może odnosić się do Boga, a zatem również nie może określać predestynacji.

Rozpatrując ponownie zagadnienie prostoty i jedności Boga Eriugena analizuje *bipartita praedestinatio* odnosząc do Niego ten termin. 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 jedność¹². To, co jest orzekane o predestynacji jest, zatem orzekane o samym Bogu. Co oznacza, więc przekonanie o istnieniu *bipartita praedestinatio* i jakie konsekwencje, według Eriugeny, miałyby takie twierdzenie dla koncepcji Boga? Ponieważ *bipartita* oznacza „składający się z dwóch części”, to termin ten może odnosić się jedynie do bytów złożonych, jakimi są na przykład rzeczy stworzone. Jeśli o jakieś rzeczy mówimy, że jest *bipartita*, to oznacza to, że jest ona złożeniem i można wyróżnić w niej odrębne, choć niesamodzielne części. Gdyby, zatem przyjąć, że istnieje *bipartita praedestinatio*, należałoby także uznać, że Bóg składa się z dwóch części. Jednakże, jak twierdzi Eriugena, nie ma pełnej analogii pomiędzy bytem stworzonym, który jest złożeniem a Bogiem, który jest absolutną prostotą i w którym wszystkie elementy są tożsame i stanowią jedno¹³. Analizując termin *bipartita* Eriugena ponownie wskazuje na fakt, że nie wszystkie terminy zaczerpnięte z języka stosują się do Boga. Niemożliwe jest orzekać o Bogu i rzeczach stworzonych w ten sam sposób¹⁴.

Powyższe subtelne analizy wskazują na istotną cechę sposobu argumentowania Eriugeny, która odróżnia go od jego poprzedników (Augustyna i Gottschalka), i — co wykażę poniżej — również od jego krytyków. Jan Szkot rozpatruje zagadnienie predestynacji teoretycznie. Analizuje naturę Boskiej predestynacji

¹⁰ Tamże, s. 137–141, s. 14, 100: „unitas enim simplex est”.

¹¹ Tamże, s. 22, 141: „Unitas quae est divina substantia”.

¹² Tamże, 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”.

¹³ Zob. przyp. 9.

¹⁴ Tamże, s. 26, 231–236: „An forte aestimas praedestinationem duabus constare partibus quemadmodum mundus quattuor elementis componitur, cum sit unus? [...] An forte putas praedestinationis simplicitatem comparandam esse ramis arborum?”.

samą w sobie, bez odniesienia do człowieka, jego woli, czy czynów. Jego argumentacja oparta jest jedynie na językowej analizie. Fakt, że rozpatrując zagadnienie przeznaczenia Eriugena wkracza w obszar semantyki dowodzi, iż według niego gramatyka była dziedziną, która w sposób dostateczny i uprawniony mogła posłużyć do dowodzenia prawd teologicznych. Należy jednak zauważyć, iż choć Eriugena podejmuje próbę odnalezienia relacji między Bogiem a orzekaniem o Nim, co niewątpliwie świadczy o jego oryginalnym sposobie myślenia, nie dostrzega różnicy pomiędzy płaszczyzną ontologiczną a semantyczną, która była oczywista dla myślicieli późniejszego średniowiecza. Kiedy Jan Szkot uznaje, że predestynacja nie może być *dupla*, *gemina*, ani *bipartita* ponieważ istotowa jedność Boga przeciwstawia się jakkolwiek rozumianemu podwojeniu, prezentuje argument teologiczny. Jednakże, kiedy na tej podstawie twierdzi, że żaden z powyżej wspomnianych terminów nie może orzekać o Bogu, bez wątpienia wkracza na płaszczyznę gramatyki i semantyki.

