

KS. MICHAŁ BURACZEWSKI

Wydział Filozofii

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

POJĘCIA *REGIO DISSIMILITUDINIS*, *SIMILITUDO* I *IMAGO* W *SERMO IX* ACHARDA ZE ŚW. WIKTORA

Słowa kluczowe: *regio dissimilitudinis*, *similitudo*, *imago Dei*, obraz i podobieństwo, Achard ze św. Wiktora, wiktoryni

1. Wprowadzenie. 2. Kaznodziejstwo Acharda. 3. Struktura tekstu *Sermo IX* 4. *Sermo IX* – komentarz. 5. *Regio dissimilitudinis*, *similitudo*, *imago* – kontekst historyczny i funkcje w myśli Acharda

1. WPROWADZENIE

Osoba Acharda z Opactwa św. Wiktora to postać w polskiej literaturze właściwie nieobecna¹; w światowej zaś, choć nie jest zupełnie nieznana, to mało jednak o niej opracowań². Niewiele jest pewnych informacji o jego wczesnym życiu – Hugh Feiss łączy to z duchowością wiktoryńską, która do zdobycia mądrości nakazywała m.in. porzucić swój dom³. Wiadomo natomiast że w 1155 r. został opatem u św. Wiktora, w 1161 r. biskupem Avranches, zmarł w 1171 r.⁴. Do jego dzieł można bez wątpliwo-

¹ O ile mi wiadomo, nie istnieje żadne polskojęzyczne opracowanie – książka czy artykuł – jemu poświęcone; w opracowaniach nt. szkoły w opactwie św. Wiktora jest zaledwie wzmiankowany (por. np. R. Majeran, *Szkoła w opactwie św. Wiktora*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, 323; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, 532).

² Achardowi poświęcone są trzy monografie w języku francuskim: J. Châtillon, *Théologie, spiritualité, et métaphysique dans l'oeuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Études d'histoire doctrinale précédées d'un essai sur la vie et l'oeuvre d'Achard*, Paris, 1969; M. Ilkhani, *La théologie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Brussels 1999; I. Lystopad, *Un platonisme original au XIIIe siècle. Métaphysique pluraliste et théologie trinitaire dans le De unitate d'Achard de Saint-Victor*, Paris 2016 (mps). W języku angielskim jego myśl jest prezentowana w kilku artykułach z *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, red. H. Feiss, J. Mousseau, Leiden 2011.

³ H. Feiss, *Introduction*, w: Achard of Saint Victor, *Works*, Kalamazoo 2001, 20–21.

⁴ Najwięcej informacji biograficznych oraz bogaty kontekst historyczny można znaleźć w monografii J. Châtillona, dz.cyt., 11–111.

ści zaliczyć: traktat *De unitate Dei et pluralitate creaturarum*⁵, traktat *De discretione animae, spiritus et mentis* w dwóch różnych wersjach⁶ oraz 15 kazań⁷.

Artykuł niniejszy wprowadza do tłumaczenia kazania na uroczystość św. Augustyna, które Achard ze św. Wiktora wygłosił swoim współbraciom oraz podejmuje istotny dla Achardowej metafizyki i antropologii wątek obrazu i podobieństwa w kontekście Augustyńskiego terminu *regio dissimilitudinis*.

2. KAZNODZIEJSTWO ACHARDA

Pierwsze fragmenty kazań o potwierdzonej autentyczności opublikował Barthélemy Hauréau⁸ w 1891 r. Zamiar wydania całości nie powiódł się dwóm kolejnym edytorom. Kazania ukazały się za sprawą Jeana Châtillona jako *Sermons inédits* dopiero w 1970 r.⁹. Kazania I–XII stanowią pewną całość, w manuskryptach współwystępują z analogicznymi kazaniem, których głoszenie nie przekraczało 20 minut; kazania XIII–XV odznaczają się długością i formą, przypominają bowiem raczej małe traktaty¹⁰.

Nie wiadomo na ile kazania Acharda, które przetrwały w manuskryptach, rzeczywiście odtwarzają przepowiadanie ustne, a na ile są efektem redakcji (niewątpliwie przeprowadzono ją)¹¹. Châtillon dopuszcza wprawdzie hipotezę, że kazania te mogły być notatkami, używanymi bądź wprost odczytywanymi przez kaznodzieję, jednak bardziej prawdopodobne wydaje mu się, że kaznodzieja – na prośbę słuchaczy – spisywał je po wygłoszeniu¹², by mogli je później znaleźć w homiliarzach używanych do prywatnej lektury bądź usłyszeć podczas lektury publicznej w refektarzu¹³. Trudno określić dokładną chronologię kazań Acharda, gdyż nie troszczyli się o nią kopiści; z niejaką pewnością można jedynie stwierdzić, że pierwsze dwanaście kazań wygłosił jako mistrz w szkole św. Wiktora, a trzy ostatnie – jako opat (na co wskazuje zawartość tekstów oraz w przypadku kazania XV)¹⁴. W manuskryptach kazania Acharda są najczęściej anonimowe lub podpisane inicjałem A¹⁵.

⁵ Achard de Saint-Victor, *L'unité de Dieu et la pluralité des créatures. De unitate Dei et pluralitate creaturarum*, ed. E. Martineau, Caen 2013.

⁶ Edycja krytyczna w: N.M. Haring, *Gilbert of Poitiers, Author of the De discretione animae, spiritus et mentis commonly attributed to Achard of Saint Victor*, *Mediaeval Studies* 22 (1960), 148–191 (Haring błędnie przypisał autorstwo *De discretione* Gilbertowi z Poitiers). Caterina Tarlazzi przypisuje Achardowi autorstwo traktatu, który odkryła w manuskrypcie z Exeter College w Oksfordzie. C. Tarlazzi, *An Unidentified Version of Achard of Saint-Victor's De Discretione Animae, Spiritus Et Mentis In Oxford, Exeter College Library, Ms. 23*, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 56 (2014), 31–59.

