

JANUSZ MACZKA SDB (Kraków)

## PRZEDKOPERNIKAŃSKA KOSMOLOGIA A TEOLOGIA Średniowieczny obraz świata

Średniowieczny obraz świata był geocentryczny. Geocentryczność wydawała się na tyle oczywista, że – w przekonaniu wielu ówczesnych teologów – nie wymagała argumentów na swe poparcie. Podstawowym argumentem na rzecz geocentryczności stawała się odpowiednia interpretacja Pisma świętego oraz „obserwacja”. Można było zatem powiedzieć, że funkcjonującemu obrazowi świata towarzyszyło przekonanie o jego zgodności z obserwowaną rzeczywistością oraz zgodności z Pismem Świętym. Jego niepodważalność była zatem zapewniona. Co prawda obserwacja nie była jeszcze na tyle rozwinięta, by można było się do niej odwołać jako do decydującego argumentu. Skoro jednak nie dostrzegano w otaczającym „świecie” niczego, co sprzeczne z przyjętym kanonem, można było powiedzieć, że zaakceptowany obraz świata ma swoje „empiryczne” potwierdzenie. Warto również nadmienić, że dla teologów argument płynący z obserwacji nie miał większego znaczenia. Świat materialny traktowany jako swoiste „obciążenie” dla życia duchowego i dlatego nie można mu było przypisywać zbytnej wagi. Jeśli jednak obserwacje potwierdzały ówczesny obraz, to można było uznać je za pożyteczne.

Teologiczne podejście do średniowiecznego obrazu świata nie oznaczało, że obraz ten jest już w pełni zadowolający. Nie gasło więc zainteresowanie nim teologów<sup>1</sup>. Ciągłe prace nad jego doskonaleniem nie przeszkadzały przekonaniu, że w XIII wieku kosmos osiągnął swą „ostateczną”, teologiczną interpretację<sup>2</sup>. Jednak przekonanie o w pełni ukształtowanym obrazie świata nie trwało długo. Coraz większa ilość tłumaczeń dzieł kosmologicznych Greków i Arabów<sup>3</sup> oraz komentarzy do tych dzieł zmusiła teologów do ponownego zastanowienia się nad obrazem świata<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Por. P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, cz. 10, t. 3, Paris 1954–1959, s. 20–23.

<sup>2</sup> P. Glorieux, *Repertoire des maitres en theologie de Paris au XIII siècle*, Paris 1933–1934, szczególnie t. 2.

<sup>3</sup> Por. E. Rybka, *Cztery wieki rozwoju myśli kopernikańskiej*, Warszawa 1972, s. 34–45.

<sup>4</sup> N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, Warszawa 1985, s. 43.

Obraz świata Greków nie był możliwy do zaakceptowania w całym swym bogactwie, niósł bowiem w sobie wiele zagrożeń dla chrześcijańskiej teologii. Przede wszystkim świat w nim traktowano jako rodzaj absolutu, „wieczną rzeczywistość”, której podporządkowani byli nawet bogowie. Również człowiek, jako tkwiący w tym kosmosie, podlegał deterministycznemu uzależnieniu od niego. Jednakże dostrzeżenie w nim – przez teologów – harmonijnej łączności człowieka z procesami dziejącymi się we wszechświecie, które ciągle ujawniały nieprzemijające piękno samego wszechświata, rodziło pewnego rodzaju uczucia podziwu i szacunku dla całej struktury rzeczywistości. W tym kontekście chrześcijańska tradycja w rozumieniu struktury kosmosu nie odbiegała zbyt od tej, jaka była zawarta w dziełach Greków, a nawet Arabów. Różnica polegała na tym, że tradycja chrześcijańska ukazywała kosmos jako Boskie dzieło stworzenia, a nie jako odwieczny absolut. Zdaniem teologów, to właśnie w kosmosie objawia się najwyższa Boża mądrość i wszechmoc.

