

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Filozofii

Instytut Filozofii

Ks. Damian Wierdak

(nr albumu 147587)

**«Per esse ad beatum esse». Egzegeza biblijna jako narzędzie
intelektualnej i moralnej restauracji człowieka w twórczości
Hugona za św. Wiktora (1096-1141)**

Rozprawa doktorska napisana na seminarium
z historii filozofii starożytnej i średniowiecznej
pod kierunkiem
dr. hab. Andrzeja P. Stefańczyka

Lublin 2023

Spis treści

Wykaz skrótów	3
WSTĘP.....	5
1. Opactwo św. Wiktora – scholastyczna synteza filozofii, teologii i duchowości	18
1.1. Wilhelm z Champeaux – założyciel opactwa i pierwszy kanonicy	18
1.2. Formacja religijno-intelektualna: inspiracje augustyńskie	28
2. Życie i dzieło Hugona ze św. Wiktora.....	35
2.1. Okres saksoński i związane z nim kontrowersje	35
2.2. Okres paryski – od ucznia do mistrza w opactwie św. Wiktora	40
3. Hugona rozumienie rzeczywistości	50
3.1. Opus conditionis.....	50
3.2. Opus restaurationis.....	56
4. Filozoficzny program naprawczy Hugona ze św. Wiktora.....	66
4.1. Nauki teoretyczne i nauki praktyczne	66
4.2. Nauki mechaniczne i nauki logiczne	84
4.3. <i>Artes liberales</i> jako filozoficzne narzędzia niezbędne w egzegezie biblijnej.....	97
5. Egzegeza biblijna jako paradygmat wyznaczający odnowę człowieka	109
5.1. Sens historyczny.....	110
5.2. Sens alegoryczny.....	121
5.3. Sens tropologiczny	138
ZAKOŃCZENIE.....	159
Bibliografia	164
Streszczenie.....	180
Summary.....	182

Wykaz skrótów

AS	Augustinian Studies, USA 1970-
BePT	Biblica et Patristica Thoruniensia, Toruń 2008-
BV	Bibliotheca Victorina
CC	Corpus Christianorum
CH	Church History
CSR	Christian Scholar's Review
CT	Collectanea Theologica, Lwów 1931-1939, Warszawa 1949-
EoMP	Encyclopedia of Medieval Philosophy
Fl	Florilegium, Warszawa 1954-
HoEQ	History of Education Quarterly
IC	Information & Culture, USA 1966-
KiW	Kultura i Wartości, Lublin 2011-
KKK	Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994
LI	Lettere Italiane
LiE	Logos i Ethos, Kraków 1991-
LS	Liturgia Sacra, Opole 1995-
PLSTH	Perspectiva-Legnicksie Studia Teologiczno-Historyczne, Legnica 2003-
ME	Medieval Exegesis
MSŁP	Mały słownik łacińsko-polski, Warszawa 2001
NAvK	Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis
NP	Nasza Przeszłość, Kraków 1946-
ORoE	Oxford Review of Education
PEF	Powszechna Encyklopedia Filozofii, Lublin 2000-2009
PL	Patrologiae Cursus Completus (Patrologia Latina), ed. J.P. Migne, Paryż, 1844-1864
Pr	Principia, Kraków 1992-
PR	Przegląd Religioznawczy, Warszawa 1957-
RdFNS	Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Włochy 1909-
REaEP	Revue d' Etudes Augustiniennes et Patristiques, 1995-
RF	Roczniki Filozoficzne, Lublin 1948-

RH	Roczniki Humanistyczne, Lublin 1949-
RK	Roczniki Kulturoznawcze, Lublin 2010-
RS	Resovia Sacra, Rzeszów 1994-
SAiM	Studia Antyczne i Mediewistyczne, Toruń 1958-
Sat	Studies and texts
Sm	Studi medievali
Sp	Speculum
SPF	Słownik. Przewodnik Filozoficzny, Lublin 2012.
SPW	Studia Philosophica Wratislaviensia, Wrocław 2012-
STHŚO	Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego, Opole 1968-
STV	Studia Theologica Varsaviensia, Warszawa 1963-
ŚSHT	Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, Katowice 1968-
TCCME	The Cambridge Companion to Medieval Ethics, 2018
TCCTA	The Cambridge Companion to Augustine, 2006
TEoCL	The Encyclopedia of Christian Literature, 2010
TJoLH	The Journal of Library History, USA 1966-1972
TJoRF	The Journal of Religious History, 1960-
TJoTS	The Journal of Theological Studies, Oxford 1899-
TN KUL	Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1934-
Tr	Traditio
TSEoP	The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 1995
TwP	Teologia w Polsce, Lublin 2007-
VP	Vox Patrum, Lublin 1981-
WPT	Wrocławski Przegląd Teologiczny, Wrocław 1993-
WSGPNW	Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, Warszawa 1997

WSTĘP

Poszukiwanie i umiłowanie mądrości, jak zwykle określać się filozofię, to nieustanny cel myśli ludzkiej. Intelktualna refleksja człowieka, poświęcona Istocie Najwyższej, otaczającej rzeczywistości oraz ludzkiej egzystencji stała się drogą, która prowadzi do zrozumienia przyczyny, sensu i ostatecznego celu bytu ludzkiego. Ontologiczny status człowieka, określający go jako osobę wolną i obdarzoną intelektem, pozwala pochylić się nad najbardziej elementarnymi wymiarami ludzkiego istnienia.

Na przestrzeni wieków pojawiały się różnorodne prądy umysłowe, poglądy i stanowiska, których autorami byli ludzie charakteryzujący się dogłębnym i krytycznym myśleniem. Żyjąc w kulturowo różnych epokach, koncentrowali się na problemach kosmologicznych, metafizycznych, epistemologicznych, antropologicznych czy etycznych, w zależności od filozoficznego nachylenia danego okresu.

Według renesansowej periodyzacji filozofii europejskiej Cellariusza wyróżnia się trzy okresy dziejów: starożytny, nowożytny i średniowieczny („pośredni”)¹. W następnych latach trzecie określenie nabrało pejoratywnego odcienia znaczeniowego; wskazywało na czasy dekadencji i obskurantyzmu². Zaczniemy jednak od początku.

1. Starożytność dostarczyła fundamentalnego i bogatego materiału filozoficznego, który do dzisiaj stanowi niewyczerpaną kopalnię myśli, wiedzy i mądrości. To starożytni myśliciele, tacy jak pierwsi filozofowie przyrody, Sokrates, Platon czy Arystoteles, opracowali bazę pojęć i problemów filozoficznych, które stanowiły i stanowią punkt wyjścia dla kolejnych pokoleń myślicieli. Klasyczna filozofia europejska niczym orzeł wzniosła się na dwóch skrzydłach, z których jedno zawdzięczała myśli i kulturze greckiej, a drugie rzymskiej. Dzięki temu starożytny dorobek intelektualno-kulturowy dotarł wraz z upływem czasu do całej Europy, a także poza jej granice.

2. Okres filozofii średniowiecznej to kolejny ważny i bogaty rozdział w historii ludzkiej myśli. Ze względu na fakt, iż problematyka niniejszej dysertacji dotyczy ściśle średniowiecza (głównie XII wiek), zostanie ona scharakteryzowana nieco szerzej. Istnieją bowiem niesprawiedliwe i krzywdzące opinie, które odmawiają temu okresowi wyraźnego wkładu w kulturalny oraz filozoficzny dorobek ludzkości. S. Swieżawski w tym kontekście zauważa, że

¹ Por. Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 5.

² Kijewska A., *Księgozbiory a średniowieczne doktryny filozoficzne*, [w:] „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 79 (2003), s. 197.

trudno nam zdać sobie sprawę, jak bardzo jesteśmy obciążeni różnymi opiniami oraz jak wiele jest w nas subiektywnych i apriorycznych poglądów na wieki średnie. Z jednej strony, w ocenie tego okresu spotykamy „uprzedzenia i zjadliwą niechęć, z drugiej, znacznie rzadziej, idealizowanie i wyolbrzymianie ich znaczenia”³. To ambiwalentne traktowanie średniowiecza staje się powodem nierzetelnego spojrzenia na jego bogactwo, co w skrajnych sytuacjach może prowadzić do intelektualnego ubóstwa, a nawet filozoficznej ignorancji.

Podobne stanowisko podziela W. Seńko, stwierdzając, że już sama nazwa „media aetas” czy „medium aevum” praktycznie od samego początku ma znaczenie zdecydowanie negatywne. Epoka średniowieczna jawi się, jako epoka mierna, nijaka, bez specjalnego wyrazu, jako okres przejściowy między starożytnością a czasami nowożytnymi, który nie pozostawił w kulturze europejskiej trwalszych pozytywnych śladów. Przywołuje w tym kontekście G. W. F. Hegla (1770-1831), który omawiając dzieje myśli europejskiej, radził zakładać siedmiomilowe buty, aby jak najszybciej przebyć okres od schyłku starożytności do Kartezjusza oraz V. Cousina (1792-1867), głoszącego, że istnieją naprawdę tylko dwie epoki w dziejach świata: epoka starożytna i epoka nowożytna; pomiędzy nimi światło geniuszu greckiego gaśnie powoli w mrokach średniowiecza⁴. Przytoczone wyżej opinie nie pochodzą zatem od mało znanych, szeregowych myślicieli, ale od wybitnych intelektualistów, którzy na stałe zapisali się w dziejach filozofii. Konsekwencjami takiego jednoznacznie negatywnego spojrzenia na twórczość myślicieli średniowiecznych są spotykane do dzisiaj opinie, w których dominuje przekonanie o zacofaniu, zaciemnieniu czy nawet intelektualnym zastoju średniowiecza. W tym kontekście tym bardziej zasadne wydaje się pokazanie wieków średnich jako epoki cennej i wartościowej pod wieloma względami.

Badania mediewistyczne minionego wieku oraz współczesne w dużej mierze zrewidowały poglądy myślicieli XVIII i XIX wieku i obecnie wydają się one jedynie utrwalone w kulturze popularnej. Człowiek średniowieczny, zawieszony między światem zmysłowym a światem rozumnym, był uważany przez uczonych XII wieku za prawdziwy mikrokosmos. Ze względu na swoją naturę został wezwany, aby odgrywać wiodącą rolę we wszechświecie. Ma

³ Przeciętnemu człowiekowi wieki średnie kojarzą się z feudalizmem, scholastyką, praktykowaniem ascezy, ucieczką od świata, mistyką, wiarą w istnienie czarownic i diabłów, por. Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2012, s. 397.

⁴ Podstawą takiej oceny myśli średniowiecznej był krytyczny osąd całości zjawisk kultury tej epoki, która na gruncie literatury miała zaowocować jedynie dziełami pisanymi zepsutą łaciną (*latinitas media*), w sztuce – gotyką, czyli barbarzyńską architekturą, natomiast w filozofii – szkolną i ubogą w ładunek myślowy scholastyką, por. Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, ss. 5-6.

odtąd realnie wpływać na bieg rzeczy, zajmując pozycję między Stwórcą a światem przyrody⁵.

Czym zatem charakteryzuje się średniowieczne życie intelektualne? Na początku należy podkreślić, że w wiekach średnich dokonało się zbliżenie, a nawet połączenie filozofii i teologii. Istotną rolę odegrała synteza starożytnego dziedzictwa i myśli chrześcijańskiej dokonana przez św. Augustyna (354-430) i Boecjusza (ok. 480-524). „Dali oni następnym wiekom pewien wzór łączenia wiary i wiedzy, autorytetu i rozumu oraz religii i filozofii w jedność chrześcijańskiego nauczania (*doctrina christiana*)”⁶. W podobną narrację wpisuje się współczesny filozof P.V. Spade (Uniwersytet Indiana, USA), który w sposób nieco humorystyczny, lecz trafny, charakteryzuje filozofię wieków średnich, używając metafory kulinarnej: „oto przepis na wytworzenie filozofii średniowiecznej: należy połączyć klasyczną filozofię pogańską, głównie grecką, ale także w jej rzymskich wersjach, z nową religią chrześcijańską. Następnie doprawić różnymi dodatkami smakowymi pochodzącymi z żydowskiego i islamskiego dziedzictwa intelektualnego. Wymieszać i gotować na wolnym ogniu przez 1300 lat lub dłużej, aż do skutku”⁷. Widzimy zatem, że filozofia średniowieczna nie jest monotonna ani jednorodna. W rzeczywistości stanowi jakby bezkresny, intelektualny ocean, którego wody pochodzą z różnych religii, kultur i tradycji.

Kolejnym rysem średniowiecznej filozofii jest intensywny rozwój nauki i wiedzy. Scholastyczne dyskusje, spory i kontrowersje „przyczyniły się do wzrostu metodologicznej świadomości, sprecyzowania języka filozofii i teologii oraz utrwalenia naukowych programów

⁵ Por. Giraud C., *L'école de Saint – Victor, l'humanisme et la «Renaissance du XII^e siècle»* : autor du livre *I du De vanitate rerum mundanarum d'Hugues de Saint-Victor*, [w:] *Omnium expetendorum prima est sapientia. Studies on Victorine thought and influence*, BV XXIX, D. Poirel, M.J. Janecki (eds.), in collaboration with W. Bajor, M. Buraczewski, Brepols, Turnhout 2021, s. 96.

⁶ Kijewska A., *Wprowadzenie*, [w:] *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, A. Kijewska (red.), Kraków 2012, s. 12.