⁷ Achard de Saint-Victor, *Sermons inédits, texte latin avec introductions, notes et tables par Jean Châtillon*, Paris 1970.

⁸ B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. III, Paris, 1891. Odsyłacz podaję za J. Châtillon, dz.cyt., 151.

⁹ Por. Achard of Saint Victor, *Works*, 24–26.

¹⁰ J. Châtillon, dz.cyt., 142–3.

¹¹ Tamże, 138–139.

¹² Tamże, 139–140.

¹³ H. Feiss, *Pastoral ministry: preaching and confession*, w: *A Companion...*, dz.cyt., 148–9 oraz 171–4.

¹⁴ Por. J. Châtillon, dz.cyt., 141.

¹⁵ Tamże, 143

Metoda, której Achard używa w kazaniach, według Châtillona, przypomina metodę Anzelma z Canterbury: nie tyle szuka przykładów, które mają pociągać albo alegorii wzbudzających pobożność, ile doktryny do wyłożenia¹⁶. Nie oznacza to, że brak w jego kazaniach zachęt do życia moralnego, są one jednak zawarte raczej *implicitie* w wykładzie wiary. Choć kaznodziejstwo Acharda koncentruje się na tematach chrystopologicznych i antropologicznych, to ma to przełożenie na praktykę życia. Achard zatem w swojej myśli łączy z jednej strony filozofię i teologię, a z drugiej życie i doświadczenie wiary¹⁷.

Do reguł retoryki Achard ma swobodny stosunek¹⁸; rzadko też dzieli tekst biblijny na fragmenty, które wyjaśnia jeden po drugim – częściej używa zdawałoby się dalekich skojarzeń, którym jednak nadaje spójność¹⁹. Wprawdzie zazwyczaj unika wysoce abstrakcyjnych spekulacji na temat tajemnic wiary, niemniej używa czasem słownictwa oryginalnego i trudno zrozumiałego, nie podając przy tym jego znaczenia²⁰.

3. STRUKTURA TEKSTU *SERMO IX*

Plan kazania prezentowałyby się następująco (w nawiasach numery kolejnych paragrafów w wydaniu krytycznym):

1. *Captatio benevolentiae* (1)
2. Obecny stan ducha – niepokój (1)
3. Trzy wojny duchowe: (2)
 - a) ze sobą samym,
 - b) ze światem,
 - c) z duchami nieczystymi.
4. Idealny stan ducha – przywracanie harmonii stworzenia (2)
5. Przyczyny znalezienia się w regionie niepodobieństwa (3)
6. Regiony podobieństwa i niepodobieństwa: (4–6)
 - a) region podobieństwa i region niepodobieństwa naturalnego, (4)
 - b) region sprawiedliwości; regiony winy i kary, (5)
 - c) region życia szczęśliwego. (6)
7. Region Trójcy: cel człowieka (6).

¹⁶ Achard zawdzięcza Anzelmowi także postawę szukania koniecznych racji prawd wiary, która jednak bardziej niż w kazaniach ujawnia się w *De unitate*. Por. H. Feiss, *Introduction*, w: Achard of Saint-Victor, *Works*, dz.cyt., 57.

¹⁷ J. Châtillon, dz.cyt., 145–154.

¹⁸ Można to zauważyć w prezentowanym tu *Sermo IX*, w którym komentowany tekst Achard prezentuje dopiero pośrodku kazania.

¹⁹ J. Châtillon, dz.cyt., 143–4.

²⁰ Tamże, 153. W *Sermo IX* ta tendencja uwidacznia się w paragrafie 1, gdzie pojawiają się „konie narodzenia” – wyrażenie, którego znaczenia można się domyślać tylko na podstawie innego kazania (zob. niżej – przyp. 35).

4. SERMO IX – KOMENTARZ

Sermo IX zostało wygłoszone w uroczystość św. Augustyna, którą wiktoryni obchodzili 28 sierpnia²¹. Achard szeroko komentuje w nim respons pierwszego nokturnu *matutinum* z uroczystości: *in regione dissimilitudinis, invenit se Augustinus longe esse a Deo*, który jest niemal dosłownym cytatem z *Wyznań*²². Uroczystość św. Augustyna była jednym z ważniejszych świąt w opactwie, gdyż Augustyn był jednym z patronów kongregacji²³; jego *Reguła* określała życie kanoników²⁴, a jego myśl była punktem odniesienia²⁵; oprócz św. Wiktora jest świętym, na cześć którego mamy najwięcej wiktoryńskich kazań²⁶. W manuskryptach kazanie jest podpisane skrótem „m. A.”, raz „magistri Achardi”, stąd wniosek, że Achard wygłosił je zanim jeszcze był opatem²⁷.

Kazanie rozpoczyna się od *captatio benevolentiae* w postaci samoponizowania mówcy: Achard wyznaje, że nie przygotował się należycie, co można odczytać na dwa sposoby. Z jednej strony rzeczywiście struktura kazania mogłaby być doskonalsza, np. temat kazania nie jest wprowadzony na początku, a dopiero w środku²⁸, złamany jest także schemat, który narzucił sobie autor. Z drugiej jednak strony, zarówno styl²⁹, jak i nasycenie pierwszej połowy kazania wątkami augustyńskimi³⁰ każe pytać, czy takie odejście od schematu kaznodziejskiego nie było zabiegiem celowym, mającym pobudzić uwagę słuchaczy³¹.

²¹ Achard de Saint-Victor, *Sermons inédits*, dz.cyt., 99.

²² Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri tredecim*, 7, 10, 15 (CC SL, 27).