Kosmologia Greków postawiła teologii scholastycznej, chcącej najlepiej wyrazić naukę objawioną, podwójne wyzwanie: z jednej strony, jak odmitologizować kosmos, jak uwolnić go od fałszywych, w sensie teologicznym, pojęć i wyobrażeń, zachowując przy tym jego podstawową (strukturalną) wizję, oraz z drugiej strony, jak rozstrzygnąć konflikt rysujący się (w ramach tego obrazu) między astronomią matematyczną, której wyrazem była teoria Ptolemeusza, a astronomią fizyczną, powstałą na bazie metafizycznej filozofii przyrody Arystotelesa. Trzeba było zdecydować, czy rozważania teologiczne oprzeć na geometrycznie lepszej astronomii Ptolemeusza, czy na fizycznie spójniejszej astronomii Arystotelesa<sup>5</sup>. Teoria Ptolemeusza – bardziej bliska astronomom i matematykom – pozwalała, dzięki połączeniu obserwacji z matematycznym opisem, konkretniej wyjaśniać obserwowane zjawiska. Natomiast teoria arystotelesowska, przez włączenie metafizyki do kosmologii, ukazywała bardziej spójną budowę świata oraz dawała możliwości przyczynowego wyjaśnienia jego struktury i zasad. W konsekwencji na początku XIII wieku zdecydowano się na Arystotelesa. Ptolemeuszowska teoria epicykli nie dała się pogodzić z systemem fizyki Arystotelesa. Wprowadzony przez Ptolemeusza ruch okrężny planet dookoła Ziemi wymagał założenia, że środek orbity nie pokrywa się ze środkiem Ziemi, a co za tym idzie, sfera gwiazd na posiadała jednocześnie dwa różne typy ruchów. Ówczesnym myślicielom wydawało się to niezgodne z zasadą sprzeczności; ich zdaniem substancja nie może jednocześnie posiadać dwóch różnych ruchów. Co więcej, metafizyczno-fizyczna astronomia Arystotelesa wydawała się łatwiejsza do zinterpretowania przez teologów, nie trzeba było zagłębiać się w geometrię i matematykę, by dokonywać istotnych korekt.

<sup>5</sup> A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. 1, Warszawa 1960, s. 110.

Należy jednak zauważyć, że pod koniec XIII wieku ścisłość astronomii Ptolemeusza uzyskała większe uznanie<sup>6</sup>. System koncentryczny Arystotelesa z czasem został odrzucony i zastąpiony systemem Ptolemeusza. Jednak w pismach teologów, wyżej ceniących potrzebę filozoficznego wyjaśnienia, kosmologia Arystotelesa była nadal silnie obecna<sup>7</sup>. Przed teologami stanął problem, jak w kontekście arystotelesowskiej kosmologii i konsekwentnie związanej z nią astronomii poszukać odpowiedzi na pytania dotyczące opatrności Bożej, wieczności świata i wolnej woli człowieka. Trzeba było przedyskutować również pytania nie mniej istotne: Jaki jest zakres wpływu planet na życie człowieka? Czy grzech człowieka zależy od wpływu planet? W jakiej relacji pozostaje wieczność do stworzenia?

Zanim zaczniemy analizować scholastyczną kosmologię, należy uczynić jedną ważną uwagę. Coraz większa dostępność do oryginalnych dzieł Arystotelesa i Platona nie sprawiała, że stały się one bezpośrednim źródłem tworzenia ówczesnej kosmologii. Raczej trzeba przyjąć, że trzynastowieczni autorzy posługiwali się chętniej własnym wyobrażeniem świata (czerpiąc informację z dostępnych komentarzy) niż „prawdziwym” obrazem zawartym w pismach starożytnych autorów.

Astronomia Arystotelesa w zasadniczych punktach zachowuje platońską zasadę, że ruchy ciał niebieskich muszą być jednorodnymi ruchami okrężnymi<sup>8</sup>. Kulistość świata, struktura współśrodkowych sfer, ze sferą gwiazd stałych, oraz centralne położenie ziemi Arystoteles przyjął od Platona, jednak w innych punktach dokonał własnej interpretacji. W arystotelesowskiej wizji świata żywioty (ogień, powietrze, woda i ziemia) tworzą w czystej postaci cztery ziemskie sfery. Sfery niebieskie i gwiazdy zbudowane są z eterycznej materii. Między sferami niebieskimi a Ziemią znajduje się siedem planet, które krążą po orbitach kołowych. Istotną cechą kosmosu był jego porządek.