⁷ Przytoczony „przepis” na filozofię średniowieczną daje mocny i zmienny napar. W rzeczywistości bowiem wiele cech chrześcijaństwa nie pasuje do klasycznych poglądów filozoficznych (np. pojęcie Wcielenia czy doktryna o Trójcy Świętej). Nawet wykształcony chrześcijanin w wiekach średnich mierzył się z problemem, jak dostosować poglądy religijne do jedynej dostępnej tradycji filozoficznej. Aby wziąć tylko jeden przykład, warto rozważyć pogańskie teorie filozoficzne dotyczące duszy. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że tradycja platońska byłaby najbardziej atrakcyjna dla chrześcijanina. I tak było w istocie. Po pierwsze, tradycja platońska była bardzo zainteresowana moralnym rozwojem duszy. I znowu, tradycja ta widziała najwyższy cel istoty ludzkiej jako pewnego rodzaju mistyczne wpatrywanie się lub zjednoczenie z Formą Dobra lub Jednego; łatwo byłoby to zinterpretować jako spotkanie „twarzą w twarz” z Bogiem w przyszłym życiu. Platonizm utrzymywał, że dusza może istnieć poza ciałem po śmierci. Byłoby to oczywiście atrakcyjne dla chrześcijan, którzy wierzyli w życie pozagrobowe. Z drugiej strony, istniał inny kluczowy aspekt chrześcijaństwa, który dla platonika po prostu nie miał sensu. Była to doktryna o zmartwychwstaniu ciał umarłych na końcu dziejów świata. Platonizm dopuszczał reinkarnację, więc nie istniał dla platonika żaden szczególnie problem teoretyczny związany z ponownym wejściem duszy w ciało. Ale dla chrześcijanina zmartwychwstanie było czymś, na co należało oczekiwać; było czymś dobrym. Byłoby to niezrozumiałe z platońskiego punktu widzenia, dla którego „ciało jest więzieniem duszy” i dla którego zadaniem filozofa jest „nauczyć się umierać”, aby uwolnić się od rozpraszających i niszczących wpływów ciała. Dla platonika bowiem najlepiej jest, aby dusza nie znajdowała się w ciele, por. Spade P.V., *Medieval Philosophy*, [w:] TSEoP, Edward N. Zalta (red. 2018), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/medieval-philosophy/>, [dostęp: 27.01.2021].

nauczania. [...] dla myślicieli tego okresu teologia była najbardziej wewnętrzną dziedziną filozofii spekulatywnej, a zarazem ukoronowaniem filozoficznych dociekań”⁸. Mediewistyczny topos siedmiu sztuk wyzwolonych, obejmujących całość nauczania świeckiego, należy odczytać jako stopnie prowadzące do świątyni mądrości, którą jest Pismo Święte⁹. Mimo że rozwój nauk w wiekach średnich nie dokonywał się w sposób stały i równomierny, nie można zgodzić się z błędnymi opiniami tych, którzy przypisują średniowiecznej filozofii miano „wieków ciemnych”.

Innym ważnym rysem filozofii wieków średnich jest przeświadczenie o mistycznym i sakralnym charakterze ukrytego świata oraz o symbolicznym znaczeniu doczesności. Wszystko, co nas otacza tu na ziemi, jest jedynie „przejawem czegoś, co jest jego odpowiednikiem na planie wyższym”¹⁰. Rzeczywistość, którą obserwujemy, jest jedynie znakiem i symbolem czegoś niewidzialnego. Najgłębszym źródłem symbolizmu było Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu wraz z judeochrześcijańską tradycją jego interpretacji¹¹. Biblia zajmowała wyjątkową pozycję wśród wszystkich ksiąg stanowiących źródło wiedzy i inspiracji do dalszych poszukiwań. Z tego powodu średniowiecze było nazywane „epoką ksiąg”¹². Zainteresowanie Biblią przyniosło konkretne owoce w postaci licznych dzieł egzegetyczno-hermeneutycznych, które przybrały formę tłumaczeń, komentarzy i interpretacji. Zdaniem S. Swieżawskiego w średniowiecznej Europie dominował katolicyzm, który przeniknął do nauki i sposobu jej uprawiania¹³. Zaznacza jednocześnie, że chociaż nie wszystkie dziedziny wiedzy w wiekach średnich miały chrześcijańskie korzenie, to jednak chrześcijaństwo wycisnęło na nich swoje piętno¹⁴. Z tego powodu średniowieczna filozofia była i jest nazywana scholastyką. Jej religijny charakter wynikał z podstawowego przekonania, że świat nie ma samoistnego znaczenia wobec Boga ani życie doczesne wobec życia wiecznego. Religia (chrześcijaństwo) w wiekach średnich była nie tylko potrzebą dusz, ale stała się też podstawą organizacji państwowej¹⁵.

⁸ Kijewska A., *Wprowadzenie*, art. cyt., s. 12.

⁹ Autorzy średniowieczni w swoich dziełach rozważali problem struktury świata, opierając się zarówno na egzegezie biblijnej, jak i platońskim *Timajosie* (Eriugena, Szkoła w Chartres); pisali traktaty z dziedziny logiki, podejmując ważną problematykę antropologiczną (Gerbert z Aurillac, *O racjonalności i używaniu rozumu*), czy też podręczniki poświęcone gramatyce, gdzie znalazły się podstawowe dylematy teologii (Abbon z Fleury), por. Kijewska A., *Wprowadzenie*, art. cyt., s. 12.

¹⁰ Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, dz. cyt., s. 15.

¹¹ Tamże, s. 15.

¹² Kijewska A., *Wprowadzenie*, art. cyt., s. 13.

¹³ Swieżawski S., *Dzieje*, dz. cyt., ss. 398-399.

¹⁴ Dominowało wówczas przeświadczenie, że należy pracować wspólnie, aby uprawianie nauki przyniosło jak największą korzyść. Dlatego najczęściej zgłębiano nauki w zakonach, uniwersytetach i katedrach, por. S. Swieżawski, tamże, s. 398.

¹⁵ Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1978, s. 209.

Filozofia średniowieczna, zamiast polegać wyłącznie na wiedzy rozumowej, odwoływała się do światła Objawienia, aby umocnić i udoskonalić naturalne światło rozumu. Stąd chrześcijańska myśl średniowieczna charakteryzuje się uznaniem tego podwójnego źródła wiedzy oraz całkowitą ufnością w owocność współpracy wiary i rozumu. Rzeczywiście myśliciele średniowieczni bardziej ufali wierze niż rozumowi, ale uważali za równie nieuniknione, aby wiara korzystała z rozumu, a rozum z tego wszystkiego, co pochodzi z Objawienia¹⁶.

A. Kenny, angielski filozof badający myśl starożytną oraz scholastyczną, walczy z zarzutem, że skoro najbardziej znani średniowieczni filozofowie byli członkami Kościoła katolickiego, to ich filozofia powinna być traktowana jako gałąź teologii lub apologetyki. Twierdzi, że jest to niesprawiedliwe, ponieważ średniowieczni myśliciele byli świadomi różnicy między filozoficznym argumentem a ewangelicznym dogmatem. Jednocześnie Kenny przyznaje, że skoro większość z nich zakończyła swoją karierę akademicką na wydziale teologii, wiele z ich najlepszych prac filozoficznych zawiera się w ich dziełach teologicznych, i że potrzebne jest doświadczenie, aby do nich dotrzeć. Co więcej, wielu z tych myślicieli było członkami zakonów, które często niechętnie dzieliły się swoim dziedzictwem¹⁷. Ta uwaga jest niezwykle istotna w kontekście twórczości Hugona ze św. Wiktora, który będąc kanonikiem regularnym św. Augustyna, w sposób niemalże wzorcowy łączy filozofię z teologią, zachowując przy tym ich autonomiczność.

3. Po ogólnym scharakteryzowaniu filozofii średniowiecznej przejdźmy do szczegółowego przyjrzenia się jednej z jej gałęzi, czyli filozofii moralności (etyki). Wykryształizowała się ona dzięki wspomnianej wyżej, szeroko rozumianej syntezie filozoficzno-teologicznej, ze szczególnym akcentem na rolę Pisma Świętego. Ponadto, nowe spojrzenie na moralistykę starożytnych myślicieli nie tylko wydobyło ją spośród różnorodnych, średniowiecznych zagadnień, ale także pozwoliło dookreślić pogląd, że moralność, traktująca o obyczajach człowieka, jest ważną częścią filozofii¹⁸. Scharakteryzowanie średniowiecznej filozofii w jej wymiarze moralnym pozwoli w zasadniczej części pracy na rozstrzygnięcie aporii zawartej w temacie niniejszej dysertacji.

Pod koniec okresu hellenistycznego pragnienie dobrego życia zaczęło stanowić

¹⁶ Gilson E., *Preface*, [w:] *Medieval Philosophy. An Introduction*, A.A. Maurer (ed.), Toronto 1982, s. xxi.

¹⁷ Kenny A., *Medieval Philosophy: A New History of Western Philosophy*, vol. 2, Oxford New York 2005, s. xiii.

¹⁸ Por. Pryszmont J., *Z dziejów myśli moralnej w Średniowieczu*, [w:] STV 20/1 (1982), s. 273.

podstawowy cel filozofii¹⁹. Św. Augustyn i Boecjusz są mocno zakorzenieni w tym hellenistycznym poglądzie, który czyni dobre życie podstawą wszystkich filozoficznych przedsięwzięć. Istotna była idea, że najlepsze życie dla człowieka (gr. *eudaimonia*; łac. *beata vita*) jest kwestią urzeczywistnienia naszej ludzkiej natury²⁰. Natura ludzka bowiem ma określone cele i pragnienia, dlatego prawdziwe szczęście i całkowite spełnienie osoby ludzkiej można znaleźć tylko w tym, co zaspokaja lub dopełnia naturę ludzką²¹. W ramach etyki idee dotyczące dobrego życia to idee ludzkiej doskonałości lub cnoty (gr. *arete*; łac. *virtus*). Augustyn i Boecjusz odchodząc od tego hellenistycznego korzenia, zaszczepiają na nim idee chrześcijańskie i platońskie, które niekiedy trudno od siebie odróżnić. W rezultacie powstaje pewnego rodzaju hybryda (połączenie), żywy system, który Zachód później przyjął i zaakceptował jako platonizm. W sercu tego systemu znajduje się koncepcja, że „istoty ludzkie są metafizycznymi wędrowcami: jesteśmy jedną nogą w wieczności, a drugą w czasie”. Jeśli chodzi o dobre życie, nasze zadanie polega na tym, by żyć najlepiej jak potrafimy, biorąc pod uwagę to, jakimi istotami jesteśmy. W praktyce wzywa nas to do przeorientowania naszego życia wokół wiecznych norm, nawet pośród przemijających trosk życia codziennego²². Dociekania etyczne, szczególnie we wcześniejszych wiekach, koncentrują się bardziej na „autorefleksji i duchowych ćwiczeniach niż na demonstracyjnych argumentach. Są bardziej pierwszoosobowe niż trzecioosobowe”²³. E. Kenyon czyni ważną uwagę, że współczesna etyka ma tendencję do skupiania się na słuszności lub niesłuszności pojedynczych działań; z kolei etyka starożytna i średniowieczna koncentrowały się na dobrym lub złym życiu²⁴.

Augustyńska koncepcja filozofii, którą przejęło średniowiecze, a zwłaszcza wiktoryni, jest koncepcją filozofii nierozzerwalnie związanej z religijnym światopoglądem. Nie stanowi jej teoretyczne rozmyślanie nad światem i człowiekiem, ale dążenie do szczęśliwego życia. Biskup Hippony wyraża to słowami: „nie dla innego powodu człowiek filozofuje, jak tylko po to, aby być szczęśliwym”²⁵. Szczęście, by mogło zadowolić człowieka, musi być jednak pełne i trwałe;

¹⁹ Szkoły filozoficzne proponowały różne koncepcje etyki. Sceptycy twierdzili, że myśl każdej szkoły jest zwrócona na kres życia człowieka, a następnie przystąpili do krytyki wszystkich innych systemów. Z kolei stoicy uznali etykę (cnotę) za „koronny klejnot swojego programu nauczania”. Epikurejczycy z kolei poszli jeszcze dalej i oceniali teorie fizyczne pod kątem tego, „czy można osiągnąć spokój, akceptując je”, por. E. Kenyon, *From Augustine to Eriugena*, [w:] TCCME, T. Williams (ed.), New York 2018, s. 9.

²⁰ Kenyon E., tamże, s. 9.

²¹ Por. Steele J., *Happiness*, [w:] TCCME, T. Williams (ed.), New York 2018, s. 127.

²² Kenyon E., *From Augustine to Eriugena*, dz. cyt., s. 9.

²³ Tamże, s. 10.

²⁴ Tamże, s. 11.

²⁵ „Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit” (Augustyn, *De Civitate Dei* XIX, 1,1), por. Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, dz. cyt., s. 96.

musi być zatem najwyższym dobrem, a takim dobrem jest tylko Bóg²⁶. Zarówno starożytnego, jak i średniowiecznego opisu szczęścia nie należy rozumieć w naszym współczesnym sensie, jako subiektywne odczucie czy doświadczenie, ale bardziej, jako głębokie zadowolenie lub rozkwit całej osoby²⁷. M.A. Krąpiec, podejmując ten problem, podkreśla, że według filozofii scholastycznej, zadowolenie nie jest istotą szczęścia, ale jego następstwem: „najwyższe zadowolenie i niewypowiedziana radość jest koniecznym następstwem istoty szczęścia”²⁸. Średniowieczne opisy szczęścia zgadzają się ze starożytną grecką tradycją, że szczęście jest ostatecznym celem i ostatecznym dobrem. Wszystko, co przynosi szczęście, musi posiadać cechy ostateczności, samowystarczalności i kompletności²⁹. Tylko transcendentny i doskonały Bóg posiada w pełni te cechy, dlatego jako jedyny może zaspokoić wszystkie ludzkie pragnienia³⁰. Augustyn, podobnie jak Arystoteles, uważa dobro człowieka za samowystarczalny cel, ku któremu zmierzają wszystkie ludzkie działania. Współczesne tłumaczenia często oddają słowa „beatitudo” i „beatus” jako „szczęście”, „szczęśliwy”; jednak Augustyn zasadniczo rozróżnia pojęcia szczęścia i błogosławieństwa. Preferowanym przez niego pojęciem ludzkiego dobra jest błogosławieństwo, które polega na życiu wiecznym danym człowiekowi przez Boga³¹. Augustyn przekonuje, że posiadanie tego, czego się pragnie, przynosi błogosławieństwo. Dodaje ponadto jeszcze jeden warunek: należy pragnąć i dążyć do rzeczy dobrych³².

4. Jak pokazano wyżej, średniowieczna etyka koncentrowała się głównie na szczęściu, którego ostatecznym wypełnieniem i gwarantem jest Bóg. Jednak równie ważnym elementem średniowiecznej filozofii moralności w kontekście szczęścia była cnota, której zrozumienie i osiągnięcie stało się celem człowieka. Zaprezentowanie ogólnego pojęcia cnoty, zwłaszcza w XII wieku, pozwoliło zrozumieć jej istotę i wyobrażenie w umysłach wiktorynów, a szczególnie u Hugona ze św. Wiktora (1096-1141).