²³ Por. D. Poirel, *Une bibliothèque médiévale: la librairie «fort magnifique» de Saint-Victor*, Littératures classiques, 66 (2008) 2, 33. Autor anonimowego kazania na uroczystość świętego Augustyna nazywa siebie i słuchaczy „synami Augustyna”. J. Châtillon, *Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard de Saint-Victor*, Recherches Augustiniennes et Patristiques 2 (1962), 247.

²⁴ Por. J. Mousseau, *Daily Life at the Abbey of Saint Victor*, w: *A Companion*, dz.cyt., 55–57; H. Feiss, *Pastoral ministry*, art.cyt., 176.

²⁵ Por. D. Poirel, art.cyt., 36. Achard wiele razy odwoływał się do Augustyna i wykorzystywał myśl Augustyna, np. w *De unitate*. Por. H. Feiss, *Introduction*, w: Achard of Saint-Victor, *Works*, dz.cyt., 57.

²⁶ Por. H. Feiss, *Pastoral ministry*, art.cyt., 176.

²⁷ Por. J. Châtillon, art.cyt., 239–240, zwł. przyp. 9.

²⁸ Achard de Saint-Victor, *Sermons inédits*, dz. cyt., s.99.

²⁹ Uderza choćby paralelna struktura pierwszych dwóch zdań:

Quoniam **oportet me** implere locum **sapientis**,

oportet me insipientem fieri.

Non quidem **ut oportuit me** preparavi,

non **ut decuit sermonem** exhortationis mihi **previdi**

vestre **fraternitati convenientem**

atque **sollempnitati** tanti patris nostri Augustini **congruentem**.

Choć nie jest to retoryka na miarę Hugona ze św. Wiktora, niemniej nie sprawia wrażenia improwizacji.

³⁰ Ciekawość i niepokój ducha, zapomnienie o sobie i powrót do siebie, opozycja *intus-foris*, dom wewnętrzny ducha, wewnętrzny konflikt człowieka, zwł. rozdzielenie woli.

³¹ W takim wypadku samoponizowanie mogłoby być wyrazem pokory kaznodziei, który głosząc kazanie podczas uroczystości Wszystkich Świętych, stwierdził, że nie jest godzien przemawiać nawet o jednym świętym, gdy nie znajduje w sobie choćby jednej cnoty. Por. *Sermo XIV*, 1, w: Achard de Saint-Victor, *Sermons inédits*, dz.cyt., 171–173.

W każdym razie przyczyny tego stanu rzeczy Achard po augustyńsku upatruje w ciekawości i niepokoju swojego ducha³², który zajmuje się wszystkim, tylko nie sprawami Bożymi – przebywa nie wewnątrz (*intus*), a na zewnątrz siebie (*foris*). Niepokój ten oddaje odniesienie do ducha słów ewokujących ruch (*vagatur, mobilis, instabilis, discurrens, ducitur, reducitur, circuitus erroris*), jak i użycie specyficznych okoliczników (*in momento, in ictu oculi, nunc [...] ad hec, nunc ad illa*). Czytelnika, jak i słuchacza, może zaskoczyć pojawienie się „koni narodzenia”, na których duch Acharda oddała się od siebie samego. Chatillon tłumaczy to nietypowe określenie, odwołując się do *Sermo VIII* tegoż autora: w Boże Narodzenie Achard wyliczał trzy rodzaje narodzenia, a pierwsze z nich to narodzenie według ciała, które czyni ludzi dziećmi gniewu, grzesznymi i godnymi kary³³. Niepokój ducha wyraża się nie tylko w złej aktywności (której symbolem są rzeczony konie³⁴, a o której będzie jeszcze mowa niżej), ale także w złym użytkowaniu pamięci – wracaniu do obrazów grzechu. Efektem tego niepokoju jest zapomnienie o sobie: nie tylko zupełny brak gotowości do walki duchowej, ale wręcz utrata świadomości, że ta walka się toczy.

Achard przechodzi następnie do omówienia trzech frontów walki duchowej człowieka: z sobą samym, ze światem i z duchami nieczystymi. Trzy momenty da się wyróżnić także w samej walce wewnętrznej: ciało walczy z duchem (używając do tego zarówno zmysłów, jak i zmysłowości³⁵), wola z rozumem, wola z samą sobą. Ten ostatni konflikt dotyczy podjęcia walki z własnymi wadami³⁶. Świat walczy z człowiekiem na dwa sposoby: przez powodzenia lub niepowodzenia, odpowiednio wbijając go w pychę lub wpędzając w rozpacz. Trzecia wojna, w jakiej człowiek bierze udział, jest najmniej określona – kaznodzieja zwraca jedynie uwagę na jej znaczenie oraz motyw złych duchów do podjęcia walki przeciw człowiekowi. Opis walk przerywa powtórzenie obrazu ducha ludzkiego, który nieświadomie krąży po polu bitwy oraz przypomnienie właściwego postępowania w walce: współpracy z łaską w przywracaniu pierwotnej harmonii, w której świat i ciało służą duchowi. Wydaje się, że dotąd kazanie jest ujęte w następujące ramy: opis stanu ducha ludzkiego („jak jest” – niepokój i nieświadomość) w walce duchowej, opis walki duchowej, opis idealnego stanu ducha ludzkiego („jak być powinno”).

Kaznodzieja powraca następnie do opisu koni, które niosą ducha ludzkiego wszędzie tam, gdzie nie ma spraw Bożych. Jest to dość swobodne alegoryczne

³² Achard nie używa tu pojęcia *spiritus* w sensie technicznym.

³³ Por. *Sermo VIII*, 5, w: Achard de Saint-Victor, *Sermons inédits*, dz.cyt., 98 oraz tamże, s. 104, przyp. 10. W obrazie tych koni Châtillon widzi dalekie echo Platońskiego mitu o rydwanie duszy, ciągniętym przez narowiste konie, nad którymi rozum stara się zapanować, a który to mit wykorzystywali Grzegorz z Nyssy (interpretując wersety Księgi Wyjścia dotyczące jeźdźców faraona, ścigających Izraelitów) oraz Ambroży z Mediolanu (wyjaśniając wewnętrzny konflikt duszy). Echo to, biorąc pod uwagę dokładną treść Platońskiego mitu, wydaje się jednak bardzo odległe.