Uwaga teologów skupiła się na wydobyciu teologicznych aspektów arystotelesowskiej kosmologii. Szczególne zainteresowanie wzbudziła Pierwsza Przyczyna, którą Arystoteles wywiódł z porządku i ruchu w kosmosie, jak również możliwość połączenia „inteligencji” poruszających ciała niebieskie z istnieniem aniołów. Wydaje się, że spośród wielu teologów św. Bonawentura i św. Tomasz z Akwinu wywarli największy wpływ na ukształtowanie się teologicznej interpretacji średniowiecznego obrazu świata. Ich kosmologiczne rozważania można uznać za reprezentatywne dla całej późniejszej scholastyki<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Zaważyło na tym doświadczenie; por. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna...*, s. 114.

<sup>7</sup> Warto zwrócić uwagę na obecność astronomii w dziełach teologicznych Alberta Wielkiego. Por. M. Grabman, *Der Einfluss Albert des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 25:1928, s. 153–182.

<sup>8</sup> Teolodzy widzieli w tej zasadzie zachowanie doskonałości obrazu świata. Dlatego każde jej zachwianie uważano za sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem.

<sup>9</sup> Por. N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia...*, s. 45–89.

Bonawentura należał do zdecydowanych obrońców zespolenia wizji człowieka i świata z teologią. Można również powiedzieć, że w całym jego filozoficznym i teologicznym myśleniu obraz świata odgrywał istotną rolę. Bonawentura chciał, by chrześcijaństwo znalazło swoje usytuowanie w konkretnym świecie – w świecie, który można zrozumieć.

Jak Bonawentura wyobrażał sobie kosmos? W swym dziele *Breviloquium* pisze:

Co się zaś tyczy cielesnej natury, to należy stwierdzić, co następuje: cała cielesna maszyna świata składa się z natury niebieskiej i z żywiołów. Natura niebieska jest w istocie podzielona na trzy nieba, a mianowicie empyreum, crystallinum i firmament. Z kolei w samym firmamencie, to znaczy w niebie gwiazdzistym, znajduje się siedem planet: Saturn, Jupiter, Mars, Słońce, Wenus, Merkury i Księżyc. Świat żywiołów podzielony jest z kolei na cztery sfery, a mianowicie ogień, powietrze, wodę i ziemię. Zatem od najwyższego punktu nieba do centrum ziemi znajduje się dziesięć kręgów niebieskich i cztery żywioły. Cała materialna maszyna świata jest zbudowana w doskonały i uporządkowany sposób<sup>10</sup>.

Pewność, z jaką Bonawentura prezentuje swą wizję, wskazuje, że wizja ta była ogólnie znana i akceptowana przez teologów. Nie kwestionowano istnienia czterech żywiołów i siedmiu planet (choć różnie rozumiano ich wpływy). Również co do trzech najwyższych niebios istniała zgodność poglądów. Niebo gwiazdziste było sferą, która obejmowała wszystko. Podobnie było u Greków. Istnienie *caelum empyreum*, które zostało potwierdzone przez Ojców Kościoła, też nie wymagało uzasadnienia<sup>11</sup>. Problemy stwarzało jednak *caelum crystallinum*. Bonawentura udowadnia istnienie tego nieba przez odwołanie się do analogii między makrokosmosem i mikrokosmosem. Człowiek, będący obrazem mikrokosmosu, głowę (w której mózg jest zimny i mokry) ma wyżej niż serce (które z kolei jest ciepłe i ogniste). Podobny typ uporządkowania występuje w makrokosmosie. Ponad Słońcem znajduje się woda. Bonawentura przywiązuje dużą wagę do symboliki liczb. Trzy niebios to nie tylko doskonały obraz Trójcy Świętej, lecz również interpretacja słów św. Pawła z 2 Kor 12, 2: „Znam człowieka [...], który [...] został porwany aż do trzeciego nieba. Podobnie liczba siedem ma tajemnicze znaczenie: obok siedmiu planet jest siedem dni tygodnia, siedem darów Ducha Świętego, siedem cnót boskich, siedem kolumn mądrości.