Powyższe analizy zagadnienia predestynacji służą, w przekonaniu Eriugeny, do udowodnienia, że Bóg nie predestynował ludzi do grzechu. Uznawszy to twierdzenie za słuszne, Eriugena natychmiast stawia pytanie jak to się dzieje, że ludzie popełniają grzechy, czym jest grzech i kara za niego? Rozpatrując naturę grzechu Eriugena wykorzystuje argument mówiący, że jedna przyczyna nie może mieć sprzecznych skutków¹⁵. Jest bowiem logicznie i ontycznie sprzeczne aby jakaś rzecz mogła powstać z tego, co jest z nią sprzeczne. Kiedy argument, że podobne stwarza podobne zastosujemy na gruncie teologii — jak to czyni Eriugena — odnosząc go do istoty Boskiej oczywiste staną się wnioski autora *De praedestinatione*. Jeśli zawieranie w sobie sprzeczności oznacza wewnętrzną sprzeczność, także Bóg z konieczności nie może być przyczyną sprzeczności, a zatem nie może stwarzać zarówno miłości i nienawiści, prawości i grzeszności, etc. Może być przyczyną tylko jednego członu w tych parach. Jeśli ponadto przyjmujemy, za Eriugena, iż istnieje tylko to, co zostało stworzone przez Boga; to, co nosi w sobie jego znamię — On, bowiem jest przyczyną wszystkiego, co jest¹⁶ — a On może być przyczyną tylko tego, czym sam jest i co nie jest z Nim sprzeczne, to oczywisty staje się wniosek, iż istnieją tylko rzeczy dobre, sprawiedliwe, prawe, etc. Tym samym w rzeczywistości stworzonej nie istnieje przeciwieństwo prawości — grzech, przeciwieństwo szczęśliwości — nieszczęście¹⁷. Stanowisko Eriugeny jest tu oczywiste: istnieje tylko to, co nie jest brakiem czegoś innego, co samo ma jakąś pozytywną wartość. Tym samym zło ani grzech nie istnieją¹⁸. Ponadto,

¹⁵ Tamże, s. 19, 54–55: „Unam enim eandemque causam diversa inter se contraria efficere ratio prohibet”.

¹⁶ Tamże, s. 21, 34–35: „Est autem deus summa essentia”.

¹⁷ Tamże, s. 19–20, 55–57: „Quid autem est contrarium essentiae nisi non esse? Quid vitae nisi interire? Quid iustitiae nisi peccatum? Quid beatitudinis nisi miseria?”.

¹⁸ Tamże, 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”. Wyraźne stają się tu wpływy platońskiej koncepcji bytu rozumianego jako to, co istniejące.

Eriugena twierdzi, iż Bóg nie mając wiedzy o złu,¹⁹ nie jest sprawcą ani przyczyną żadnej kary ani potępienia, które samo w sobie nie ma substancjalnego istnienia²⁰. Co więcej sądzi, iż żaden byt nie może karać innego bytu,²¹ żaden byt jako dobry, nie może pragnąć unicestwienia, cierpienia innego bytu, byłoby to bowiem przeciwne jego naturze, gdyż wtedy dążyłby do czegoś, co nie istnieje.

Jeśli Bóg nie ma wiedzy o grzechach ludzkich, nie przewiduje kary dla grzeszników, ani ich nie karze, jak to się dzieje, że cierpią oni męki i są potępieni? Według Eriugeny człowiek sam jest odpowiedzialny za swoje czyny, za swój grzech i upadek, sam również decyduje o swojej karze²². Bóg jest jedynie twórcą praw i zasad obowiązujących ludzi²³. Są one dla nich wskazówką jak żyć i postępować. Według nich każdy ocenia swoje czyny i wymierza karę. Jest to niewątpliwie oryginalna cześć koncepcji Jana Szkota, która pozwala uniknąć zarzutów, jakie można by postawić na przykład koncepcji Augustyna, który przyjmując prywatną koncepcję zła, jednocześnie twierdzi, iż Bóg ma wiedzę o ludzkich grzechach i sprawiedliwie ich za nie karze. Rozwiązanie Eriugeny niesie jednak ze sobą pewne niebezpieczne konsekwencje. Jeśli bowiem Bóg nie nagradza ludzi za dobre czyny ani nie karze ich za grzechy, człowiek jest pozostawiony samemu sobie. Można by tu wysunąć zarzut pelagianizmu, mianowicie, że człowiek może zasłużyć na zbawienie. Eriugena był zapewne tego świadomy i w swym późniejszym traktacie *Periphyseon (De divisione naturae)* przedstawił nowatorskie rozwiązanie dotyczące zbawienia pozwalające uniknąć zarzutu o pelagianizm²⁴, według którego istnieje dwojakiemu rodzaju powrót do Boga — powrót powszechny (*reditus generalis*) wynikający z natury i powrót wybranych możliwy jedynie dzięki łasce (*reditus specialis*).