³⁴ H. Feiss, *Introduction*, w: Achard of Saint-Victor, *Works*, dz.cyt., 62.

³⁵ Przez zmysłowość (*sensualitas*) Achard rozumie nie tyle żądzę seksualną, ile pożądanie lub inklinacje człowieka, które mają swoje źródło w zmysłach. Por. Achard of Saint Victor, *Works*, dz.cyt., 357 przyp. 1.

³⁶ Por. M. Koszkało, *Koncepcja woli według św. Augustyna – perspektywa antropologiczna*, *Roczniki Filozoficzne* 64 (2016), z. 3, 15–16.

odczytanie Ap 6, 2–8. Czerwony, czarny i błydy koń są obrazami ludzkich wad: gniewu, nieumiarkowania oraz pychy³⁷. Biały koń z kolei to symbol łaski Bożej, która gwarantuje zwycięstwo w walce. Ponieważ jednak duch ludzki rzadko ma ochotę współpracować z łaską – woli bowiem to, czym wabi pokusa – cierpi, znajdując się daleko od Boga, w regionie niepodobieństwa. Alegoryczna interpretacja Apokalipsy jest zatem przygotowaniem do systematycznego omówienia głównego tematu kazania: podobieństwa i niepodobieństwa do Boga.

Region niepodobieństwa – to stan, w jakim odnalazł się Augustyn, gdy w medytacji pojął dystans dzielący go od Stwórcy: *et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis*³⁸. W *Wyznaniach* bliższym kontekstem tego wyrażenia jest uchwycenie metafizycznego dystansu pomiędzy Stwórcą a stworzeniem; dalszym – szukanie odpowiedzi na pytanie o problem zła. Achard modyfikuje i rozszerza wątek metafizyczny, zamiast zaś pochodzenia zła objaśnia jego skutki. Stąd trójpodział regionów niepodobieństwa do Boga i odpowiadający im trójpodział regionów podobieństwa. Niepodobieństwo odnosi się do natury, winy i kary; podobieństwo zaś – do natury, sprawiedliwości i życia szczęśliwego. Z jednym wyjątkiem Achard omawia je według schematu: czym jest dane podobieństwo, w jaki sposób jest³⁹, czym jest przeciwstawne mu niepodobieństwo. Kolejność regionów nie jest też przypadkowa: omówienie dokonuje się w porządku wstępującym, obejmującym coraz mniejszą liczbę bytów.

Podobieństwo naturalne jest dwojakiego rodzaju. Wszystko jest podobne do Stwórcy ze względu na swój byt, piękno i dobroć (co odpowiada kolejno Ojcu, Synowi i Duchowi⁴⁰) – podobieństwo to Achard określa jako *imago* i *vestigium Trinitatis*. Stworzenie rozumne, czyli człowiek, jest też podobne w inny, choć również potrójny sposób: ma możliwość rozumienia, kochania i osiągnięcia Boga⁴¹ – na oznaczenie tego podobieństwa Achard używa terminów *imago* i *similitudo*. Przeciwnością tego podobieństwa jest region niepodobieństwa naturalnego: metafizyczny dystans, ze względu na który stworzenie nigdy i pod żadnym względem nie może dorównać Stwórcy.

Dopiero aktualizacja (*usus, actus, executio*) możliwości rozumienia, kochania i osiągnięcia Boga przenosi człowieka do kolejnego regionu podobieństwa – regionu sprawiedliwości. Tutaj Achard łamie swój schemat, gdyż omawiając przeciwstawny region niepodobieństwa (region winy), mimochodem przedstawia także trzeci region niepodobieństwa (region kary). Wyjaśnianie podobieństwa kary

³⁷ Interesujące jest, że o ile gniew i nieumiarkowanie mają swoje odpowiedniki w tekście biblijnym, o tyle błydy koń jest wierzchowcem Śmierci – Achard zdaje się wskazywać, który z grzechów jest najgroźniejszy.

³⁸ Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri tredecim*, 7, 10, 15 (CC SL, 27).

³⁹ Zawsze ten sam: *similitudo in singulis, regio in universis*. Region oznacza więc całość bytów, które podlegają określonemu podobieństwu, podczas gdy podobieństwo jako takie odnosi się zawsze do konkretnego bytu. Por. J. Châtillon, art.cyt., 244.

⁴⁰ Podobieństwo naturalne stworzeń do Boga zgodnie z ich bytem, pięknem i dobrocią znajduje niedokładny odpowiednik u Augustyna: jedność, piękno i ład. Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, 233.

⁴¹ Aktualizacja tej możliwości przynależy do kolejnych typów podobieństwa.

do Boga ma na celu uzasadnienie tezy, że region winy jest od Boga najdalszy, ponieważ nie ma z Nim nic wspólnego. Achard właściwie w ogóle nie przedstawia bliżej tych dwóch regionów niepodobieństwa, ponieważ wystarczająco opisał je w pierwszej części kazania.