Scholastyka, a wraz z nią Bonawentura, przyjmowała istnienie dwóch rodzajów materii. Z Ziemią związana jest materia przemijająca i niedoskonała, a ze sferami niebieskimi materia nieprzemijająca i doskonała, ale nie wieczna. Bonawentura bardzo mocno bronił poglądu,

<sup>10</sup> Św. Bonawentura, *Breviloquium*, p. II, III, 1.

<sup>11</sup> T. Litt, *Les corps célestes dans l'Univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1963, s. 255–258.

że Kosmos miał swój początek<sup>12</sup>. Taki porządek świata zmuszał również do zastanowienia się nad człowiekiem. Chciano znaleźć dla niego miejsce: złączyć w nim to, co na dole (czyli Ziemię), z tym, co u góry (niebem). Oczywiście, dusza człowieka łączyła go z tym, co u góry (co doskonałe), ciało z tym, co na dole (co niedoskonałe).

Bonawentura widzi kosmos jako wielki mechanizm, którego poruszycielem jest Bóg<sup>13</sup>. Bóg, sam będąc nieruchomy, wprowadza w ruch niebo gwiazdziste, natomiast *empyreum* ze względu na bliskość Boga jest nieruchome. W ruchach sfer niebieskich mają swój udział aniołowie. Przyjmowano wówczas pogląd, że aniołowie jako istoty inteligentne kierują ciałami niebieskimi. Nie jest to ich zasadnicze zadanie, aniołowie mają przede wszystkim oglądać i wielbić Boga.

Planety w scholastycznej wizji świata nadawały całemu światu jego harmonijną spójność<sup>14</sup>. Miały służyć „ad perficiendum et decorandum universum”, miały wszechświat uczynić dziełem sztuki<sup>15</sup>. Planety wywierają decydujący wpływ na przemijanie (*corruptio*) i powstawanie (*generatio*). Bez planetarnego oddziaływania nie można mówić ani o śmierci, ani o narodzinach. Gdy ustanie na końcu świata ruch planet, nie będzie już ani narodzin, ani śmierci, będzie tylko wieczność. Wniosek ten wykorzystuje Bonawentura, by złączyć nieśmiertelność po zmartwychwstaniu z nieruchomością ciał niebieskich<sup>16</sup>.

Tak silny wpływ oddziaływania planet stawia pytanie o ich przyczynowy wpływ na wolne decyzje człowieka. Bonawentura uważa planety za narzędzia w ręku Boga. Bóg kieruje bezpośrednio światem materialnym, ale czasem także poprzez oddziaływanie planet. Temu przyczynowemu wpływowi nie podlegają jednak istoty duchowe i wolne decyzje człowieka. Zadaniem człowieka jest dążenie do urzeczywistnienia w sobie hierarchicznego porządku, a to wymaga, by był on wolny. Porządek w kosmosie, a więc i sam kosmos, wywodząc się od Boga, jest dla człowieka źródłem szczęścia i radości. Piękno i porządek kosmosu stały się dla Aleksandra z Hales, Alberta Wielkiego oraz samego Bonawentury jednym z najważniejszych dowodów na istnienie Boga. Piękno i porządek oraz mądrość i moc Boża zawarta w kosmosie sprawiają, że staje się on wielkim hymnem na cześć Boga. „Kto nie jest oświecony promiennym pięknem rzeczy stworzonych, ten jest ślepy. Kogo nie pobudził dźwięk ich głosów, ten jest głuchy; kto nie śławi Boga za wszystko, co zrobił, jest niemy; kto zaś za pomocą tak wielu wskazówek nie potrafi wznieść się ku pierwszej przyczynie, ten jest głupi”<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Por. F. von Steenberghen, *La philosophie au XIII siècle*, Louvain 1966, s. 224–226.

<sup>13</sup> *Breviloquium*, Prologus, a. 3, n. 4.