Na początku należy zaznaczyć, że średniowieczni teoretycy moralności odziedziczyli i rozwinęli rozumienie cnoty, którego korzenie tkwiły w filozofii starożytnej³³. W wiekach

²⁶ Tamże, s. 97.

²⁷ Por. Steele J., *Happiness*, art. cyt., s. 127.

²⁸ „Summa delectatio seu ineffabile gaudium ex essentia beatitudinis necessario sequitur”, Krąpiec M.A., *Szczęście*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 9, Lublin 2008, ss. 299-300.

²⁹ Por. Steele J., *Happiness*, art. cyt., s. 129.

³⁰ Tamże, s. 130.

³¹ Por. Celano A., *Happiness*, [w:] EoMP. *Philosophy between 500 and 1500*, H. Lagerlund (ed.), London-New York 2011, s. 450.

³² Por. Tamże.

³³ „Jezus Chrystus i pisarze wczesnochrześcijańscy podkreślali znaczenie wiary i wewnętrznej miłości do Boga oraz bliźniego. Augustyn z Hippony opisał cnoty w kategoriach uporządkowanej miłości. Teologia moralna rozwijała się równolegle z innymi dziedzinami teologii w XII wieku. Gilbert z Poitiers zainspirował grupę

średnich „przeplatały się ze sobą, tak w nauce o cnocie, jak i w wielu innych naukach, dwa punkty widzenia: punkt widzenia wiary i punkt widzenia filozofii. Według doktryny chrześcijańskiej cnoty: wiara, nadzieja i miłość, są darem Boga Stwórcy. Filozofia zaś prezentowała punkt widzenia, według którego cnoty takie, jak: męstwo, umiarkowanie, roztropność i sprawiedliwość, tworzą się w człowieku dzięki jego własnemu wysiłkowi”. To na podstawie tej dystynkcji, Hugon ze św. Wiktora podzielił „cnoty na naturalne, które nie wywierają wpływu na pozyskanie chwały w wieczności i na cnoty zakorzenione w człowieku przez łaskę, dzięki którym człowiek zdobywa zasługi przed Bogiem”³⁴.

Średniowieczne piśmiennictwo moralne, obejmujące szeroki zakres od spekulacji akademickich po wszelkiego rodzaju literaturę duszpasterską i edukacyjną, koncentrowało się w dużej mierze wokół koncepcji cnoty i wady. Cnota i wada były w wiekach średnich definiowane zarówno filozoficznie, jak i religijnie, zwłaszcza od XII wieku relacja między filozoficznym i religijnym aspektem obu tych pojęć była przedmiotem nieustannych debat³⁵. Nieco wcześniej autorzy karolińscy (np. Alcuin) przypisali cnotom wiodącą rolę w wychowaniu moralnym. Uważali oni cnoty za środki do życia zgodnego z wolą Bożą. Podkreślali konieczność ich propagowania wśród wszystkich chrześcijan, a ponadto postrzegali je jako niezbędne narzędzia w walce z grzechem³⁶. Wśród średniowiecznych myślicieli zapanowała pewna dychotomia, jeśli chodzi o pochodzenie i charakter cnót. Intelektualiści podkreślali klasyczne traktowanie cnót, jako pomoc dla chrześcijan. Z kolei autorzy religijni, jak chociażby Bernard z Clairvaux, nie przyjmowali istnienia dobra moralnego (cnoty) poza wiarą i dążyli do wyartykułowania chrześcijańskiego charakteru cnoty³⁷. Większość dwunastowiecznych mistrzów trzymała się jednak idei, że nawet jeśli człowiek posiada naturalną skłonność do dobra, to kształtowanie cnoty zależy głównie od łaski Bożej³⁸. Średniowieczni myśliciele odziedziczyli kilka definicji i klasyfikacji cnót po starożytnych

działającą przy katedrze w Chartres, którą zwykle określa się mianem „Porretanów”. Byli oni szczególnie zainteresowani relacją między cnotami zdobytymi własnym wysiłkiem a cnotami, które są owocem Bożej łaski. W tym samym czasie Piotr Lombard, będący kanonikiem w Paryżu, opracował cztery księgi »Sentencji«, które stały się głównym podręcznikiem średniowiecznej teologii na uniwersytetach. Jego materiał o cnotach czerpie w dużej mierze z Augustyna. Po założeniu Uniwersytetu Paryskiego (ok. 1200 r.), większość postępów w teorii moralnej dokonała się właśnie kontekście uniwersyteckim. Wreszcie w XIII wieku Robert Grosseteste w całości udostępnił *Etykę Nikomachejską* Arystotelesa, przekładając ją na język łaciński”, T.M. Osborne, *Virtue*, [w:] TCCME, T. Williams (ed.), New York 2019, s. 150.

³⁴ Korolec J.B., *Średniowieczne spory o rozumienie pojęcia cnoty*, [w:] RH, 34/2 (1986), s. 295.

³⁵ Bejczy I.P., *Virtue and Vice*, [w:] EoMP, *Philosophy between 500 and 1500*, H. Lagerlund (red.), London-New York 2011, s. 1365.

³⁶ Tamże, s. 1366.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

filozofach. Warto przytoczyć niektóre z nich. Swoją definicję sformułował Anzelm z Laon (1050-1117), który w cnocie upatrywał „sprawność uformowanego we właściwy sposób umysłu ludzkiego (*habitus mentis bene constitutae*) lub właściwość umysłu pozwalającą na życie zgodnie z nakazami rozumu (*habitus naturae modo atque rationi consentaneus*)”³⁹. Inną ważną definicją jest interpretacja definicji św. Augustyna, dokonana przez Piotra Lombarda (1096-1160): „cnota to dobra cecha umysłu (duszy), dzięki której żyjemy właściwie, której nikt nie używa źle i którą Bóg w nas kształtuje bez nas”⁴⁰.

Autorzy średniowieczni rozróżniali cztery cnoty kardynale⁴¹, a mianowicie roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie⁴². Piotr Lombard, rozpatrując ludzką egzystencję, widział ją w perspektywie związku z Bogiem, stąd głównie interesowały go trzy cnoty teologiczne: wiara, nadzieja i miłość, cztery cnoty kardynalne traktował zaś marginalnie. Piotr z Poitiers (ok. 1135-1205) głosił taką samą naukę, jak jego imiennik z Lombardii, z tą różnicą, że obok cnót teologicznych i kardynalnych wyodrębniał siedem darów Ducha Świętego. O ile Piotr Lombard i Piotr z Poitiers interesowali się głównie cnotami teologicznymi, o tyle Piotr Abelard (1138-1142), pisząc o cnotach, skoncentrował się głównie na problemie cnót kardynalnych. Zupełnie odmienny podział cnót zaproponował Szymon z Tournai (zm. 1201). Wyróżniał on cnoty obywatelskie, czyli polityczne, służące realizacji prawa państwowego, oraz cnoty religijne konieczne do tego, by być posłusznym prawu boskiemu i kościelnemu. Pierwsze z nich prowadzą do dobra społecznego i właściwe są zarówno chrześcijanom, jak i niewierzącym, drugie natomiast prowadzą do szczęścia wiecznego i przynależą tylko wierzącym w Boga. Podział ten w ogólnych zarysach przyjął Alan z Lille (ok. 1128 – ok. 1203). Odnaleźć w nim można analogie do podziału zarysowanego przez Hugona ze św. Wiktora, a także odszukać inspiracje płynące z drugiej księgi *Etyki* Arystotelesa⁴³.

W swoich dziełach Hugon wielokrotnie wspomina o cnotach, które my na gruncie moralności nazywamy cnotami kardynalnymi i teologicznymi. Jednak określenia te nie funkcjonowały od początku tak, jak funkcjonują w aktualnym rozumieniu. Istniały bowiem, jak

³⁹ Korolec J.B., *Średniowieczne spory*, art. cyt., s. 294.

⁴⁰ Osborne T.M., *Virtue*, [w:] TCCME, art. cyt., s. 151.

⁴¹ Chociaż Ambroży z Mediolanu (ok. 339-397) uchodzi za pierwszego, który określił te cnoty jako „kardynalne”, sam podział ma swoje korzenie już w filozofii starożytnej, mianowicie u Platona, por. Tamże, s. 152.

⁴² Warto dodać, że tzw. „cnoty kardynalne” pojawiają się również w Księdze Mądrości: „jeśli kto miłuje sprawiedliwość – jej to dziełem są cnoty: uczy bowiem umiarkowania i roztropności, sprawiedliwości i męstwa, od których nie ma dla ludzi nic lepszego w życiu” (Mdr 8,7). Grzegorz Wielki oraz Ojcowie Kościoła wykorzystują w swoim nauczaniu schemat „cnót kardynalnych”, chociaż sceptycznie traktują ich wpływ i wartość dla niechrześcijan, por. Tamże, s. 152.

⁴³ Korolec J.B., *Średniowieczne spory*, art. cyt., s. 296.

wykazano, różne klasyfikacje, które eksponowały bądź deprecjonowały poszczególne cnoty wymienione wyżej. Podkreślaną przez stoików zgodność z rozumem, jako charakterystyczną właściwość cnoty, uwypuklił Hugon ze św. Wiktora, z tym tylko, że pojmował ją nie jako sprawność czy właściwość umysłu (ducha), lecz jako jego poruszenie-uczucie (*affectus mentis*)⁴⁴. Cnota bowiem nie jest niczym innym jak poruszeniem umysłu (ducha) zgodnie z racjonalnym porządkiem, a owe liczne poruszenia, wynikające z różnych inklinacji umysłu, mają jeden korzeń i jedno źródło, czyli wolę⁴⁵. W swoim dziele *De Sacramentis christianae fidei*, w części poświęconej ludzkiej kondycji przed grzechem (*ante peccatum*), wyróżnia cnoty w porządku natury i łaski⁴⁶. Zauważa, że od momentu stworzenia ludzka natura została wyposażona w pragnienie dobra i postępowanie zgodne z zasadą sprawiedliwości. To w tych dobrych afektach, zdaniem Hugona, znajdowały się od początku załączki cnót naturalnych⁴⁷. Hugon zatem przełożył akcent z wymiaru naturalnego cnót i nadał mu wymiar teologiczny, ponieważ człowiek, aby zdobyć zasługę u Boga, za pomocą woli angażuje w swoim działaniu cnoty nadprzyrodzone, które stają się mu dostępne dzięki Bożej łasce⁴⁸. Przemyślenia na temat cnót teologicznych Hugon zawarł w dziele *Summa sententiarum*, w którym pochyła się nad każdą cnotą z osobna⁴⁹. To pokłosie doktryny św. Augustyna, która wywarła olbrzymi wpływ na myśl Hugona. Biskup Hippony, odpowiadając na założenia pelagianizmu⁵⁰, kładł nacisk na rolę łaski Bożej w odnowie upadłej, ludzkiej natury. Łaskę rozumiał jako działanie miłosiernego Boga wobec stworzeń, które noszą w sobie obraz i podobieństwo Stwórcy⁵¹. Na skutek grzechu pierwotnego człowiek sam pozbawił się udziału w życiu Boga, co w konsekwencji spowodowało pęknięcie pierwotnej natury człowieka. Owo wewnętrzne rozbitcie człowieka po grzechu przyniosło ignorancję i dezintegrację sfery afektywnej, dlatego natura ludzka potrzebuje odnowienia⁵². Istotą grzechu pierwotnego nie była zatem utrata łaski, gdyż

⁴⁴ Tamże, s. 294.

⁴⁵ „Virtus namque nihil aliud est quam affectus mentis secundum rationem ordinatus, qui secundum varias eiusdem mentis applicationes plurimi esse dicuntur, unam tamen radicem et originem habentes, voluntatem”, Hugon ze św. Wiktora, *De Sacramentis christianae fidei*, PL 176, 273C.

⁴⁶ „Nos quidem virtutes dupliciter haberi respondemus, secundum naturam et secundum gratiam”, Hugon ze św. Wiktora, *De Sacramentis*, PL 176, 273C.

⁴⁷ „primus homo in illo primo suae conditionis statu virtutes aliquas habuerit, nullatenus ambigendo putamus affectus bonos et secundum iustitiam ordinatos naturae illius a prima sua origine insertos per quos ad bonitatem et iustitiam exsequendam naturali appetitu trahebatur. Et in his quidem affectibus bonis naturales virtutes constituisse quibus a principio natura hominis formata est et instructa”, Hugon ze św. Wiktora, *De Sacramentis*, PL 176, 274D.

⁴⁸ Por. Korolec J.B., *Średniowieczne spory*, art. cyt., s. 294.

⁴⁹ Hugon ze św. Wiktora, *Summa sententiarum*, PL 176, 43A-45B.

⁵⁰ Pelagianizm głosił, że zasadniczą rolę w zbawieniu człowieka pełni czynnik ludzki, czyli wola człowieka, por. Stefańczyk A.P., *Wprowadzenie [w:] Jezeli Bóg istnieje... Wolność człowieka a hipoteza teistyczna. Wybór tekstów*, tenże (red.), Lublin 2018, s. 15.

⁵¹ Por. Tamże.

⁵² Janecki M.J., „Adamie, gdzie jesteś?” *Dialogiczna egzegeza Hugona ze św. Wiktora we fragmencie jego Super Ecclesiasten*, [w:] BePT, 15/2 (2022), s. 23.

ludzie nie posiadali jej przed upadkiem, ale utrata wiedzy i beznamiętności⁵³. Człowiek od tej chwili doświadcza rozbicia swojej pierwotnej natury, która potrzebuje nowych środków do osiągnięcia celu, który wyznaczył jej Stwórca⁵⁴. Wiktoryn, bazując na myśli św. Augustyna, próbuje wskazać rozwiązanie, które przywróci człowiekowi pierwotną harmonię oraz odnowi w nim zamazany obraz Stwórcy. Odnowa ta ma dokonać się w człowieku dwutorowo, tj. na płaszczyźnie intelektualnej i moralnej.