Ostatni z regionów to region życia szczęśliwego, który polega na napawaniu się (*fruitio*) wykonywaniem tych możliwości człowieka, które zawierają się w regionie podobieństwa naturalnego, innymi słowy: na aktualizacji obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku. Uwaga, że – gdyby taki wybór był możliwy – szczęśliwi wybraliby raczej wypełnienie woli Bożej niż szczęście, pełni funkcję zachęty nie wprost: Achard zaznacza w ten sposób, że należy przedkładać sprawiedliwość nad szczęście, czyli wypełnienie woli Boga nad wypełnienie woli ludzkiej⁴². Zarówno ta uwaga, jak i stwierdzenie, że więcej jest sprawiedliwych niż szczęśliwych wiąże się z augustyńską koncepcją *cor rectum*, wybierze zawsze wolę Bożą, niezależnie od tego, czy jest gorzka, czy słodka⁴³ oraz warunków szczęścia, ponieważ szczęśliwy może być tylko ten, kto odrzuca zło⁴⁴. Ponadto może być świadectwem twórczej recepcji nauczania Anzelma o dwóch wolach: sprawiedliwości i szczęścia, które wyjaśniają wolność woli⁴⁵. Na koniec kazania Achard dorzuca jeszcze jeden region, gdzie podobieństwo jest równością (*aequalitas*) i jednością (*unitas*) – region Trójcy, której kontemplowanie jest ostatecznym celem człowieka.

Można by zapytać: po co tyle teorii, po co metafizyka w kazaniu? W odpowiedzi nie wystarczy wskazać na skłonności autora, sygnalizowane wyżej; zasadna wydaje się hipoteza, że skoro kazanie to było wygłoszone do kanoników św. Wiktora, kapłanów i uczonych, kaznodzieja nie chciał powtarzać treści dobrze znanych, ale widział możliwość rozwinięcia nowych wątków, gdyż był przekonany, że audytorium ich wysłucha z zainteresowaniem i zrozumie. Choć kazanie zdaje się głównie teoretyczne, odbiorca mógł sam wyciągać z niego praktyczne wnioski (o unikaniu koni narodzenia – nieopanowanych wad, potrzebie poszukiwania łaski Bożej, przedkładaniu sprawiedliwości nad własne potrzeby), zwłaszcza jeśli czytał je i medytował, korzystając z homiliarza. *Sermo IX* odcisnęło wpływ przynajmniej na jednym ze słuchaczy, który później powtórzył znaczną część wątków kazania Acharda w swoim; niestety kazanie to jest zachowane jako anonimowe. Autor podjął w nim ten sam temat, rozwijając wątek trzech regionów podobieństwa i niepodobieństwa do Boga⁴⁶.

⁴² Szczęście jest wypełnieniem woli ludzkiej o tyle, o ile każdy człowiek pragnie szczęścia.

⁴³ M. Mejzner, „Droga serca” w doświadczeniu i refleksji św. Augustyna, *Collectanea Theologica* 86 (2016) 2, 100.

⁴⁴ Por. M. Koszkało, art.cyt., 31–32.

⁴⁵ Por. Anzelm z Canterbury, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, tłum. A.P. Stefańczyk, Kęty 2011, 217–225.

⁴⁶ H. Feiss, *Pastoral ministry*, art.cyt. 176–182.

5. REGIO DISSIMILITUDINIS, SIMILITUDO, IMAGO – KONTEKST HISTORYCZNY I FUNKCJE W MYŚLI ACHARDA

Ponieważ podstawą drugiej części kazania Acharda są pojęcia regionu niepodobieństwa (*regio dissimilitudinis*) i regionu podobieństwa (*regio similitudinis*), chcę się im bliżej przyjrzeć oraz powiązanym z nimi pojęciami podobieństwa (*similitudo*) i obrazu (*imago*), które także pełnią istotną rolę w *Sermo IX*. Przedstawię najpierw krótko ich kontekst historyczny, skupiając się przede wszystkim na myśli Augustyna, a potem przedstawię ich funkcje w myśli Acharda.

Étienne Gilson w artykule *Regio Dissimilitudinis de Platon à Saint Bernard de Clairvaux*⁴⁷ doszukuje się początków tej formuły u Platona, który w *Polityce* (273d)⁴⁸ przywołuje mit, wedle którego świat jest poddany dwóm ruchom: najpierw Bóg prowadzi go ku spełnieniu, potem zaś świat kieruje się sam w stronę regionu niepodobieństwa (do Boga; ἀνομοιότητος τόπος⁴⁹). Niepodobieństwo oznacza niespójność świata, oderwanie od siebie samego, jakiś stopień nierealności; jest zasadą nieporządku i dysharmonii. Wszystko w świecie zmysłowym jest mieszaniną podobieństwa i niepodobieństwa, niebytu i naśladowania boskiego modelu⁵⁰.

Właściwym źródłem zwrotu *regio dissimilitudinis* jest jednak Plotyn, który w *Enneadach*⁵¹ opisywał wstępowanie duszy w kierunku dobra absolutnego przez cnotę i upadek w zło absolutne przez wadę. Zło to jest określane właśnie jako region niepodobieństwa. Dusza znajduje się w nim, gdy zaczyna „kontemplować” materię i w ten sposób partycypować w niej; materia jako pozbawiona formy jest najmniej podobna do Boga. Sama w sobie nie przypomina niczego (bo potrzebowałaby formy), jest niepodobieństwem samym w sobie; jest zła o tyle, o ile nie ma istotowej determinacji. Dlatego zadaniem duszy jest uciec z materii, z regionu niepodobieństwa dzięki cnotcie i kontemplacji świata inteligibilnego⁵².

Pojęcia *similitudo* i *imago* oraz wyrażenie *regio dissimilitudinis* mają u Augustyna z jednej strony korzenie neoplatońskie, z drugiej zaś są osadzone w egzegezie, zwł. Rdz 1, 26–27. Na pojęcia *similitudo* i *imago* można spojrzeć od strony ich relacji logicznych oraz ich funkcji w metafizyce. W tym pierwszym aspekcie Augustyn rozważa je w kwestii 74. z *Księgi osiemdziesięciu trzech kwestii*⁵³, sięgając także po pojęcie równości (*aequalitas*). *Imago* zawiera w sobie *similitudo*, ale *similitudo* jest pojęciem szerszym (nie trzeba być obrazem, żeby być podobnym); tym, co wyróżnia obraz od zwykłego podobieństwa, jest zależność obrazu od oryginału (obraz w jakiś sposób go wyraża). *Aequalitas* zachodzi, gdy jakaś istotna cecha dwóch rzeczy jest w obydwu identyczna. Zawiera w sobie *similitudo*, będąc jednocześnie pojęciem węższym: dwie równe sobie pod jakimś względem rzeczy

⁴⁷ É. Gilson, *Regio Dissimilitudinis de Platon à Saint Bernard de Clairvaux*, *Mediaeval Studies* 9 (1947), 108–130.