<sup>14</sup> *Breviloquium*, p. II, c. 3, n. 5.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże, VII, 7, n. 4.

<sup>17</sup> *Itinerarium*, c. I, n.15.

Tomasz z Akwinu, podobnie jak Bonawentura, nie ma wątpliwości co do prawdziwości ówczesnego obrazu świata. Wszystkie zasadnicze jego elementy stanowią u niego piękną, harmonijną całość. Zdaniem Tomasza rozważania nad naturą są nieodzownym warunkiem poznania Boga<sup>18</sup>. Z rozważań nad rzeczami stworzonymi wynika boska mądrość, moc, dobroć i piękno. Im większa jest nasza wiedza o naturze, tym jaśniej jawi się nam mądrość Boża. Fałszywy obraz świata wpływa na zafałszowanie naszego obrazu Boga<sup>19</sup>. Tomasz uważa, że w badaniu natury inne obowiązki ma filozof, a inne teolog. Filozof (przyrodnik) rozważa rzeczy same w sobie, czerpiąc wiedzę z obserwacji. Teolog natomiast rozważa rzeczy ze względu na ich relacje do Boga, czerpiąc wiedzę z objawienia. Jednak dla teologa wiedza o naturze jest konieczna<sup>20</sup>.

Wyobrażenie kosmosu oraz przyjęta astronomia są u św. Tomasza zasadniczo takie same, jak u św. Bonawentury. Też istnieją cztery żywioły, które tworzą *corpora mixta*, siedem sfer, siedem planet i trzy nieba, ziemia pozostaje w centrum. Według Tomasza, chociaż wszystkie stworzone rzeczy składają się z formy i materii, to jednak rzeczy ziemskie zrobione są z innej materii. Można więc zauważyć podobne rozróżnienie materii, jak u Bonawentury. Inna doskonałość materii sprawia, że rzeczy ziemskie stale są nastawione na doskonalenie, na zróżnicowanie gatunkowe, natomiast materia niebios jest doskonalsza i szlachetniejsza, a także nie posiada indywidualizacji gatunkowej<sup>21</sup>.

Sfery planetarne i niebieskie są w ruchu i też podlegają wpływowi duchów stworzonych, które nimi kierują. Całość kierownictwa nad tym ruchem przysługuje Bogu. Bóg jest także ich nieruchomym poruszycielem. W tym miejscu św. Tomasz modyfikuje Arystotelesa. Arystoteles uważał, że planety (każda z osobna) wprawiane są w ruch poprzez swoiście rozumiane duchy. Teologia nie mogła zaakceptować tego stanowiska. Zacytujmy rozwiązanie tego problemu przez Tomasza: „aniołowie poruszają ciałami niebieskimi, to zdanie, którego żaden święty nie poddawał w wątpliwość. Wszystkie naturalne ruchy ciał niższych mają jako przyczynę ruch ciał niebieskich, zostało bowiem w sposób rozumowy dowiedzione przez filozofów, jest jawne z doświadczenia i potwierdzone autorytetem świętych [...]. Stąd wniossek. Wszystko, co porusza się w sposób naturalny, jest poruszane za sprawą urzędu, na mocy którego aniołowie poruszają ciałami niebieskimi<sup>22</sup>. Swoiste duchy Arystotelesa zostały zastąpione aniołami, które i tak uzależnione są od działania Boga.

<sup>18</sup> S. Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles*, II 1.

<sup>19</sup> Tamże, II 3.

<sup>20</sup> Tamże, II 4.

<sup>21</sup> S. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I 9, 2 c.

<sup>22</sup> Tenże, *Opuscula X*.

Szukając zakresu wpływu przyczynowości, Tomasz uważa, że przyczynowość rozciąga się na wszystkie rzeczy materialne. Żadna rzecz istniejąca na ziemi nie jest wyłączona spod wpływu ciał niebieskich<sup>23</sup>. Na przykład rodzice są narzędziami ciał niebieskich przy narodzinach człowieka, Słońce, po Bogu, jest przyczyną powstania dziecka. Wpływ ciał niebieskich nie odnosi się jednak do przypadku oraz naturalnych właściwości ciał. Takie własności jak zimno, ciepło, wilgotność, suchość, jeśli przysługują ciału, to nie można ich przypisywać planetom. Ponieważ całe dzieło stworzenia nakierowane jest na człowieka i jego zbawienie, dlatego uniwersalna przyczynowość ciał niebieskich nie może w niczym ograniczać jego wolnych decyzji. Tomasz z dużym naciskiem broni wolności człowieka, szczególnie jego wolnego działania.