Zaprezentowane wyżej zróżnicowane podejście do cnót wskazuje, że ich rozumienie nie było jednoznaczne i definitywne. Jednak przybliżenie średniowiecznej koncepcji cnoty pozwoli w dalszej części zrozumieć, jak ważną rolę pełniła ona w teoriach średniowiecznych myślicieli, a zwłaszcza w filozofii Hugona ze św. Wiktora. Rola cnoty, której osiągnięcie umożliwi integralną odnowę człowieka, zostanie ukazana dzięki Hugonowej egzegezie biblijnej, która stała głównym narzędziem intelektualnej i moralnej restauracji ludzkiej natury.

5. Niniejsza dysertacja ma na celu wyeksponowanie filozoficznej koncepcji odnowy człowieka według Hugona ze św. Wiktora. W związku z tym autor proponuje następujący układ treści, który kompleksowo nakreśli zasygnalizowany w temacie problem i umożliwi wyciągnięcie stosownych wniosków. Strukturę pracy stanowi pięć rozdziałów poprzedzonych niniejszym, szerokim wstępem wraz z zakończeniem. W rozdziale pierwszym autor dokonuje szczegółowej charakterystyki opactwa św. Wiktora, w którym Hugon spędził większość swojego życia. W pierwszym kroku autor przybliży postać Wilhelma z Champeaux, założyciela opactwa i wspólnotę jego członków, czyli kanoników regularnych św. Augustyna. W dalszej części przedstawiony zostanie istotny wpływ myśli Augustyńskiej na regułę opactwa św. Wiktora, z akcentem na duchowo-intelektualną formację wiktorynów. Rozdział drugi zawiera informacje dotyczące wczesnego życia Hugona (okres saksoński), a także jego przybycia do opactwa św. Wiktora (okres paryski) wraz z ukazaniem jego bogatego dorobku twórczego. Dokładne zapoznanie się z biografią Hugona pozwoli zrozumieć jego filozoficzne poglądy. Hugonowa filozoficzna diagnoza rzeczywistości będzie przedmiotem trzeciego rozdziału dysertacji. Nastąpi w nim podział rzeczywistości na dwie części: *opus conditionis* (dzieło stworzenia) i *opus restaurationis* (dzieło odnowy), które sprowokowały Hugona do opracowania filozoficznego systemu, mającego na celu uzdrowienie intelektualnej i moralnej kondycji człowieka osłabionej skutkami grzechu. Tematem rozdziału czwartego jest przedstawienie filozoficznego programu naprawczego Hugona, który tworzą cztery dziedziny

⁵³ Daniluk M., *Hugon ze św. Wiktora. Myśl teologiczna*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 4, Lublin 2003, s. 623.

⁵⁴ Stefańczyk A.P., *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 15.

nauk: teoretyczne, praktyczne, mechaniczne oraz logiczne. Ich przybliżenie pozwoli zrozumieć zamysł Hugona w kontekście stopniowej, wielopłaszczyznowej odnowy człowieka. Ponadto rozdział ten ukaże znaczenie sztuk wyzwolonych (*artes liberales*), jako filozoficznych narzędzi niezbędnych w egzegezie biblijnej, preferowanej przez paryskiego myśliciela. Dzięki zastosowaniu *trivium* i *quadrivium* Hugon dostarcza intelektualnych środków pomocnych w zrozumieniu tekstu biblijnego i jego przesłania. Ostatni, piąty rozdział jest poświęcony egzegezie biblijnej, która jako paradygmat wyznacza w filozofii Hugona restaurację człowieka na trzech poziomach. Pierwszy poziom, obejmujący sens historyczny, dotyczy wiedzy, która stanowi fundament dla odnowy człowieka. Sens alegoryczny ma umożliwić dotarcie do poznania prawdy, natomiast sens tropologiczny ma doprowadzić człowieka do osiągnięcia i umiłowania cnoty. Konkluzja niniejszej dysertacji zawiera najważniejsze wnioski, do których autor doszedł, analizując dzieła i poglądy Hugona.

Cały system myślowy Hugona ze św. Wiktora ma uzmysłowić fakt, że integralna odnowa człowieka po upadku, czyli odzyskanie utraconej prawdy zawartej w Piśmie Świętym oraz zdobycie i pielęgnowanie cnoty są możliwe tylko i wyłącznie dzięki narzędziom filozoficznym. Poznanie prawdy i umiłowanie cnoty bowiem, zdaniem Hugona, musi być poprzedzone wnikliwą, intelektualną refleksją, która może się dokonać tylko na płaszczyźnie szeroko rozumianej nauki i sztuk wyzwolonych (*artes liberales*).

6. Metodą zastosowaną w niniejszej dysertacji jest analiza historyczno-krytyczna wybranych dzieł Hugona ze św. Wiktora, zarówno w wersji oryginalnej, jak i w późniejszych wersjach translatorsko-krytycznych. Autor, zapoznawszy się z najważniejszymi tekstami Wiktoryna, oraz korzystając z metod charakterystycznych dla egzegezy i hermeneutyki biblijnej, podjął próbę odczytania i przybliżenia wizji integralnej odnowy człowieka u Hugona ze św. Wiktora. Skoncentrowano się głównie na tych fragmentach, które traktują o najważniejszych etapach ludzkiej egzystencji, czyli stworzeniu, upadku oraz odnowie. Człowiek po grzechu pierworodnym utracił zdolność poznawania prawdy, co spowodowało w nim nieostrość w poznawaniu Stwórcy, źródła Prawdy. Zatarciu uległa także cnota (dobro), czego konsekwencją stała się inklinacja do popełniania grzechu poprzez wybór zła zamiast dobra. Przywrócenie pierwotnej harmonii jest możliwe tylko z zewnątrz, czyli dzięki łasce Bożej. Droga do intelektualnej i moralnej restauracji kondycji człowieka zawarta została na kartach Pisma Świętego. Dzięki jego potrójnemu paradygmatowi, tj. historycznemu, alegorycznemu i tropologicznemu, człowiek może wstępować na poszczególne stopnie odnowy. Autor dysertacji, ze względu na podjęty w pracy temat, dokonał pierwszego polskiego przekładu

dzieła *De scripturis et scriptoribus sacris* Hugona ze św. Wiktora. To egzegetyczne dzieło stało się bowiem ważnym punktem odniesienia i wartościowym źródłem dla powstania niniejszej rozprawy.

1. Opactwo św. Wiktora – scholastyczna synteza filozofii, teologii i duchowości

Wiek XII, zwany często stuleciem dialektyki, był także wiekiem wielkiego rozkwitu duchowości monastycznej¹. Zaowocował powstaniem i prężnym funkcjonowaniem szkół klasztornych i katedralnych². Charakterystycznym rysem średniowiecznych ośrodków monastycznych było praktykowanie życia duchowego mocno powiązanego z życiem intelektualnym. Wyróżniającym się przykładem takiej duchowo-filozoficznej syntezy było opactwo św. Wiktora pod Paryżem.

Niniejszy rozdział ma strukturę dychotomiczną. Pierwsza część przybliży sylwetkę założyciela opactwa, Wilhelma z Champeaux oraz pierwszych kanoników. Druga będzie ogólną charakterystyką formacji duchowo-intelektualnej w opactwie św. Wiktora, ze szczególnym uwzględnieniem dziedzictwa św. Augustyna, które wywarło ogromny wpływ na powstanie reguły kanoników regularnych. Przybliżenie profilu szkoły przy opactwie św. Wiktora pozwoli w dalszej części pracy naświetlić i właściwie zrozumieć filozoficzne i egzegetyczne źródła myśli Hugona.

1.1. Wilhelm z Champeaux – założyciel opactwa i pierwszy kanonicy

O ile dowody na rzecz istnienia pierwszego kościoła w opactwie św. Wiktora pod Paryżem są niewielkie (choć posiadamy źródła archeologiczne potwierdzające istnienie kaplicy cmentarnej zniszczonej przez wikingów w X wieku), o tyle niemalże odwrotnie jest w kwestii znajomości historii samego zakonu, jego założenia, jego wybitnych filozofów i pisarzy, a także jego wpływu na życie intelektualne średniowiecznego Paryża³.

Wilhelm z Champeaux (ok. 1069/1070-1122) urodził się za pontyfikatu papieża Aleksandra II i panowania króla Filipa I w Champeaux, miejscowości położonej w regionie

¹ Frankowska-Terlecka M., *Wstęp. Filozofia XII wieku*, [w:] *Wszystko ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, tamże, Warszawa 2006, s. xiv.

² Co najmniej 25 dobrze znanych dwunastowiecznych szkół można było zlokalizować w promieniu stu mil od Paryża, por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration. History and Scripture in the Theology of Hugh of St Victor*, [w:] Sat, 167, J. Goering, G. Silano (eds.), New York 2009, s. 5.

³ Akt erekcyjny wydany przez Ludwika VI w 1113 roku stanowi fundamentalny kontekst historyczny, w jakim należy osadzić opactwo św. Wiktora pod Paryżem. Clark prezentuje klasztor wiktorynów, zamieszczając ilustracje klasztoru oraz przybliżając zachowane daty powstania oraz kompleks architektoniczny opactwa, por. Clark W.W., *The Twelfth Century Church of St. Victor in Paris. A New Proposal*, [w:] *From Knowledge to Beatitude. St. Victor, Twelfth Century Scholars and Beyond*, E.A. Matter, L. Smith, (eds.), Notre Dame, Indiana 2013, s. 68.

Brie, niedaleko Melun we Francji⁴. Studiował w Paryżu u Anzelma z Laon⁵ oraz mistrza Manegolda z Lautenbach, którego nazywano „mistrzem spośród mistrzów”⁶.

Skrajny nominalista Roscelin z Compiègne był także nauczycielem Wilhelma z Champeaux⁷. Od ok. 1095 roku Wilhelm nauczał w szkole katedralnej Notre-Dame w Paryżu, piastując od 1103 roku urząd archidiacona katedry Notre-Dame⁸. Nominację tę otrzymał od ówczesnego biskupa paryskiego Foulquesa (1102-1104), który był pod wrażeniem wszechstronnej wiedzy i postępów naukowych Wilhelma. Z tej racji postawił go na czele wszystkich szkół w Paryżu⁹. Był jednym z najwybitniejszych nauczycieli szkoły katedralnej Notre-Dame¹⁰. Jako filozof i teolog był jednym ze współtwórców scholastyki¹¹. Wilhelm w pełni popierał reformy kościelne (zwłaszcza dotyczące duchowieństwa) biskupa paryskiego Galona (1104-1116) oraz sprawował funkcję kierownika tamtejszej szkoły katedralnej, ucząc dialektyki i retoryki¹². W 1113 roku został mianowany biskupem Châlons-sur-Marne, działając jako negocjator oraz wpływowa postać popularnego wówczas ruchu reformatorskiego¹³. W tym samym roku wspólnota założona przez Wilhelma oficjalnie uzyskała rangę opactwa¹⁴. W latach 1114-1120 brał udział w synodach poświęconych reformie Kościoła. Pozostawał również w przyjaznych relacjach z Bernardem z Clairvaux, któremu w 1115 roku udzielił święceń kapłańskich i konsekrował jako opata. W 1119 roku w czasie sporu o inwestyturę pełnił funkcję

⁴ Michaud E., *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII siècle: d'après des documents inédits*, Paryż 1867, s. 73.

⁵ Anzelma z Laon uważany był wówczas za czołowego egzegetę biblijnego, co najwyraźniej wpłynęło na późniejsze nauczanie Wilhelma, który jednak z czasem stał się bardziej spekulatywny i analityczny niż Anselm, poruszając takie zagadnienia, jak: intencje, czyny, ontologiczny status zła i domniemana wiara, por. J. Marenbon, *The Twelfth Century*, [w:] *Medieval Philosophy, Routledge History of Philosophy*, vol. 3, J. Marenbon (ed.), London-New York 1998, s. 154; także: papież Eugeniusz III określił Anzelma z Laon człowiekiem, który „ożywił rozumienie Pisma Świętego”, por. Tamże, s. 78.

⁶ Manegold w opinii ówczesnych benedyktynów z Saint-Maur nazywany był „źródłem światła i doktryny dla Francji w ostatnich pięćdziesięciu latach XI wieku”. Był nie tylko wybitnym filozofem, ale także wytrawnym teologiem. Po stracie żony i córek został księdzem i nawoływał ludzi do podporządkowania się papieżowi Grzegorzowi VII. Naraził się na gniew cesarza i w 1098 roku został wtrącony do więzienia. Podczas pobytu w Paryżu miał kilku uczniów, a wśród nich Wilhelma z Champeaux, por. Tamże, ss. 73-75.

⁷ Niewiadomo, jak długo Wilhelm przebywał w Compiègne. Pewne jest jednak, że reprezentował odmienne stanowisko niż Roscelin w sporze o uniwersalia, por. Tamże, s. 76.

⁸ Wielgus S., *Wilhelm z Champeaux*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 9, Lublin 2008, s. 767.

⁹ Pod okiem Wilhelma szkoły prężnie się rozwijały. Mocny akcent został położony na studium metafizyki, ponieważ jak słusznie zauważono, nic, co dotyka metafizyki, nie jest obojętne dla rozwoju umysłu ludzkiego, por. Michaud E., *Guillaume de Champeaux*, dz. cyt., ss. 80-81.

¹⁰ Van Liere F.A., *The School of St. Victor in Perspective*, [w:] „Medieval Perspectives, The Southeastern Medieval Association”, 11(1996), s. 209.

¹¹ Wielgus S., *Wilhelm z Champeaux*, art. cyt., s. 766.

¹² Należy dodać, że reformy te wpisywały się w ogólny ruch reformy gregoriańskiej Kościoła w XI-XII wieku, por. Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, Oxford 2009, s. 5.

¹³ Por. Guilfooy K., *William of Champeaux*, [w:] TSEoP, Edward N. Zalta (ed. 2012), <https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/william-champeaux/>.