⁴⁸ Odniesienie podaję za É. Gilsonem, art.cyt., 109.

⁴⁹ Gilson wybiera lekcję τῶπων zamiast πόντων; raczej podaje tamże, 110–115.

⁵⁰ Tamże, 115–116.

⁵¹ I, 8, 13; odniesienie za É. Gilsonem, art.cyt., 117.

⁵² Tamże, 117–120.

⁵³ Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, tłum. I. Radziejowska, Kęty 2012, 259–263.

są z konieczności podobne, ale dwie podobne rzeczy nie muszą być sobie równe⁵⁴. W tym samym dziele, w kwestii 51, Augustyn odróżnia z kolei *imago* od *similitudo*, ponieważ ten drugi termin wskazuje na partycypację w Tym, który jest absolutnym Podobieństwem do Ojca⁵⁵ (co zostanie szerzej potraktowane poniżej).

Co do funkcji pojęcia *similitudo* w metafizyce augustyńskiej, Gilson upatruje najbardziej jej źródła w księgach XI i XII *Wyznań*. Znajduje się tam komentarz do tekstu z Rdz 1, 2 o stworzeniu ziemi, która – zgodnie z łacińskim przekładem Biblii używanym przez Augustyna – była *invisibilis et incomposita*⁵⁶. W jego interpretacji tekst ten mówi o stworzeniu materii nieuformowanej; ma ona minimalny stopień bytowości, jest najdalsza od Boga – nie jednak pod względem miejsca, ale podobieństwa. Nie ma bowiem ona formy; w późniejszej fazie stworzenia jest także niestabilna (przyjmuje ruch) i zróżnicowana (ze względu na sukcesję odciskających się w niej form)⁵⁷. Bóg formuje niepodobieństwo materii przez Podobieństwo, czyli Słowo, drugą Osobę Trójcy. Świat partycypuje w Bogu, jest do Niego podobny – a ta relacja wskazuje na to, że w Bogu jest Podobieństwo, na mocy którego orzeka się partycypację⁵⁸. Świat stworzony rozciąga się w ten sposób między dwoma biegunami: materii nieuformowanej, która jest absolutnie niepodobna do Boga i Słowa, które jest absolutnie do Boga podobne. Również człowiek jest wpisany w ten schemat: ciężar ciała ciągnie go do materii, a myśl zwraca go ku Bogu. Człowiek został stworzony jako wyższy od innych stworzeń, na obraz Boga (na co wskazuje umysł), jednak przez grzech człowiek odwrócił rozum i wolę od Jednego i Niezmiennego do zmienności i wielości, zdeformował w sobie podobieństwo do Podobieństwa⁵⁹. Ch. Lucken i L. Jaquieri wydobywają inny aspekt tej dynamiki, zwracając uwagę na to, że podobieństwo razem z równością i jednością jest jedną z podstawowych zasad, na których spoczywa harmonia i piękno. Upadły człowiek zaś powraca do Boga, wprowadzając ład w nieporządek i doświadczając piękna; w ten sposób odzyskuje podobieństwo do swego Stwórcy⁶⁰.

W tekście z *Wyznań*, który przywołuje Achard, *regio dissimilitudinis* opiera się wg Gilsona na niepodobieństwie materii do Boga. Augustyn, dochodząc do granic neoplatonickiej kontemplacji, zauważa, że jego duchowy wzrok nie może pozostać skupiony na tym, co inteligibilne. Sam Bóg przedstawia lekarstwo: karmić się Bo-

⁵⁴ Por. R.A. Markus, «*Imago*» and «*similitudo*» in *Augustine*, *Revue d' Etudes Augustiniennes et Patristiques* 10 (1964) 2–3, 125–126.

⁵⁵ Tamże, 132.

⁵⁶ Tekst za: É. Gilson, art.cyt., 121.

⁵⁷ W czym przypomina Plotyńskie rozumienie materii, por. É. Gilson, art.cyt., 119.

⁵⁸ R.J. Teske, *The Image and Likeness of God in St. Augustine's De Genesi ad litteram liber imperfectus*, w: tenże, *Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete and Theologian. A Second Collection of Essays*, Milwaukee 2009, 272–273.

⁵⁹ Por. É. Gilson, art.cyt., 121–126. Gilson koncentruje się na wcześniejszym etapie myśli Augustyna, gdy ten określał *imago* jako bycie stworzonym na obraz Syna; późniejsze analizy doprowadziły go jednak do przeniesienia podobieństwa na całą Trójcę – szczególnie istotna jest tu triada: *mens, notitia, amor*. Por. M.T. Clark, *De Trinitate*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2001, 98–99.

⁶⁰ Ch. Lucken, L. Jaquieri, *Harmonie et disharmonie*, *Médiévaux* 66: Harmonie Disharmonie (Printemps 2014), 15–18.

giem, przemieniać w Niego – czyli stawać się podobnym do Boga⁶¹. Tekst *Wyznań* jest zasadniczą, ale nie jedyną przyczyną sukcesu wyrażenia *regio dissimilitudinis* w literaturze średniowiecznej⁶².