Traktat Eriugeny wywołał falę oburzenia podobną do tej, która towarzyszyła wystąpieniu Gottschalka. Do dziś zachowały się dwie krytyki *De praedestinatione* potępiające rozwiązania Eriugeny, których autorami byli Prudencjusz z Troyes oraz Florus z Lyonu. Oba traktaty zostały napisane wkrótce po powstaniu *De praedestinatione* Eriugeny. John O'Meara twierdzi jednak, że żaden z autorów owych

¹⁹ Tamże, s. 100, 213–216: „Nullam poenam a deo esse factam, subindeque nec ab eo praescitam nec praedestinatam, quamvis saepe dicatur et fecisse et praesciisse vel praedestinasse”.

²⁰ Tamże, s. 21, 89–93: „Est autem deus eorum causa quae sunt. Igitur non est causa eorum quae non sunt. Peccatum eiusque effectus, mors profecto cui adhaeret miseria, non sunt. Eorum igitur nec deus nec eius praedestinatio quae est quod ipse est causa esse potest”; tamże, s. 100, 213–214.

²¹ Tamże, s. 100, 212–213: „Procul dubio igitur tenendum nullam naturam ab alia natura puniri”.

²² Tamże, s. 42, 3–7: „Firmissime igitur tenendum nullam peccatum, hoc est malefactum, nullamque eius poenam aliunde nasci nisi propria hominis voluntate libero, male utentis arbitrio. Neque enim aliter fieri vera ratio invenit”; tamże, s. 25, 206–209: „Illis non illi sed ipse praeparavit vitam, istis non ipse sed ipsi praeparaverunt mortem. Illis illius misericors bonitas causa fuit regnandi; istis sua propria superbia causa fuit et effectus cruciandi”; tamże, s. 101, 236–238: „In omni enim peccatore simul incipiunt oriri et peccatum et poena eius, quia nullum peccatum est quod non se ipsum puniat”.

²³ Tamże, s. 118, 232–234: „Cum itaque audio: quos iuste praedestinavit ad poenam, intelligo: quorum malitiam qua puniuntur legibus suis refrenandam praedestinavit”.

²⁴ Wyczerpującą analizę koncepcji powrotu czytelnik znajdzie w artykule S. Gersha, *The Structure of the Return in Eriugena's Periphyseon*, s. 108–125, w: *Begriff und Metapher: Sprachform des Denkens bei Eriugena. Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiumus*, Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg, 26.–29. Juli 1989 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse), Heidelberg, 1990, s. 233.

polemik nie przeczytał traktatu Eriugeny w całości²⁵. Prudencjusz swoją opinię przedstawioną w traktacie o tym samym tytule oparł, jak się uważa,²⁶ jedynie na fragmentach dzieła Eriugeny, zaś *Liber adversus Joannem Scotum* Florusa powstało wyłącznie w oparciu o dzieło Prudencjusza. Choć treść obu polemik mogłaby sugerować pobieżną znajomość tekstu Eriugeny, to budowa, w szczególności, *De praedestinatione* Prudencjusza dowodzi, moim zdaniem, iż przeczytał on dzieło Eriugeny i znał je dokładnie. Traktat Prudencjusza bowiem, choć już nie Florusa, jest niezwykle przejrzyste zbudowany. Składa się z rozdziałów, które stanowią komentarz kolejnych rozdziałów tekstu Eriugeny. Ponadto zawiera on obszerne fragmenty samego *De praedestinatione* Jana Szkota. Podział dzieł Florusa i Prudencjusza na podobne rozdziały jest jednak jedynym podobieństwem z komentowanym traktatem, ponieważ w ile Eriugena rezygnuje z metody katenicznej, to zwłaszcza Prudencjusz wciąż pozostaje jej wierny. Jego *De praedestinatione* zawiera obszerne cytaty z Pisma Świętego oraz Ojców ułożone w długie ciągi mające na celu dowodzenie słuszności tez jego autora, jak też fałszywości twierdzeń Eriugeny. Ma to również na celu wykazanie, iż Eriugena opierając się głównie na własnej wiedzy, ignorował autorytety lub źle je interpretował. Podobne zarzuty znajdujemy w tekście Florusa, który chociaż wspierał się cytatami z Biblii, nie uczynił z nich głównej osi swego dzieła. Należy jednak zauważyć, iż autorzy obu polemik nie uznali za wystarczające wykazanie fałszywości tez Eriugeny jedynie za pomocą autorytetów, próbowali oni również wykazać, jak słusznie zauważa John Marenbon, sprzeczności w tekście *De praedestinatione*²⁷. Moim zdaniem jednak sprzeczności, lub raczej nieścisłości, na które wskazuje głównie Prudencjusz, są jedynie pozorne i wynikają z niezrozumienia i odrzucenia eriugenowej koncepcji grzechu i kary. Poza wskazywaniem na sprzeczności obaj krytycy, a szczególnie Florus, podjęli również próbę analizy niektórych rozwiązań Eriugeny.