¹⁴ Derwich M., „Zapomniani” Wiktoryni. Uwagi na marginesie nowszych badań, [w:] NP, 89 (1998), s. 483.

legata papieża Kaliksta II u cesarza Henryka V¹⁵. Przyczyną opuszczenia przez Wilhelma szkoły katedralnej w Paryżu, której był przełożonym, był konflikt z uczniem, Piotrem Abelardem¹⁶. Spór ten koncentrował się wokół szczegółowych problemów dialektyki (logiki), a dotyczył problemu natury uniwersaliów¹⁷. Najogólniej mówiąc, Wilhelm szukał sposobu przedstawienia metafizycznego aspektu teorii realizmu pojęciowego, o której prawdziwości był całkowicie przekonany¹⁸. Innymi słowy, głosił tezę, że jedynie powszechnik realnie istnieje i jest w pełni obecny w każdej poszczególniej egzemplifikacji samego siebie¹⁹. Paradoksalnie właśnie dzięki Abelardowi, uczniowi, który wręcz znienawidził swojego nauczyciela, dysponujemy informacjami dotyczącymi teologii i dialektyki Wilhelma²⁰.

Początki opactwa św. Wiktora wiążą się ściśle z Wilhelmem z Champeaux, który w 1108 roku, czyli około dziesięć lat przed wstąpieniem tam Hugona, założył niewielką wspólnotę na lewym brzegu Sekwany²¹. Wilhelm pragnął stworzyć pomost między duchową wiedzą nauczaną od wieków w klasztorach a nowymi, ciekawymi, lecz i niebezpiecznymi prądami myślowymi rozpowszechnianymi w przykatedralnych szkołach²².

Opactwo na początku XII wieku znajdowało się poza murami Paryża, w pobliżu Saint-Magloire, na drodze wiodącej do Corbeil i Melun²³. Miejsce to położone było u stóp Wzgórza św. Genowefy, przy kaplicy cmentarnej pod wezwaniem św. Wiktora z Marsylii²⁴. W 1154 roku Robert z Torigny w swojej kronice zamieścił następujące informacje: „w tym czasie mistrz Wilhelm [Guillaume], który piastował urząd archidiakona paryskiego, człowiek religijny i wykształcony, przywdział habit kanoników regularnych z innymi uczniami, poza granicami Paryża i nieopodal kaplicy poświęconej św. Wiktorem męczennikowi założył klasztor”²⁵.

¹⁵ Wielgus S., *Wilhelm z Champeaux*, art. cyt., s. 767.

¹⁶ Por. Soszyński J., *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora, Didascalicon, czyli co i jak czytać*, przekł. P. Pludra-Żuk, Warszawa 2017, s. 16.

¹⁷ Wilhelm z Champeaux stał na stanowisku realizmu pojęciowego, Abelard zaś odrzucał to stanowisko, twierdząc, że w rzeczach nie ma żadnej wspólnej natury, gdyż tego rodzaju uniwersalność przypisywać można jedynie samym nazwom (nominalizm): „restat ut huiusmodi universale solis vocibus adscribamus”, por. M.A. Krapiec, *Uniwersalia*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 9, Lublin 2008, ss. 600-601.

¹⁸ Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 121.

¹⁹ Frankowska-Terlecka M., *Wstęp. Filozofia XII wieku*, dz. cyt., s. xvii.

²⁰ Abelard twierdził, że w debacie z Wilhelmem mocno go upokorzył i w konsekwencji wypędził z Paryża. Ponadto sądził, że dialektyczna klęska Wilhelma sprawiła, że stał się reformatorem zakonu kanoników regularnych tylko po to, aby odbudować na nowo swoją reputację, por. Guilfooy K., *William of Champeaux*, art. cyt., <https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/william-champeaux/>, [dostęp: 23.10.2021].

²¹ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 3.

²² Tichy R., *Hugon ze św. Wiktora*, [w:] *Wszystko ze zdiwienienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, M. Frankowska-Terlecka, Warszawa 2006, s. 271.

²³ Führer J., *L'abbaye de Saint-Victor dans la réforme canoniale*, [w:] *L'école de saint Victor de Paris*, BV XXII, Brepols, Turnhout 2010, s. 63.

²⁴ Por. Soszyński J., *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora*, dz. cyt., s. 16.

²⁵ Sicard P., *Hugues de Saint-Victor et son école*, Brepols, Turnhout 1991, s. 7.

Wilhelmowi od początku towarzyszyła grupa uczniów, którzy oprócz wspólnotowego życia modlitewnego pragnęli studiować. Połączenie tych dwóch ważnych elementów, tj. modlitwy i nauki, zyskało aprobatę Hildeberta z Lavardin (1056-1133), reformatorskiego biskupa Le Mans²⁶. Jest to ważne wydarzenie, zapoczątkowuje bowiem wiktoryńską syntezę umysłu i serca, nauki i modlitwy²⁷. To tutaj Wilhelm, a później jego następcy prawie do lat czterdziestych XII wieku prowadzili otwartą szkołę²⁸, kierując formacyjnym ośrodkiem dla studentów²⁹. Trudności sprawiają dzieła Wilhelma, bo chociaż zidentyfikowano kilka z nich, to niewiele doczekało się edycji, a żadne nie zostało przetłumaczone na język angielski³⁰.

Wilhelm cieszył się ogromnym uznaniem jako nauczyciel, udało mu się bowiem nadać opactwu solidną tożsamość kulturalną³¹. Ponadto znamy treść listu, który Wilhelm otrzymał od wspomnianego już Hildeberta z Lavardin, arcybiskupa Tours, i w którym Hildebert dziękuje Wilhelmowi za to, że wreszcie rozpoczął nauczanie filozofii w opactwie. Uważał bowiem, że do tej pory Wilhelm jedynie gromadził wiedzę filozoficzną, ale nie wydobywał z niej *morum venustatem* (wdzięku moralności). Prawdziwa filozofia zaś zdaniem Hildeberta, powinna prowadzić do piękna obyczajów³². Wzmianka ta krystalizuje przyszły profil szkoły przy opactwie św. Wiktora, w której Hugon, opracowując poczwórne rozumienie filozofii,

²⁶ Por. Rorem, *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 6.

²⁷ Poparcie biskupa Hildeberta przyczyniło się nie tylko do głębszej harmonii między nauką i pobożnością, umysłem i sercem oraz studiami i modlitwą, ale wyraziło ewangeliczny ideał apostołowskiej służby, którą było nauczanie innych. Biskup Hildebert posłużył się trafnym porównaniem, uznając styl Wilhelma: „czy jest różnica między zwykłymi kamieniami a klejnotami, jeżeli nie są wystawione na światło dzienne? Tak samo jest z nauką; [dopiero], gdy się ją pokazuje innym, wzrasta”, por. Tamże, s. 6.

²⁸ Określenie „szkoła” użyte w odniesieniu do klasztoru św. Wiktora oznacza nie tylko uczelnię, ale także zespół nauczanych w niej treści, Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 520.

²⁹ Wśród kanoników przybywających do podparyskiego opactwa św. Wiktora byli Francuzi, Bretończycy, Normanowie, Anglicy, Szkoci, Niderlandczycy, Niemcy oraz Włosi, por. Smalley B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952, s. 84.

³⁰ *The Introductions – Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum* (ISW) and *Introductiones dialecticae secundum magistrum G. Paganellum* (IGP) są dziełami bardzo wczesnymi, prawdopodobnie datowanymi na okres przed przybyciem Wilhelma do Paryża. Udało się także zidentyfikować kilka późniejszych prac, będących głównie komentarzami, tj. Porphyry's *Isagoge*, Aristotle's *Categories* and *De Interpretatione*, Boethius' *De Differentiis Topicis*, Cicero's *De Inventionem* and *Rhetorica ad Herennium*. Niektóre z jego dzieł, wraz z dziełami innych czołowych teologów francuskich, zostały zebrane pod koniec XII wieku w dziele *Liber Pancrisis*, będącym kompilacją najlepszej paryskiej teologii tego okresu. Prace Wilhelma zostały zredagowane jako *Sententiae of William of Champeaux* (Lottin 1956), por. Guilfooy K., *William of Champeaux*, art. cyt., <https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/william-champeaux/>; S. Wielgus zaznacza, że nie zachowało się żadne dzieło Wilhelma na temat uniwersaliów, a jego filozoficzne poglądy znane są głównie z anonimowego dzieła *De generibus et speciebus* oraz z pracy *Historia calamitatum* Piotra Abelarda, por. Wielgus S., *Wilhelm z Champeaux*, art. cyt., s. 767.

³¹ Szkołę przy opactwie charakteryzowała udana synteza dwóch sposobów uprawiania teologii, tj. monastycznej, nastawionej głównie na rozważanie tajemnic wiary w Piśmie Świętym, oraz scholastycznej, bazującej głównie na rozumie, por. Benedykt XVI, *Audientja Generalna*, Aula Pawła VI, Watykan, 25.11.2009, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091125.html.

³² Por. Jaeger C.S., *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*, Philadelphia 1994, s. 245.

wyodrębni w niej część etyczną. Dzięki temu możliwe będzie zrozumienie zasadniczej doktryny Wiktoryna, której celem będzie integralna restauracja człowieka dzięki poznaniu prawdy i umiłowaniu cnoty.

Na uznanie zasługuje również fakt, że za nauczanie Wilhelm nie pobierał od swoich uczniów żadnej zapłaty³³. Z czasem szkoła kształciła wyłącznie kanoników regularnych³⁴, kładąc jeszcze większy nacisk na studia teologiczne oraz lekturę i interpretację Pisma Świętego³⁵. W 1113 roku opactwo św. Wiktora otrzymało akt założycielski od króla Ludwika VI, a rok później zostało uroczystie konsekrowane przez papieża Paschalisa II³⁶. Od tego momentu wspólnota zyskała miano kanoników regularnych³⁷. W czasie uroczystego zgromadzenia biskupów, w kaplicy biskupa Galona, wydano dekret, na mocy którego kanonikom regularnym oficjalnie przekazano klasztor oraz przyznano im przywilej wolnego wyboru opata, którego konsekruje biskup Paryża³⁸. W zamian za udzielone przywileje król w dekreście fundacyjnym zobowiązał kanoników regularnych do modlitwy o zbawienie królestwa i zachowanie pamięci o rodzinie królewskiej³⁹.

Cechą charakterystyczną opactwa ze św. Wiktora, która odróżniała je od innych placówek augustiańskich, był nacisk na edukację⁴⁰. Wiktoryni nie tylko pilnie przestrzegali oficjów liturgicznych, wykonywali prace fizyczne i zachowywali wielkie milczenie, ale nade wszystko nigdy nie opuszczali studiów i nauczania⁴¹.

Warto zaznaczyć, że zarówno rozbudowana liturgia, jak i początkowa praca ręczna we wspólnocie wiktorynów szybko zostały zastąpione aktywnością naukową i szkolną. Zdaniem Hugona studia kanoników regularnych miały pomagać im w poszukiwaniu drogi prowadzącej

³³ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 3.

³⁴ Warto w tym miejscu wspomnieć o różnicy między kanonikami a mnichami, bo niekiedy używa się tych nazw zamiennie. Mnisi koncentrowali się głównie na pogłębionym życiu modlitewnym i na pobożnej lekturze. Kanonicy zaś kładli większy nacisk na formację intelektualną, co wykorzystywali, podejmując posługę przy parafiach i klasztorach, por. Evans G.R., *Fifty Key Medieval Thinkers*, London-New York 2002, s. 76.

³⁵ Por. Majeran R., *Szkoła w Opactwie św. Wiktora*, [w:] *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, A. Kijewska (red.), Kraków 2012, s. 323.

³⁶ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 3.

³⁷ Na dokumencie, oprócz podpisu króla, widniały także podpisy wysokich dostojników kościelnych, tj. arcybiskupów Sens i Reims oraz biskupów Soissons, Chartres, Meaux, Senlis, Paryża, Amiens, Auxerre i Troyes, por. J. Führer, *L'abbaye de Saint-Victor dans la réforme canoniale*, art. cyt., s. 59.

³⁸ Sicard P., *Hugues de Saint-Victor*, dz. cyt., ss. 12-13.

³⁹ „Canonicos regulariter viventes ordinari volui, qui videlicet tam pro nobis quam pro salute regni nostri Dei misericordiam implorarent et memoriam nostri et nostrorum antecessorum in suis orationibus haberent”, por. Grosse R., *Entre cour et cloître: Saint-Victor et les Capétiens au XII^e siècle*, [w:] *L'école de saint Victor de Paris*, BV XXII, Brepols, Turnhout 2010, s. 83.

⁴⁰ Por. Bodemer B., *Rebelais and the Abbey of Saint – Victor Revisited*, [w:] IC, 47/1 (2012), s. 7.

⁴¹ Tamże.

do Boga⁴².

Jednym z podstawowych wymiarów wiktoryńskiej edukacji była niewątpliwie egzegeza biblijna, której kanonicy regularni poświęcili swoje naukowe poszukiwania. Zdaniem van Liere położenie ogromnego akcentu na studium biblijne było próbą rzucenia nowego światła na cały program edukacyjny szkoły przy opactwie św. Wiktora w kontekście dokonującej się reformy kanonicznej w XII wieku⁴³. Metoda egzegetyczna stosowana przez wiktorynów korzystała z narzędzi filozoficznych, m.in. z gramatyki i dialektyki, co wyraźnie widać w komentarzach biblijnych wychodzących z opactwa św. Wiktora. Wzajemne relacje między gramatyką i dialektyką w kontekście uprawianej egzegezy biblijnej stały się charakterystyczną cechą średniowiecznych teorii języka⁴⁴. Z egzegetycznych osiągnięć podparyskiej szkoły św. Wiktora wybrzmiewa tęsknota „za połączeniem starożytnego przekonania o egzystencjalnej wartości teologii, która zmienia życie, wprowadza w kontemplację [...] z wrażliwością ich czasów”, ponieważ widzi w narzędziach dialektyki i osiągnięciach nauk ślady Logosu i sposób współpracy człowieka z Bogiem w dziele stworzenia”⁴⁵.

Wiktoryni poprzez egzegezę biblijną starali się wypełnić lukę, jaka pojawiła się między nauką (*scientia*) a mądrością (*sapientia*). Uczynił to zwłaszcza Hugon, który ogromny nacisk kładł na wykładanie Pisma Świętego zgodnie z jego dosłownym znaczeniem, co stanowiło podstawę, natomiast mądrość odniósł do alegorycznego wyjaśniania Biblii, co z kolei uważał za nadbudowę wznoszonego przez edukację budynku duchowej mądrości⁴⁶. Innymi słowy, egzegeta wiktoryński to ktoś, kto schodzi do fundamentów domu, mając świadomość, że nie da się mieszkać na samym, choćby najsolidniejszym, fundamencie, ale potrzebne są również ściany i dach⁴⁷.