Poglądy Tomasza co do końca świata też niewiele odbiegają od poglądów współczesnych mu teologów scholastycznych. Przy końcu świata nastąpi całkowity spoczynek wszystkich ciał. Ciała niebieskie będą jednak dalej wywierać swój wpływ na miarę swego spoczynku<sup>24</sup>. Jak widzieliśmy, św. Tomasz nie jest do końca wierny kosmologicznej myśli Arystotelesa. Trzynastowieczna teologia nie mogła zaakceptować wielu stwierdzeń Stagiryty. Poważnym problemem była kwestia wieczności świata, a co za tym idzie, kwestia stworzenia świata. Kwestia ta musiała znaleźć nową, różną od arystotelesowskiej interpretację. Św. Tomasz wybrał drogę, która z jednej strony uwzględnia potrzeby teologii, z drugiej natomiast strony – nie jest jawnie sprzeczna z systemem Arystotelesa. Rozwiązanie problemu wieczności świata i jego stworzoneości św. Tomasz zawarł w dość wczesnym dziełku, zatytułowanym *De aeternitate mundi*<sup>25</sup> (pochodzi ono z okresu ok. 1270–1271). Na początku tego dziełka Akwinata stawia pytanie: „Jeśli przyjmiemy, zgodnie z wiarą katolicką, że świat trwa od jakiegoś początku, [...] to czy mógł istnieć zawsze?”<sup>26</sup> Zadowolająca odpowiedź na to pytanie wymaga rozważenia przynajmniej dwóch kwestii: (1) Czy coś, co ma przyczynę, może istnieć wiecznie?; (2) Czy zdania mówiące o wiecznym istnieniu świata i o jego stworzoneości nie są sprzeczne? Odpowiedzi na te kwestie św. Tomasz sformułował następująco. Odnosnie do kwestii pierwszej – „żadna przyczyna, sprawiająca swój skutek natychmiast, nie musi trwać przed swoim skutkiem. Otóż Bóg jest przyczyną sprawiającą skutek nie poprzez zmianę, ale natychmiast: nie ma więc konieczności, aby wyprzedzał w trwaniu swój skutek”<sup>27</sup>. Św. Tomasz zastosował tutaj zabieg polegający na wyłączeniu samego aktu stworzenia poza czas. Ponieważ Bóg mógł stworzyć świat

<sup>23</sup> S. Thomas de Aquino, *De caelo*, II 1, 4 n. 342.

<sup>24</sup> *II Sent.* 11, 2, 6 ad 3.

<sup>25</sup> *De aeternitate mundi*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tł. i opr. J. Salij OP, Poznań 1984, s. 277–281.

<sup>26</sup> Tamże, s. 277.

<sup>27</sup> Tamże, s. 278.

jednym aktem (natychmiastowym) w wieczności, dlatego przyczyna i skutek nie muszą być rozdzielone czasem. W odpowiedzi na kwestię drugą Tomasz twierdzi, że Bóg w swoim działaniu nie może być sprzeczny. Jeśli można wyjaśnić akt stworzenia w kontekście wieczności, to tym samym nie może być sprzeczności pomiędzy zdaniem mówiącym o wieczności świata i jego stworzonoci. „Nie ma więc sprzeczności między dwoma twierdzeniami: że coś zostało uczynione przez Boga oraz że nie było momentu, kiedy by nie istniało”<sup>28</sup>.