Achardowy komentarz do tej formuły znacząco ją rozszerza: do regionów niepodobieństwa kaznodzieja dokłada paralelne regiony podobieństwa, zawiera wątki antropologiczne i metafizyczne; te pierwsze dominują, dotyczą bowiem wszystkich trzech regionów podobieństwa i niepodobieństwa, podczas gdy ogólna metafizyka obecna jest przede wszystkim w pierwszym z regionów.

Pojęcia *imago* i *similitudo* stanowią punkt wyjścia antropologii Acharda, Bóg bowiem stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo⁶³. Najczęściej pojęcia te są używane wymiennie, co widać w tekście *Sermo IX*⁶⁴. Człowiek, złożony z ciała i substancji duchowej⁶⁵, nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże nie tylko w wymiarze naturalnym (jako byt piękny i dobry), ale przede wszystkim w swojej zdolności do rozumienia Boga, kochania Go i osiągnięcia Go (region podobieństwa naturalnego)⁶⁶ – przez użycie władzy rozumienia i kochania (region podobieństwa według sprawiedliwości) oraz cieszenie się (*frui*) wypełnieniem tej możliwości (region podobieństwa według życia szczęśliwego). Uściślając, zdolność ta znajduje się w umyśle człowieka (*mens*), najwyższej części substancji wewnętrznej⁶⁷. To umysł jest też odpowiedzialny za aktualną niemożność korzystania ze swojej mocy (region niepodobieństwa według winy i kary): grzech pierworodny wprawdzie nie zniszczył w człowieku obrazu naturalnego, ale rozum, zdeprawowany przez nieposłuszeństwo woli, nie może zaktualizować swoich możliwości w odniesieniu do Boga. Staje się to możliwe dopiero dzięki odkupieniu, które wysłużyło człowiekowi łaskę⁶⁸. Antropologia Acharda jest więc w tym względzie zasadniczo zbieżna z augustyńską; jedyne różnice to brak odróżnienia między *similitudo* a *imago* oraz odejście od triady *mens, notitia, amor*.

W metafizyce Acharda z kolei pojęcie *imago* i *similitudo* (w aspekcie pierwszego naturalnego regionu podobieństwa, zwł. podobieństwa ze względu na byt, piękno i dobro) grają rolę łącznika pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Powtarza się tu neoplatonisko-Augustyńska biegunowość stworzenia, które jest jednocześnie niepodobne i niedoskonale podobne do Boga; znajduje się jednocześnie w regionie niepodobieństwa i w regionie podobieństwa. Relacja podobieństwa (razem z pojęciem

⁶¹ Por. É. Gilson, art.cyt., 127.

⁶² Por. P. Courcelle, *Tradition neo-platonicienne et traditions chretiennes de la «region de dissemblance»* (Platon, *Politique*, 273 d), Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 24 (1957), 23. W artykule tym znajduje się bogata kolekcja tekstów, głównie średniowiecznych, które korzystają z tego wyrażenia. Kazanie Acharda nie ma cech, które pozwoliłyby stwierdzić z pewnością inną inspirację niż tekst Augustyna (i treści, które ten tekst zawiera).

⁶³ Rdz 1, 26–27. Por. J. Châtillon, dz.cyt., 155.

⁶⁴ Por. zwł. 4.

⁶⁵ *De discretione animae, spiritus et mentis*, 1, w: N.M. Haring, *Gilbert of Poitiers*, art.cyt., 174.

⁶⁶ Achard zmienia tu triadę Augustyna *mens, notitia, amor*. J. Châtillon, dz.cyt., 160, przyp. 27.

⁶⁷ Dusza (*anima*) zawiaduje zmysłami, duch (*spiritus*) zaś odbiera zmysłowe obrazy i przenosi je jako niematerialne do umysłu. Por. M. Ilkhani, dz.cyt., 38–44.

⁶⁸ Tamże, 24–26.

niedoskonałości) będzie jednak dla Acharda również narzędziem przełamania schematu neoplatonickiego. W najprawdopodobniej późniejszym od *Sermo IX* traktacie *De unitate Dei et pluralitate creaturarum*, wychodząc od istnienia niedoskonałej jedności i wielości w stworzeniu, postuluje istnienie doskonałego modelu tychże w Bogu. Cztery argumenty⁶⁹ za tą tezą, których sedno spróbuję poniżej przedstawić, opierają się na istnieniu podobieństwa pomiędzy stworzeniami a Bogiem. Podobieństwo niedoskonałe, jakie znajdujemy w stworzeniach, implikuje, według Acharda, istnienie Podobieństwa doskonałego⁷⁰, gdyż inaczej nie można by było orzekać niedoskonałości tego pierwszego. To drugie zaś nie może być w stworzeniu ze względu na to, że stworzenie z natury znajduje się także w regionie niepodobieństwa (dystansu metafizycznego), musi zatem istnieć w Bogu. Region niepodobieństwa wymaga też pośrednika dla umożliwienia partycypacji w Boskim Pięknie, które samo w sobie jest harmonią jedności⁷¹. Zawarty w *Sermo IX* podział na regiony pomaga zrozumieć argumenty skondensowanego tekstu *De unitate*; także końcowa wzmianka w kazaniu o regionie Trójcy, „gdzie podobieństwo jest samą równością, a równość samą jednością”, znajduje paralele w pierwszych rozdziałach *De unitate*, gdzie za pomocą m.in. tych terminów Achard próbuje filozoficznie uzasadnić istnienie Trójcy⁷².

To, co regiony podobieństwa i niepodobieństwa oznaczają, jest zatem kluczowe dla antropologii Acharda i stanowi podstawę do mówienia o historii duchowej człowieka, naturze grzechu pierwotnego, odkupienia i relacji natura-łaska. Region podobieństwa naturalnego zaś ma fundamentalne znaczenie dla jego metafizyki i filozofii Boga.