Wiktoryni, a w zwłaszcza Hugon, stali się inicjatorami odnowy chrześcijańskiej egzegezy biblijnej na Zachodzie, a odnowa ta zapoczątkowała szereg przemian w dziejach egzegezy⁴⁸. Niestety kolejne stulecia zarzuciły korzystanie z egzegetycznego dorobku

⁴² Podkreślić należy, że wiktoryni sprawowali duchową (religijną) opiekę nad rozwijającym się prężnie w XII wieku paryskim środowiskiem naukowym, m. in. głosząc kazania i słuchając spowiedzi, por. Derwich M., „Zapomniani” Wiktoryni, art. cyt., ss. 483-484.

⁴³ Van Liere F.A., *The School of St. Victor in Perspective*, art. cyt., s. 211.

⁴⁴ Por. Benjamins J., *Wiliam of Champeaux (c. 1070-1121), the Glosulae on Priscian and the Notae Dunelmenses*, [w:] *Historiographia Linguistica*, 2017, s. 312.

⁴⁵ Por. Roszak P., *Rola Pisma Świętego w średniowiecznej teologii*, [w:] TwP 12/2 (2018), s. 74.

⁴⁶ Van Liere F. A., *The School of St. Victor in Perspective*, art. cyt., s. 213.

⁴⁷ Egzegeza, poprzez podkreślenie sensu literalnego niejako chce iść dalej, pamiętając o bogactwie Słowa Bożego, które nie wyczerpuje się w jednej epoce i historycznych uwarunkowaniach, ze względu na olbrzymie potencjalności tego Słowa, por. Roszak P., *Rola Pisma Świętego w średniowiecznej teologii*, art. cyt., s. 75.

⁴⁸ Por. Dahan G., *L'influence des victorins dans l'exégèse de la Bible jusqu'à la fin du XIII siècle*, [w:] *L'école de saint Victor de Paris*, BV XXII, Brepols, Turnhout 2010, s. 153.

wiktorynów. Znakomicie wyraziła to B. Smalley, której badania położyły podwaliny pod współczesne studia nad średniowieczną egzegezą: „zobaczyliśmy, jak cała szkoła egzegezy popadła w tak głębokie zapomnienie, że jej następcy przypominają nam ludzi budujących na miejscu zasypanego miasta, nieświadomych cywilizacji leżącej pod ich stopami”⁴⁹.

Wilhelm z Champeaux znalazł również wspólną przestrzeń pomiędzy monastycznym Bernardem a scholastycznym Abelardem, która przez niektórych była uważana za niemożliwą⁵⁰. Konsekwentna postawa i osobisty przykład Wilhelma z Champeaux w połączeniu życia modlitewnego z zaawansowanymi studiami teoretycznymi nadały szkole przy opactwie św. Wiktora miano „szkoły myślowej”⁵¹. Wilhelm wraz z całą szkołą przy opactwie św. Wiktora pokazują wyraźną transformację, jaka dokonała się w edukacji w pierwszej połowie XII wieku. Akcent został położony głównie na osobę nauczyciela (mistrza), a nie na samo miejsce nauczania⁵². Poszczególni mistrzowie, począwszy od połowy XI wieku, zakładali własne szkoły (wspólnoty) i gromadzili wokół siebie uczniów, a ich sukces zależał przede wszystkim od erudycji i umiejętności nauczającego w nich mistrza⁵³. Nastąpiło również sukcesywne odchodzenie od szkół klasztornych i katedralnych na rzecz bezpośredniego studium pod okiem mistrza⁵⁴. Nauczanie studentów w szkole wiktorynów miało na celu nie tyle wykształcenie uczonych, a raczej miało przygotować uczniów do medytacji i kontemplacji mistycznej⁵⁵.

Smalley, mając świadomość ogromnego i zróżnicowanego dorobku wiktorynów, wskazuje na ich wspólne cechy: „subtelność połączona z jasnością, odważne badanie tajemnic ludzkiego bytu, duchowość, styl żywy, pomysłowy, czasem wymowny, nieporównanie bardziej atrakcyjny niż u późniejszych scholastyków”⁵⁶. Wilhelm zapewnił swoim słuchaczom wykształcenie nie tylko w zakresie logiki i teologii, ale również w moralności, do której

⁴⁹ Smalley B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, dz. cyt., s. 357.

⁵⁰ Rorem, powołując się na Smalley zaznacza, że kanonicy regularni św. Augustyna dali przykład bezkolizyjnego połączenia gruntownej nauki z wytrwałą modlitwą, co pozwoliło na obalenie panujących już wtedy opinii, że uczony tylko uczy się i naucza, a mnich tylko modli się i rozpacza, por. Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 6.

⁵¹ Por. Rorem P., tamże, s. 6.

⁵² Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 4.

⁵³ Por. Spade P.V., *Medieval Philosophy*, [w:] TSEoP, art. cyt., <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/medieval-philosophy/>, [dostęp: 26.10.2021].

⁵⁴ Edukacyjna dominacja Paryża w tamtym okresie wynikała nie tyle ze sławy jednej szkoły, ale z obecności wielu niezależnych mistrzów. W 1140 roku w samym Paryżu było od dwóch do trzech tysięcy studentów skupionych wokół około 150 mistrzów nauczających różnych dyscyplin, od gramatyki i logiki aż po filozofię i teologię, por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 5.

⁵⁵ Van Lieere F.A., *The School of St. Victor in Perspective*, art. cyt., s. 212.

⁵⁶ Smalley B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, dz. cyt., s. 85.

zmierzały studia z pozostałych dyscyplin⁵⁷. To wyartykułowanie wymiaru moralnego pozwoli w niniejszej dysertacji na dotarcie do cnoty i zaprezentowanie jej szerokiej specyfiki. Ponadto, szkoła przy opactwie św. Wiktora od samego początku kładła ogromny nacisk na wychowanie swoich uczniów, a jej celem była wewnętrzna formacja⁵⁸. Bogata formacja wiktoryńska, łącząca elementy biblijne, moralne, edukacyjne i pedagogiczne, może więc świadczyć o solidnej i dobrze przemyślanej koncepcji kształtowania umysłu i serca średniowiecznego człowieka.

Szkoła wiktorynów stała się również szkołą teoretycznego ujęcia życia duchowego poprzez syntezę rozważań nad naturą świata, człowieka i Boga oraz zapału, aby wszystkie moce intelektu i woli poświęcić na podążanie drogą ducha. W ten sposób wiktoryni rzucili wyzwanie rodzącej się scholastyce, które głosiło, że droga nauki nie jest sprzeczna z drogą ducha oraz że racjonalny namysł nad światem powinien nie tyle bać się mistyki, co szukać w niej oparcia i ostatecznego dopełnienia⁵⁹. Należy dodać, że w przypadku szkoły przy opactwie św. Wiktora, duchowość nie oznacza teorii religijnego przeżywania wiary, lecz przeciwstawienie się niezależnemu rozumowo uprawianiu wiedzy, jako zwrot ku kontemplacji i intuicji, uważanych za źródła poznawcze⁶⁰. Zdaniem J. Legowicza Hugon jest głównym reprezentantem instrumentalizmu filozoficzno-mistycznego wiktorynów, ponieważ, jego zdaniem, sztuki wyzwolone, dialektyka i filozofia przyrody powinny stać się narzędziami teologii⁶¹.

Filozoficzno-teologiczno-duchowa szkoła przy opactwie św. Wiktora zapoczątkowana przez Wilhelma z Champeaux miała znamienitych przedstawicieli, którzy na różne sposoby przyczynili się do jej rozkwitu i renomy. Spośród nich na pierwsze miejsce wysuwa się Hugon ze św. Wiktora. To dzięki niemu szkoła wiktorynów osiągnęła w XII wieku swój największy rozkwit i najprawdopodobniej przyczyniła się do wzrostu znaczenia Francji jako kraju nauki i inspiracji⁶². Ze względu na to, że Hugonowi poświęcony został w całości drugi rozdział niniejszej dysertacji, w tym miejscu skupimy się na przywołaniu i ogólnym zaprezentowaniu

⁵⁷ Por. Giraud C., *L' de Saint-Victor dans la première moitié du xiie siècle, entre école monastique et école cathédrale*, [w:] *L'école de saint Victor de Paris*, BV XXII, Brepols, Turnhout 2010, s. 105.

⁵⁸ Por. Giraud C., tamże, s. 103.

⁵⁹ Por. Tichy R., *Hugon ze św. Wiktora*, art. cyt., s. 277.

⁶⁰ Zdaniem J. Legowicza szkoła wiktorynów ze swoim nurtem mistycznym była reakcją na racjonalizm Abelarda oraz na założenia szkoły w Chartres. Charakteryzując mistykę wiktoryńską, określa ją mianem „dialektyki mistycznej”, por. Legowicz J., *Zarys historii filozofii: elementy doksografii*, Warszawa 1980, s. 198.

⁶¹ Sprowadzenie dyscyplin filozoficznych do teologii miało ułatwić jej mistyczny ogląd wszechrzeczy. Filozofia ma stanowić przygotowanie do poznania mistycznego, obejmującego trzy stopnie: myślenie (filozofia), rozmyślanie (dialektyka) i kontemplację (intuicyjny ogląd duchowy), dzielącą się na ogląd Boga w rzeczach i najwyższy ogląd Boga w samym sobie, por. J. Legowicz, tamże, s. 199.

⁶² Zarówno postawa Hugona, jak i wysoki poziom szkoły wiktorynów sprawiły, że J. d'Osnabruck napisał: „Włosi mają papieżstwo, Niemcy cesarstwo, a Francuzi mają naukę, por. C.P. McMahon, *Pedagogical Techniques: Augustine and Hugo of St. Victor*, [w:] HoEQ, 3/1 (1963), s. 31.

pozostałych, najbardziej znanych wiktorynów.

Ryszard ze św. Wiktora (zm. 1173), którego rok urodzenia nie jest znany, był najbardziej znanym spośród uczniów Hugona i jego następcą w kierowaniu szkołą wiktorynów⁶³. Wiernie kontynuował ideę łączenia wysokiej kultury teologicznej i logicznej z głęboką duchowością⁶⁴. Swieżawski, za Dantem, umieszcza go w raju pośród najwybitniejszych nauczycieli chrześcijaństwa⁶⁵. Jego traktaty mistyczne są pierwszym systematycznym wykładem poglądów naukowych w kontekście kontemplacji nadprzyrodzonej⁶⁶. Powielał Hugonową klasyfikację nauk, a dyscypliny teoretyczne (fizyka, matematyka, teologia) podporządkował zrozumieniu Pisma Świętego⁶⁷. Był wierny hermeneutyce Hugona, dlatego widział w sensie literalnym podstawę jego alegorycznego rozumienia⁶⁸. Kontynuując intelektualny program Hugona i stosując podobną metodę egzegetyczną, w 1159 roku został powołany na urząd zastępcy przeora (podprzeora) opactwa, a trzy lata później na przeora⁶⁹. Informacje o jego życiu i dziełach zebrał kronikarz wiktorynów Jan z Tuluzy, który przygotował i w 1650 roku wydał wszystkie pisma Ryszarda⁷⁰. Legowicz, w ramach dialektyki mistycznej, czyni go głównym reprezentantem tzw. instrumentalizmu mistyczno-intuitywnego, Ryszard próbował bowiem przysposobić dla teologii całą metodę filozoficznej argumentacji⁷¹.

⁶³ Pochodził ze Szkocji, skąd przybył do Francji i wstąpił do grona wiktorynów, por. Tichy R., *Ryszard ze św. Wiktora*, [w:] *Wszystko ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, M. Frankowska-Terlecka, Warszawa 2006, s. 317.

⁶⁴ Majeran R., *Szkoła w Opactwie św. Wiktora*, art. cyt., s. 334.

⁶⁵ „W ognistym wieńcu krążyli pospołu Izydor, Beda i ów Ryszard z nimi, który był więcej niż człkiem padółu. Ostatni z duchów jasnych tak szczytnymi zadumaniami miał zajętą głowę, że mu dłużyło się ulecieć z ziemi”, Swieżawski S., *Dzieje*, dz. cyt., s. 530.

⁶⁶ Ryszard przez św. Tomasza z Akwinu był uważany za autorytet w kwestiach mistycznych, dlatego w swojej *Sumie teologicznej* często się na niego powoływał. Ponadto wiadomo, że z jego mistyki korzystali m.in. św. Bonawentura, Mistrz Eckhart czy Tauler. Uważa się, że ze względu na subtelne opisy stanów mistycznych był człowiekiem, który osobiście doświadczał owych stanów, por. Kulesza E., *Kontemplacja mistyczna według Ryszarda ze św. Wiktora*, [w:] CT, 12/2-3 (1931), s. 237.

⁶⁷ Por. Majeran R., *Szkoła w Opactwie św. Wiktora*, art. cyt., s. 335.

⁶⁸ Warto dodać, że jednym z aspektów egzegezy Ryszarda (ale także Hugona) było położenie akcentu na naukę oryginalnego języka Pisma Świętego, czyli hebrajskiego. Język grecki był wówczas mniej eksponowany. Bardziej praktyczne było bowiem konsultowanie tekstu hebrajskiego w lokalnych synagogach, niż udawanie się na południe Włoch lub Grecji, aby szukać pomocy w rozumieniu tekstu greckiego, por. Van Liere F., *Following in the Footsteps of Hugh: Exegesis at Saint Victor, 1142-1242*, [w:] *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, H. Feiss, J. Mousseau (eds.), Boston 2017, ss. 235-236.

⁶⁹ Por. Slotemaker J.T., *Richard of St. Victor*, [w:] *EoMP, Philosophy between 500 and 1500*, H. Lagerlund (ed.), London-New York, s. 1135.