W dalszych częściach *De aeternitate mundi* św. Tomasz starał się odpowiedzieć na zarzuty formułowane przeciwko jego propozycji wyeliminowania sprzeczności między wiecznością świata a jego stworzonocią. Uważano, że wieczne istnienie świata może sugerować ten sam typ istnienia Boga i świata. Zdaniem św. Tomasza tak nie jest, gdyż Bóg jest, trwa w wiecznym „teraz”; dlatego Bóg i świat różnią się ontologicznie<sup>29</sup>. Bóg jest niezmienny, świat zaś posiada czas, a byty stworzone są zmienne. Byty stworzone przechodzą z przeszłości w przyszłość. Św. Tomasz nie twierdził, że świat, w jakim żyjemy, istniał odwiecznie, lecz jedynie, że odwieczność świata i jego stworzonoci przez Boga nie są ze sobą sprzeczne. Doktryna ta wykazuje ogromną subtelność rozumowania. Nic dziwnego, że była z oporami przyjmowana przez współczesnych. Należy jednak o niej pamiętać w dyskusjach na temat początku świata i jego stworzenia. Są to niewątpliwie dwa różne pojęcia, które zbyt łatwo się utożsamia.

Obraz świata, uznawany przez Bonawenturę czy św. Tomasza, był zasadniczo akceptowany przez większość późniejszych autorów scholastycznych. Na przykład obraz ten pozostaje bez zmian w dziele Ripelina ze Strasburga<sup>30</sup>. Jego *Compendium theologiae veritatis* było chętnie czytane i cytowane nie tyle ze względu na swoją oryginalność, lecz raczej ze względu na swą jasność i przystępność. Stało się ono źródłem wiedzy dla wielu późniejszych myślicieli.

Praktycznie aż do czasów Kopernika scholastyczny obraz świata pozostawał obowiązujący. Geocentryczna wizja świata była bardzo konkretna, a zarazem bardzo teologiczna. Trudno byłoby sobie wówczas wyobrazić teologię bez kosmologii, a teologa bez znajomości zagadnień kosmologicznych.

\* \* \*

W charakterze podsumowania wypunktujmy niektóre z ważniejszych cech średniowiecznego obrazu świata<sup>31</sup>:

<sup>28</sup> Tamże, s. 279.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 280.

<sup>30</sup> P. D u h e m, *Le système du monde...*, cz. III-X.

<sup>31</sup> Za: N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia...*, s. 67-89.



- Bóg jest stwórcą wszystkiego. Całe dzieło stworzenia jest nakierowane na człowieka, zgodnie z zasadą Bonawentury: *Homo propter quem omnia*.
- Cechą charakterystyczną całej kultury scholastycznej jest dążenie do piękna, porządku i syntezy. Bóg i Kosmos stanowią harmonijną jedność.
- Większość teologów dużą rolę w kosmologii przypisywała aniołom. Kierują one ciałami niebieskimi, wpływając na powstawanie i przemijanie wszystkich rzeczy.
- W kontekście oddziaływania planet na rzeczy ziemskie wyjątkowego znaczenia nabiera nauka o łasce i sakramentach. Albert Wielki porównywał oddziaływanie planet z działaniem łaski Bożej na człowieka. Dzięki takiej interpretacji dla średniowiecznych teologów problem relacji między naturą a łaską stał się prostszy do uchwycenia.
- Dla teologów średniowiecznych koniec świata powinien nastąpić wówczas, gdy wszyscy wybrani osiągną niebo. Ponieważ wszystko jest nastawione na zbawienie człowieka, dlatego po osiągnięciu zbawienia przez wybranych wszelki ruch straci sens. Nie będzie powstawania i giniecia, wszystkie ciała niebieskie zajmą swoje naturalne miejsca.
- Obraz świata, jakim dysponowali średniowieczni teologowie, zasadniczo uległ zmianie przynajmniej aż do czasów Kopernika.

## COSMOLOGY AND THEOLOGY BEFORE COPERNICUS Medieval Image of the World

### Summary

The medieval image of the world was geocentric. It was more theological than physical. The unity of God and the Cosmos was inscribed into this image and inspired the awe of the cosmic harmony and its hierarchical structure. There was a common belief that the knowledge of the Cosmos leads to the knowledge of God. The medieval image of the world was very stable; it persisted till the Copernican revolution.