W *Liber adversus Joannem Scotum* Florus analizuje rozpatrywane przez Eriugenę zagadnienie grzechu. Podobnie jak Eriugena twierdzi, że Bóg będąc dobrym jest przyczyną wszystkiego, co dobre i nie może być przyczyną ani stwórcą zła²⁸. Zgadza się również z wypływającym z powyższego założenia twierdzeniem Eriugeny dotyczącym natury grzechu. Sądzi mianowicie, iż grzech nie jest żadną naturą stworzoną przez Boga, a zatem nie jest substancją, tym samym jest brakiem²⁹. Jednakże Eriugena głosząc, iż również kara nie ma substancjalnego

²⁵ J. O'Meara, jw., s. 47–48.

²⁶ Tamże, s. 47.

²⁷ Zob. J. Marenbon, jw., s. 312, przyp. 54.

²⁸ 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”; tamże, 212A: „Quia Deus auctor mali non est”; tamże, 211D: „quia summe bonus mali causa esse non potuit”.

²⁹ Tamże, 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”.

istnienia, przyjmuje konsekwencje wypływające z takiego twierdzenia i uznaje, że Bóg nie jest stwórcą kary, Florus natomiast nie potrafi zgodzić się na takie rozwiązanie³⁰. Pozostając w zgodzie z tradycją chrześcijańską uważa, iż Bóg sprawiedliwie przygotowuje, a także wymierza karę grzesznikom³¹. I choć to twierdzenie wspiera wprawdzie autorytetem Pisma Świętego, przedstawia jednocześnie oryginalną argumentację. Zauważa, iż nie wszystkie rodzaje słów dają się orzekać o rzeczach w taki sam sposób³². Inaczej, bowiem oznaczamy rzeczy, które istnieją samodzielnie, takie jak ziemia czy niebo, inaczej zaś takie jak grzech czy kara, którym nie przysługuje samodzielne istnienie, które nie są substancją, i które aby istnieć potrzebują innej substancji³³. Wyróżnienie różnych sposobów oznaczania wskazuje, iż Florus zainteresowany był zagadnieniami gramatycznymi, co mogłoby sugerować, iż powinien także zauważyć i docenić eriugenowe subtelne analizy semantyczne dotyczące podwójnej predestynacji. Jednak lektura fragmentów komentujących rozdział poświęcony tymże analizom przynosi rozczarowanie. Nie znajdujemy w nich, bowiem żadnej argumentacji o charakterze semantycznym³⁴. Także Prudencjusz nie odnosi się w żaden sposób do tych analiz. Porusza on

³⁰ Tamże, 189AB: „Quod autem dicit Deum non praedestinasse poenas vel peccata, de peccatis utique verum est, quia non praedestinavit, nisi quae fuerat ipse facturus. Quae utique omnia et bona et iusta sunt. De poenis autem manifeste falsissimum est, quas non solum praedestinavit, sed etiam praeparavit. Sicut ipse Dominus in Evangelio dicit: Disceditis a me, maledicti, in ignem aeternum qui paratus est diabolo et angelis eius (Matth. II, 41). Adiungit exemplum Iudae satis absurde et incongrue, sicut supra ostensum est”.

³¹ Tamże, 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 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”.

³² J. Marenbon, *iw.*, s. 313.

³³ Florus, *iw.*, 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: Coelum, 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 aliquod grande malum, quod per subsistentes agitur 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”.

³⁴ Tamże, 117A–117D.

jedynie zagadnienie *gemina praedestinatio* i to tylko dlatego, iż pozwala mu to na odwołanie się do autorytetu Izydora z Sewilli oraz Pisma Świętego i tym samym wykazanie za ich pomocą fałszywości tez Eriugeny³⁵.