⁷⁰ Edycja Jana z Tuluzy była podstawą do przygotowania tomu 196 *Patrologia Latina* zawierającego dzieła Ryszarda. Główne jego dzieła to *De Trinitate*, *De gratia contemplationis* [...] sive *Beniamin major*, *De preparatione animi ad contemplationem* [...] sive *Beniamin minor*. Więcej szczegółowych informacji na temat życia i poglądów Ryszarda (tj. teoria bytu, dowody istnienia Boga, koncepcja osoby i władze duszy) można znaleźć u Pawlikowskiego, por. Pawlikowski T., *Ryszard ze św. Wiktora*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 8, Lublin 2007, ss. 880-883 oraz w opracowaniu Tichy R., *Ryszard ze św. Wiktora*, art. cyt., ss. 317-325.

⁷¹ Por. Legowicz J., *Zarys historii filozofii*, dz. cyt., s. 200.

Wymienić należy także Godfryda ze św. Wiktora (zm. 1194), który po Ryszardzie dokonał syntezy nauki z teologią i mistyką oraz omawiał zagadnienia fizyczne, antropologiczne oraz teologiczne⁷². Jest autorem *Fonsphilosophiae*, w którym dokonuje klasyfikacji nauk oraz zestawienia źródeł filozofii starożytnej. W swoich pracach łączy idee ze szkoły w Chartres z dialektyką Arystotelesa⁷³.

Mniej znany, lecz również godny przywołania, jest Walter ze św. Wiktora, który z kolei sprzeciwiał się łączeniu kultury humanistycznej i racjonalistycznej z teologią oraz duchowością⁷⁴.

Nie sposób pominąć Acharda ze św. Wiktora (zm. 1171), urodzonego w Anglii i studiującego w Paryżu w latach czterdziestych XII wieku. Sprawował funkcję opata u św. Wiktora (od 1155), a następnie został biskupem w Avranches (1161). Jest autorem wielu kazań, listów i traktatów teologicznych⁷⁵. W duchu Augustyńskim walczył z nominalizmem i stał na straży realizmu pojęciowego⁷⁶.

Najwybitniejszym przedstawicielem tradycji mistycznej wiktorynów w następnym stuleciu był Tomasz Gallus⁷⁷. Mimo że większość życia spędził w Vercelli (jako przeor, a następnie opat), nazywany jest Tomaszem ze św. Wiktora, przez jakiś czas bowiem przebywał w opactwie św. Wiktora⁷⁸. Jest określany jako „ostatni z wielkich średniowiecznych wiktorynów”, a jego intelektualny wkład w ich dorobek polegał na dokonaniu syntezy myśli św. Augustyna z myślą Pseudo Dionizego⁷⁹, którego dzieła streścił i skomentował.

O życiu innego, ważnego wiktoryna, Andrzeja (zm. 1173), wiemy zdecydowanie więcej niż o życiu Hugona i Ryszarda⁸⁰. W kronice wiktoryńskiej, sporządzonej po 1190 roku, mistrz Andrzej, jako uczeń Gilduina, wymieniany jest jako ten, który piastował wysokie stanowisko (opata) poza opactwem paryskim, mianowicie w opactwie Wigmore⁸¹. Jednak ze względu na

⁷² Jego postawę intelektualną określano humanizmem chrześcijańskim, por. Majeran R., *Szkola w Opactwie św. Wiktora*, art. cyt., s. 338.

⁷³ Por. Swieżawski S., *Dzieje*, dz. cyt., s. 532.

⁷⁴ Majeran R., *Szkola w Opactwie św. Wiktora*, art. cyt., s. 338.

⁷⁵ Achard nie jest tak znany jak Ryszard, chociaż jego intelektualny wkład w wiktoryński dorobek jest nietuzinkowy. Jego najważniejsze dzieło *De Trinitate* jest poświęcone Trójcy Świętej, por. Albertson D., *Achard of St. Victor (d. 1171) and the Eclipse of the Arithmetic Model of the Trinity*, [w:] Tr, 67 (2012), New York, ss. 128-129.

⁷⁶ Por. Swieżawski S., *Dzieje*, dz. cyt., s. 532.

⁷⁷ Majeran R., *Szkola w Opactwie św. Wiktora*, art. cyt., s. 339.

⁷⁸ Miejsce i data urodzenia Tomasza nie są znane, zmarł w Vercelli w 1246 roku. Jest autorem wielu komentarzy do Pisma Świętego oraz komentarzy do Pseudo Dionizego. Szczegółowe informacje na temat jego życia i dzieł prezentuje W. Szymona, *Tomasz Gallus*, [w:] PEF, t. 9, dz. cyt., ss. 485-487.

⁷⁹ Por. Coolman, B.T., *The Victorines*, [w:] *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, J.A. Lamm (ed.), Blackwell 2013, ss. 259-260.

⁸⁰ Por. Smalley B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, dz. cyt., s. 112.

⁸¹ Por. Tamże.

to, że Andrzej większość czasu spędził poza opactwem św. Wiktora, ograniczymy się wyłącznie do powyższego, krótkiego wspomnienia jego osoby.

Przywołana lista osób naturalnie nie wyczerpuje pełnego, personalnego potencjału wiktorynów, jednak rzuca światło na szerokie spektrum ich badań i zainteresowań. Z racji tego, że wszyscy należeli do kanoników regularnych św. Augustyna, w dalszej części zaprezentujemy źródło ich duchowej i naukowej działalności, którego początek związany jest bezsprzecznie z doktryną św. Augustyna.

1.2. Formacja religijno-intelektualna: inspiracje augustyńskie

Św. Augustyn (354-430) jest jednym z wielkich Ojców Kościoła zachodniego, dlatego chronologicznie zaliczany jest do okresu starożytności chrześcijańskiej. Trudno znaleźć innego myśliciela, którego wpływ na średniowiecze byłby większy⁸².

Kultura średniowiecznej filozofii, pozostająca pod wpływem myśli św. Augustyna, opierała się na jego idei sformułowanej jednak przez Anzelma z Canterbury *fides querens intellectum*. Dla myślicieli wieków średnich „wiera nadprzyrodzona prowadziła filozofię, jako swoją służebnicę, ukazując jej nowe perspektywy i odsyłając do tego, co rzeczywiście istotne”⁸³. Według niektórych, historia myśli i duchowości zachodniej w wiekach średnich i później, to nic innego, jak „seria przypisów do Augustyna”⁸⁴. Augustyńskie dziedzictwo w wymiarze teologicznym, biblijnym i filozoficznym spotkało się z recepcją zachodniego, średniowiecznego chrześcijaństwa, gdzie Augustyn był na nowo czytany, studiowany i przekazywany⁸⁵. Ten wpływ widać wyraźnie u wiktorynów, ponieważ zarówno religijno-intelektualna formacja studentów w szkole przy opactwie św. Wiktora, jak i cała reguła określająca życie codzienne kanoników regularnych, miały swoje zasadnicze źródło w myśli św. Augustyna. Wśród dwunastowiecznych myślicieli, którzy obficie czerpali z Augustyńskich inspiracji, zdecydowanie wyróżnia się Hugon ze św. Wiktora. Chyba najlepiej wyraził to Thomas de Cantimpre, gdy nadał Wiktorynowi przydomek „drugiego Augustyna”⁸⁶. Myśl Hugona jest bowiem tak mocno nasączona doktryną Augustyna, że nie tylko przytacza jego

⁸² Por. Kijewska A., *Augustyńskie dziedzictwo*, [w:] *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, też, Kraków 2012, s. 17.

⁸³ Filozofia dostarczała teologii niezbędnych narzędzi do opisywania tajemnic wiary, a także pomagała bronić jej fundamentów przez zarzutami ze strony niewierzących, por. Chmiel B., *Rozum w filozofii średniowiecznej*, [w:] KiW, 3(7)/2013, ss. 132-133.

⁸⁴ Harkins przytacza tu słowa Jaroslava Pelikana, por. Harkins F.T., *Secundus Augustinus: Hugh of St. Victor on Liberal Arts Study and Salvation*, [w:] AS, 37/2 (2006), s. 219.

⁸⁵ Por. Martin T.F., *Our Restless Heart. The Augustinian Tradition*, New York 2003, s. 74.

⁸⁶ Por. Baron R., *Rapports entre saint Augustin et Hugues de Saint-Victor. Trois opuscules de Hugues de Saint-Victor*, [w:] REAeP, 5/(4)/1959, s. 391.

słowa, ale nierzadko wręcz go kopiuje i naśladuje jego styl⁸⁷. Istnieją tylko nieliczne fragmenty, w których Wiktoryn modyfikuje myśl św. Augustyna, a nawet z nią polemizuje. Dla Hugona św. Augustyn jest nie tylko nauczycielem życia duchowego, ale również nauczycielem myśli, dlatego postrzegał go jako *Augustinus magister*⁸⁸.

Hugon ze św. Wiktora, kładąc nacisk na czytanie i interpretowanie Pisma Świętego przy pomocy sztuk wyzwolonych, dążył do ukończenia rozpoczętego przez św. Augustyna w *De doctrina christiana*, projektu chrześcijańskiej edukacji⁸⁹. Zasadniczym celem tego przedsięwzięcia było odnowienie w człowieku obrazu Boga, który przez grzech został mocno zatarty. Hugon zwracał uwagę na porządek w procesie edukacji. Podkreślał wagę czytania (*lectio*), które stanowiło fundament dla późniejszego działania (*operatio*), dlatego uczniowie w szkole wiktorynów od etapu czytania przechodzili do etapu cnotliwego życia, postępując według tego, co przeczytali⁹⁰. Odnowa chrześcijańska w XII wieku, w szerokim rozumieniu, była głośnym wołaniem o powrót do życia apostołskiego (*vita apostolica*), stopniowo zaczęto bowiem odchodzić od pierwotnych ideałów na rzecz gromadzenia bogactw i zdobywania władzy politycznej⁹¹.

Biblijne, egzegetyczne nachylenie wiktorynów wzięło swój początek od św. Augustyna, który niedługo po swoim nawróceniu zaczął pisać komentarze do Pisma Świętego⁹². Jego dzieło *De Genesi contra Manichaeos* (388-390), będące próbą odparcia ataków manichejskich na dzieło stworzenia, przestrzegało przed nadmiernym entuzjazmem dla sensu alegorycznego, a podkreślało wagę literalnego sensu biblijnego⁹³. Ta idea stała się ważnym elementem w egzegezie biblijnej Hugona. Wiktoryński mistrz, podobnie jak Augustyn, odznaczał się ogromnym podziwem i żarliwą miłością do Pisma Świętego, które uważał za „arkę skarbów i ocean nieogarnionych głębin”⁹⁴.

Warto pochylić się nad dziełami, które stanowią cenne źródło wiedzy na temat religijnej, etycznej i intelektualnej formacji w szkole przy opactwie św. Wiktora. Powstały one głównie na bazie tekstów biblijnych oraz zasad sformułowanych przez św. Augustyna. Pierwszym z nich jest dzieło *Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, które stanowi źródło wiktoryńskiej

⁸⁷ Por. Tamże, s. 391.

⁸⁸ Por. Tamże, s. 392.

⁸⁹ Por. Harkins F.T., *Secundus Augustinus*, art. cyt, s. 220.

⁹⁰ Por. Harkins F.T., *Lectio exhortatio debet esse. Reading as a Way of Life at the Twelfth Century Abbey of St. Victor*, [w:] *From Knowledge to Beatitude. St. Victor, Twelfth Century Scholars and Beyond*, E. A. Matter, L. Smith (eds.), Notre Dame, Indiana 2013, s. 110.

⁹¹ Nastąpił wyraźny powrót do tradycji patrystycznej, którą postrzegano jako ucieleśnienie starożytnych dróg wiary i świętości, por. Martin T.F., *Our Restless Heart*, dz. cyt., s. 75.

⁹² Por. Williams T., *Biblical Interpretation*, w: TCCtA, E. Stump, N. Kretzmann (eds.), Cambridge 2001, s. 59.

⁹³ Por. Tamże, s. 59.

⁹⁴ Por. Baron R., *Rapports entre saint Augustin et Hugues de Saint-Victor*, dz. cyt., s. 394.

myśli humanistycznej i etycznej. Jest to zbiór podstawowych norm codziennego postępowania, które obowiązywały w opactwie⁹⁵. Traktat ten zawierał szczegółowe warunki, jakie należało spełnić, aby wstąpić do szkoły przy opactwie. Ponadto określał relacje między uczniem a mistrzem oraz wskazywał zasady obowiązujące w opactwie⁹⁶.

Dziełem, które stanowi potwierdzenie Augustyńskiego porządku panującego w szkole wiktorynów, jest *Expositio in regulam S. Augustini*⁹⁷. Mimo że w edycji tekstów Migne'a praca ta błędnie przypisywana jest Hugonowi, zawiera w sobie podstawowe rysy wspólnotowego życia z uwzględnieniem troski o pielęgnowanie najważniejszych cnót oraz studium Pisma Świętego, będącego źródłem fundamentalnych zasad przestrzeganych przez podparyskich kanoników regularnych. Warto więc wyłować z niego fragmenty istotne dla formacji wiktoryńskiej.

W pierwszej kolejności autor podkreśla znaczenie jedności i zgody wśród braci, prawdziwa zgoda wynika bowiem ze wspólnego życia w Bogu. Zauważa on, że celem wspólnego ich zamieszkania jest wypracowanie jednego serca i jednej duszy w służbie Bogu. Akcentuje nie tyle cielesną (fizyczną), co duchową wspólnotę, ponieważ Bóg ma upodobanie raczej w jedności serc, aniżeli we wspólnym miejscu zamieszkania. Wiele osób żyjących pod jednym dachem to różne sposoby zachowania, obyczaje, serca i dusze. Różnice te powinny jednak znaleźć wspólną przestrzeń w jedności ducha i woli, a wyrażać się w miłości oraz służbie względem Boga i bliźniego. Z tego powodu konieczna jest cnota zgody⁹⁸.

Nieco dalej podkreśla wspólnotę dóbr, co zdaje się dobrze korespondować z przedstawioną wcześniej jednością i zgodą pomiędzy sobą. Zachęca, by nie nazywać rzeczy (tj.

⁹⁵Autorem dzieła jest uczeń Wilhelma i pierwszy opat opactwa św. Wiktora, Gilduin. Traktat napisany został ok.1116 roku, por. Jaeger C.S., *The Envy of Angels*, dz. cyt., s. 248.