BIBLIOGRAFIA

- A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, red. H. Feiss, J. Mousseau, Leiden: Brill 2011.
- Achard de Saint-Victor, *L'unité de Dieu et la pluralité des créatures. De unitate Dei et pluralitate creaturarum*, ed. E. Martineau, Caen: Presses Universitaires de Caen 2013.
- Achard de Saint-Victor, *Sermons inédits, texte latin avec introductions, notes et tables par Jean Châtillon*, Paris: J. Vrin 1970.
- Achard of Saint Victor, *Works*, Kalamazoo: Cistercian Publications 2001.
- Anzelm z Canterbury, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, tłum. z łac. A.P. Stefańczyk, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2011.
- Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri tredecim* (CC SL, 27).

⁶⁹ Por. *De unitate* I, 2–5, w: Achard de Saint-Victor, *L'unité*, dz.cyt., 71–75.

⁷⁰ Wydaje się to zaczerpnięte z Augustyna, por. R.J. Teske, art.cyt., 272–273.

⁷¹ Por. H. Feiss, *Victorines on the Trinity*, w: *A Companion*, dz.cyt., 339–342 oraz D. Albertson, *Philosophy and Metaphysics in the School of Saint Victor: From Achard to Godfrey*, w: tamże, 372–374 i 380–381.

⁷² Por. *De unitate*, I, 1–11, w: Achard de Saint-Victor, *L'unité*, dz.cyt., 71–81. W sensie ścisłym, stworzenia partycypują nie wprost w istocie Boga, ale w swoich wiecznych racjach, które znajdują się w Bożym umyśle. Por. np. *De unitate* I, 39 (w: tamże, 108): „Tres etenim sunt rerum rationes propter quas fiunt, secundum quas et per quas, quae omnes et commune dici possunt. Sed et primae maxima ex parte finales, secundae formales sive exemplares, tertiae explicatrices, quae et ipsae formales nominari valent, eo quod non per eas solum, sed juxta eas quoddammodo res formetur”.

- Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, tłum. I. Radziejowska, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2012, 259–263.
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków: Znak 1996.
- Châtillon J., *Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard de Saint-Victor*, *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 2 (1962), 237–250.
- Châtillon J., *Théologie, spiritualité, et métaphysique dans l'oeuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Études d'histoire doctrinale précédées d'un essai sur la vie et l'oeuvre d'Achard*, Paris: Vrin, 1969.
- Clark M.T., *De Trinitate*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge: Cambridge University Press 2001, 91–102.
- Courcelle P., *Tradition neo-platonicienne et traditions chrétiennes de la «region de dissemblance» (Platon, Politique, 273d)*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 24 (1957), 5–33.
- Gilson É., *Regio Dissimilitudinis de Platon à Saint Bernard de Clairvaux*, *Mediaeval Studies* 9 (1947), 108–130.
- Haring N.M., *Gilbert of Poitiers, Author of the De discretione animae, spiritus et mentis commonly attributed to Achard of Saint Victor*, *Mediaeval Studies* 22 (1960), 148–191.
- Ilkhani M., *La théologie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Brussels 1991 (mps).
- Koszałko M., *Koncepcja woli według św. Augustyna – perspektywa antropologiczna*, *Roczniki Filozoficzne* 64 (2016), z. 3, 5–37.
- Lucken Ch., Jaquier L., *Harmonie et disharmonie*, *Médiévales* 66: Harmonie Disharmonie (Printemps 2014), 7–24.
- Lystopad I., *Un platonisme original au XIIe siècle. Métaphysique pluraliste et théologie trinitaire dans le De unitate d'Achard de Saint-Victor*, Paris 2016 (mps).
- Majeran R., *Szkola w opactwie św. Wiktora*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej*, red. A. Kijewska, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012.
- Markus R.A., *«Imago» and «similitudo» in Augustine*, *Revue d' Etudes Augustiniennes et Patristiques* 10 (1964) 2–3, 125–143.
- Mejzner M., *„Droga serca” w doświadczeniu i refleksji św. Augustyna*, *Collectanea Theologica* 86 (2016) 2, 85–114.
- Poirel D., *Une bibliothèque médiévale: la librairie «fort magnifique» de Saint-Victor*, *Littératures classiques*, 66 (2008) 2, 27–38.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław: PWN 2000.
- Tarlatzi C., *An Unidentified Version of Achard of Saint-Victor's De Discretione Animae, Spiritus Et Mentis In Oxford, Exeter College Library, Ms. 23*, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 56 (2014), 31–59.
- Teske R.J., *The Image and Likeness of God in St. Augustine's De Genesi ad litteram liber imperfectus*, w: tenże, *Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete and Theologian. A Second Collection of Essays*, Milwaukee: Marquette University Press 2009, 271–280.

NOTIONS REGIO DISSIMILITUDINIS, SIMILITUDO AND IMAGO IN SERMO IX BY ACHARD OF SAINT VICTOR

Summary

The article aims at introducing the translation of Achard of Saint Victor's sermon for the feast of saint Augustine as well as at presenting an important thread in Achard's metaphysics and anthropology, viz. the image and likeness of God; this is done in the context of the Augustinian phrase *regio dissimilitudinis*, which is the main focus of Achard's sermon. Thus a commentary to the text and the historical context of said concepts are presented. The doctrine of regions of similitude and dissimilitude to God

within creature are of vital importance to Achard's anthropology, as it constitutes the basis for his teaching on the spiritual history of man, the nature of the original sin, the redemption and the relation of nature and grace. As regards his metaphysics, the region of natural likeness is fundamental in understanding his notion of creature as well as his arguments for the existence of primary plurality in God.

Key words: *regio dissimilitudinis*, *similitudo*, *imago Dei*, image and likeness, Achard of Saint Victor, victorines

Nota o Autorze

Ksiądz Michał BURACZEWSKI – prezbiter diecezji świdnickiej, magister teologii (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
Kontakt e-mail: michal.buraczewski@gmail.com