Należy jednak wskazać na jedną wspólną cechę charakteryzującą argumentację mającą dowieść fałszywości tezy o podwójnym przeznaczeniu, którą w swoich traktatach posługują się wszyscy trzej myśliciele. Odrzucając koncepcję podwójnej predestynacji rozumowania swoje, w głównej mierze, opierają oni na prawdzie teologicznej o jedności i prostocie Boga. Gdy jednak, dla Eriugeny prawda ta stanowi istotny spajający całą argumentację fundament, na którym w sposób rozumowy próbuje on dowodzić swoich tez, w koncepcji zarówno Prudencjusza, jak Florusa argument ten staje się jedynie wielokrotnie powtarzaną prawdą wiary. Taki powszechny w owych czasach sposób analizowania kwestii teologicznych wyraźnie widoczny jest także, gdy wziąć pod uwagę charakter prowadzonych przez Prudencjusza i Florusa rozważań. W przeciwieństwie do Eriugeny autorzy obu polemik rozważania dotyczące istnienia jednego Boga i jednej predestynacji prowadzą jedynie z perspektywy ludzkiej, podkreślając to wielokrotnie³⁶. Tym samym analizowanie problemów w odniesieniu jedynie do Boga, bez odnoszenia się do rzeczywistości stworzonej staje się dla nich niemożliwe do zaakceptowania.

Podsumowując, należy przyznać, iż bez wątpienia traktaty Florusa i Prudencjusza cechuje popularny wówczas sposób rozważania zagadnień teologicznych, który ograniczał możliwość wyjścia poza tradycję patrystyczną i nie pozwalała na inkorporowanie do tradycji chrześcijańskiej nowych nietradycyjnych rozwiązań. Być może to właśnie było przyczyną dosyć selektywnego wyboru zagadnień, które podjęli oni w swoich polemikach. Niestuszne byłoby zatem stwierdzenie, iż obaj ci myśliciele nie byli w stanie zrozumieć nowatorskich rozwiązań Eriugeny i w pełni podjąć z nim dyskusji. Traktat Florusa bowiem, choć już nie Prudencjusza, zawiera fragmenty świadczące, iż bliski był mu sposób myślenia, który cechował Eriugenę.

Krytyka *De praedestinatione* Jana Szkota Eriugeny dokonana przez Prudencjusza i Florusa nie była zatem, jak się powszechnie uważa, powierzchowna i jednostronna. Miała ona dwojaki charakter, bowiem zarówno Prudencjusz, jak też Florus oskarżali Eriugenę nie tylko o bluźnierstwo przeciwko Kościołowi, złą interpretację tekstów Augustyna, próżność i przedstawianie argumentów rozumowych oraz rezygnację z wspierania się autorytetem, ale także wskazywali na niespójność samego tekstu Eriugeny oraz próbowali analizować niektóre koncepcje oraz rozumowania Jana Szkota. Co więcej uwagi Florusa dotyczące oznaczania mogły, jak słusznie sugeruje John Marenbon, zainspirować Eriugenę do rozwinięcia koncepcji predestynacji w jego *opus vitae*. W *De divisione naturae* Eriugena powraca bowiem do zagadnienia przeznaczenia a także przedstawia wielopoziomą koncepcję powrotu, która, moim zdaniem, wyjaśnia trudności, jakie napotkał Jan Szkot pisząc *De praedestinatione*.

³⁵ Prudencjusz, jw., 1029A–1030D.

³⁶ Florus, jw., PL 119, 109C, 110A, 117B.

**THEOLOGICAL CONTROVERSIONS IN THE CAROLINGIAN
RENAISSANCE: THE DISCUSSION AROUND THE PROBLEM
OF THE DOUBLE PREDESTINATION**

SUMMARY

John the Scot Eriugena — the philosopher and poet at the court of Charles the Bald — was one of the most famous figures among the 9th century men of letters. Best known for *De divisione naturae*, his later *opus vitae*, and the concept of four natures presented there, he was a noted scholar when he was invited to take part in one of the most famous theological disputes and wrote the treatise *De praedestinatione*. Scrutinizing the problem of predestination and refuting the concept of double predestination presented by his theological opponent Gottschalk of Orbais, Eriugena used a new and innovative way of argumentation. The analysis of the treatise shows that Eriugena's approach towards the issue differs from those of his opponents Prudentius of Troyes and Florus of Lyons, or the authorities he cites. Although Eriugena as well as his opponents often referred to St. Augustine, he gave up the catenary method, still popular among his contemporaries and characteristic especially of Prudentius' treatise. In *De Praedestinatione* John the Scot emphasized the role of reason in disproving the thesis of double predestination. Moreover, in his analyses, he introduced the arguments of semantic character, which was innovative at the time. Although neither of his opponents fully understood the original analyses, their argumentation was not superficial. They analyzed some of Eriugena's solutions and arguments, pointed out the contradictions and tried to show that his treatise lacked cohesion. Furthermore, their analyses, especially those of Florus, could inspire Eriugena to develop his concept of predestination in *De divisione naturae*.