⁹⁶ Więcej szczegółów na temat norm przestrzeganych w szkole przy opactwie św. Wiktora można odnaleźć w opracowaniu Jaegera, które stanowi przybliżenie *Liber ordinis Sancti Victoris*, Tamże, ss. 248-254.

⁹⁷ Dzieło to w edycji Migne'a przynależy do Hugona (PL 176, 881A – 924D). Jednakże w świetle późniejszych badań stwierdzono, że jego autorem nie był Hugon. Niemniej jest ono źródłem wiedzy i zachętą do tego, być żyć według reguły św. Augustyna, co widać na przykładzie wspólnoty wiktorynów, por. Martin T.F., *Our Restless Heart*, dz. cyt., s. 82.

⁹⁸ „Primo nobis admonitio fit de unitate et concordia; et tali concordia quae in Deo fit [...] Hoc est propter quod in unum sumus congregati, scilicet ut in servitio divino unum spiritum et unam animam omnes hain domo, et sit nobis anima una et cor unum in Deo. Oportet enim si in unum congregati sumus corporaliter, ut simul habitemus et spiritualiter. Non enim prodest si nos continet una domus, et separat diversa voluntas. Plus enim attendit Deus unitatem animi quam loci. Ecce in una domo sumus plures homines, diversi mores, diversa corda, diversae animae. Haec omnia debet coniungere in unum una intentio et unus amor in Deum. Debemus ergo in hoc esse unius animi et unius voluntatis, ut serviamus Deo et diligamus Deum ex toto corde et ex tota anima, et proximum sicut nos. Necessaria itaque est nobis virtus concordiae”, Hugon ze św. Wiktora, *Expositio in regulam S. Augustini*, PL 176, 882A – 882B.

peleryna, tunika, dom, itd.) „swoimi”, ale „naszymi”, gdyż wszystko stanowi dobro wspólne⁹⁹. W ten sposób wzywano braci do wyzbycia się własności prywatnej, co nie zawsze przychodziło im z łatwością.

W innym miejscu autor skupia się na cnocie pokory, która powinna być nieodzowną cechą każdego wiktoryna. Przestrzega tym samym przed pychą, którą symbolizuje wysoko uniesiona głowa. Ponadto podkreśla, że pycha może sprawić, że święte miejsce (np. klasztor), habit czy uczynki staną się bezużyteczne¹⁰⁰.

Autor dzieła porównuje ze sobą duszę i ciało oraz wskazuje na pokarm, którym się żywią. Podkreśla, że duchowy pokarm dla duszy powinien zachwycać nas bardziej niż pokarm cielesny. Pokarm duchowy to Pismo Święte, dzięki któremu możemy pokrzepiać swoje serca i umacniać się w obliczu pokus szatańskich i niebezpieczeństw świata. Każdy bowiem, kto nosi w swoim sercu Słowo Boże, posiada życiodajny pokarm, który chroni go przed grzechem¹⁰¹. Słowo Boże, którym karmi nas Bóg dociera do nas wewnętrznie (przez natchnienie) i zewnętrznie (przez przepowiadanie)¹⁰². Przez natchnienie Stwórcy przemawia do nas również dwojako, mianowicie, przez naturę, gdy napędza człowieka poznaniem tego, co dobre, oraz przez łaskę, gdy wzbudza w człowieku miłość do tego, co dobre¹⁰³.

W dziele artykułuje się Augustyńskie rozumienie cnoty miłości, która musi dominować we wszystkim, co czynimy, gdyż miłość jest korzeniem wszelkiego dobra i matką cnót¹⁰⁴. Augustyński akcent w szkole wiktorynów miał podwójny charakter. Z jednej strony treść reformy kapłańskiej i zakonnej wynikała ściśle z reguły św. Augustyna i wyrażała się głównie w życiu wspólnotowym, wyrzeczeniu się własności prywatnej, w pilnym studium Pisma Świętego, świętości serca oraz naciskiem na kontemplację. Można by go nazwać akcentem religijnym. Z drugiej strony akcent Augustyński przybrał postać intelektualną, stanowił bowiem żyzne środowisko dla zgłębiania teologicznych, egzegetycznych i filozoficznych pytań i idei tamtych czasów¹⁰⁵.

Ważnym źródłem mówiącym o codziennym życiu uczniów w opactwie św. Wiktora,

⁹⁹ „Et non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia. Non enim debemus aliquid habere proprium, aut quidquam dicere meum, sed nostrum, ut dicatur nostra cappa, nostra tunica, nostra domus, et in caeteris similiter. Omnia enim in communi debemus habere, et omnia communi nomine appellare”, tamże, PL 176, 884B.

¹⁰⁰ „Cervicem erigere signum superbiae est [...] Et si sanctus sit locus, si sanctus sit habitus, si sancta opera videantur, totum ex vitio superbiae inutile habebitur. Superbia enim casum habet”, tamże, PL 176, 887C - 887D.

¹⁰¹ Por. Martin T.F., *Our Restless Heart*, dz. cyt., ss. 86-87.

¹⁰² Por. Buraczewski M., Libowski Ł., Wilk P., *Hugona ze św. Wiktora traktat De Verbo Dei. Przekład*, [w:] STHŚO, 40/1 (2020), s. 276.

¹⁰³ Por. Tamże.

¹⁰⁴ „In cunctis ergo quae agimus necesse est ut semper emineat charitas, quia ipsa est mater virtutum, ipsa est radix omnium bonorum”, Hugon ze św. Wiktora, *Expositio in regulam S. Augustini*, PL 176, 906D.

¹⁰⁵ Por. Martin T.F., *Our Restless Heart*, dz. cyt., s. 77.

którego celem było osiągnięcie cnotliwego życia, jest Hugonowe *De institutione novitiorum*. Warto więc przywołać istotne wymiary formacji wiktorynów, sięgając do wyżej wspomnianego dzieła.

Tytuł prologu dzieła wskazuje na trzy podstawowe elementy formacji wiktoryńskiej, które prowadzą do szczęśliwości, mianowicie: wiedzę, dyscyplinę (rygor) oraz dobroć¹⁰⁶. Wiktoryn wskazuje w ten sposób, że integralne uformowanie młodych uczniów musi objąć trzy najważniejsze wymiary: intelektualny (*scientia*), religijny (*disciplina*) oraz moralny (*bonitas*). Ważne jest, aby żaden z tych wymiarów nie został zaniedbany. Już w pierwszych zdaniach Hugon koncentruje się na cnotcie i sposobie jej osiągnięcia. Jego zdaniem, do szczęśliwości nie można dotrzeć inaczej, jak tylko przez cnotę. Tę zaś można zdobyć dzięki dyscyplinie wolnej od niedbalstwa. Dopiero „stosowanie rygoru prowadzi duszę do cnoty, a cnota wiedzie ku szczęśliwości”¹⁰⁷. Hugon kreśli w ten sposób drogę, która prowadzi do Boga: przez wiedzę idzie się do dyscypliny, przez dyscyplinę idzie się do dobroci, a przez dobroć idzie się do szczęśliwości¹⁰⁸.

Wiktoryn w siódmym rozdziale *De institutione* zwraca uwagę na rolę Pisma Świętego w przestrzeganiu dyscypliny. Zaznacza, że wskazówki ku osiągnięciu cnoty zapisane są na kartach Biblii, dlatego należy wzbudzić w sobie pragnienie bycia przez nie kształtowanym¹⁰⁹. W tym samym rozdziale Hugon wskazuje, że Biblia objawia, jak należy miłować Boga oraz jak ustrzec się przed zasadzkami nieprzyjaciela¹¹⁰. Definiując dyscyplinę, jako sposób dobrego i szlachetnego (uczciwego), życia wskazuje na jej podwójny charakter. Podkreśla bowiem, że nie wystarczy jedynie nie czynić zła, lecz należy jawić się nienagannym w rzeczach dobrych¹¹¹. Rorem, charakteryzując *De institutione*, zauważa, że wspólnota przy opactwie św. Wiktora łączyła czas na modlitwę, jak bywało to w tradycyjnych wspólnotach monastycznych, z czasem na zaawansowane studia, podobnie jak w innych szkołach tego twórczego okresu. Wiedza i modlitwa były ważne, a chrześcijańska formacja wiktorynów dokonywała się na pełną skalę,

¹⁰⁶ „De tribus ad beatitudinem perducentibus, quae sunt scientia, disciplina, bonitas”, Hugon ze św. Wiktora, *Prologus, De institutione novitiorum*, PL 176, 925A.

¹⁰⁷ „Ad beatitudinem autem nemo venire potest nisi per virtutem, et virtus non alio modo veraciter apprehenditur, nisi disciplina virtutis non negligenter custodiatur. Usus enim disciplinae ad virtutem animum dirigit, virtus autem ad beatitudinem perducit”, Tamże, PL 176, 925B.

¹⁰⁸ „Via ad ipsum sunt scientia, disciplina, bonitas; per scientiam itur ad disciplinam, per disciplinam itur ad bonitatem, per bonitatem itur ad beatitudinem”, Tamże, PL 176, 925B.

¹⁰⁹ „Vos autem fratres, qui scholam disciplinae iam intrastis, in lectione divina prius debetis quaerere quod mores vestros ad virtutem instruat, quam quod sensum acuat ad subtilitatem, magisque velle informari praeceptis Scripturarum”, Tamże, PL 176, 934A.

¹¹⁰ „Cum igitur divinas Scripturas legitis, solerter perpendite quid ibi dictum sit ad excitandum in nobis amorem Dei, [...], quid ad cavendas insidias inimici”, Tamże, PL 176, 925B.

¹¹¹ „Disciplina est conversatio bona et honesta, cui parum est mala non facere, sed studet etiam in his quae bene agit per cuncta irreprehensibilis apparere”, Tamże, PL 176, 935A.

wpływając na zachowania uczniów w życiu codziennym, w ich gestach i postawach¹¹². *De institutione novitiorum* zawiera wiele innych, szczegółowych wskazówek dla nowicjuszy wiktoryńskiego opactwa, jednak ze względu na temat pracy, autor ograniczył się tylko do kilku wybranych fragmentów, traktujących o roli Pisma Świętego oraz dyscypliny w formacji mnichów.

Właściwie trudno sobie w pełni wyobrazić, jak wielki wpływ św. Augustyn wywarł na wieki średnie. Robert Crouse, kanadyjski filozof religii napisał, że „w intelektualnym i duchowym życiu średniowiecznej Europy wpływ Augustyna był wszechobecny”¹¹³. Uczciwie trzeba jednak przyznać, że doktryna św. Augustyna, zwłaszcza w kręgach wiktoryńskich, była ciągle reinterpretowana, modyfikowana i wzbogacana przez uczonych, którzy jednocześnie czerpali z wielu innych źródeł¹¹⁴. Dlatego średniowieczny augustynizm nie jest jakimś monolitem, ale złożoną, bogatą i ciągle rozwijającą się doktryną¹¹⁵. Wiktoryni intensywnie analizowali naukę św. Augustyna, wprowadzali ją w nowe, dwunastowieczne konteksty, a także włączali jego myśl w bieżące problemy¹¹⁶. Św. Augustyn inspiruje Hugona poprzez swoją podwójną, tj. statyczną i dynamiczną, koncepcję filozofii: z jednej strony zachęca bowiem do kontemplacji prawdy, w której jest wszystko, co jest, oraz z drugiej strony skłania do gorętszego pragnienia i żarliwego poszukiwania prawdy, którą odnajduje się tylko po to, aby szukać jej dalej¹¹⁷. Kontynuując tę myśl, Baron zauważa, że pomimo faktu, iż myśl Hugona nie posiada tej samej filozoficznej wagi, co myśl św. Augustyna, to jednak i ona ukazuje z humanistyczną troską wielkość mądrości człowieka, mającą swoje źródło w mądrości Bożej¹¹⁸.

Wyraźne podobieństwo między Hugonem i św. Augustynem widać także w trzech dziełach Wiktoryna, w których obecny jest nurt Augustyński, tj. *De meditatione*, *De Verbo Incarnato (Dei)*, oraz *De substantia dilectionis*¹¹⁹. Medytacja, Słowo Boże i Miłość to zainteresowania św. Augustyna, wiernie zachowane przez Hugona. Relacje między nimi są bliskie, medytacja bowiem, która jest istotna dla życia chrześcijańskiego, musi mieć za swój zasadniczy przedmiot Słowo Boże, a Słowo Boże za swój zasadniczy temat ma miłość. Lektura i analiza tych dzieł ujawnia bogate brzmienie Hugonowe, w którym ujawnia się echo

¹¹²Por. Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 46.

¹¹³ Cyt. za: Martin T.F., *Our Restless heart*, dz. cyt., s. 91.

¹¹⁴ Hugon, oprócz św. Augustyna, asymilował myśli innych autorów, tj. św. Hieronima, św. Grzegorza Wielkiego, Jana Kasjana, Orygenes, św. Ambrożego, Kasjodora, św. Izydora oraz św. Bedy Czcigodnego, por. Cieslik S., *Hugues de Saint Victor et la philosophie du XIIe siècle*, 2013, <http://www.jbnoe.fr/Hugues-de-Saint-Victor-et-la>, [dostęp: 12.02.2021].

¹¹⁵ Por. Martin T.F., *Our Restless Heart*, dz. cyt., ss. 91-92.

¹¹⁶ Por. Tamże, s. 92.

¹¹⁷ Por. Baron R., *Rapports entre saint Augustin et Hugues de Saint-Victor*, dz. cyt., s. 396.

¹¹⁸ Por. Tamże.

¹¹⁹ Por. Tamże, s. 399.

*Augustinus magister*¹²⁰.

Szkoła przy opactwie św. Wiktora odznaczała się więc intelektualną i duchową kreatywnością, czerpiąc wzorce od swojego mistrza, św. Augustyna, potrafiła nie tylko przywołać i kontynuować jego doktrynę, ale również przystosować ją do ówczesnych, dwunastowiecznych realiów. Życie i dzieło jej najbardziej znanego ucznia, Hugona ze św. Wiktora, będą treścią kolejnego rozdziału pracy.

¹²⁰ Por. Tamże.

2. Życie i dzieło Hugona ze św. Wiktora

Hugon ze św. Wiktora urodzony (najprawdopodobniej) w 1096 roku w Hartingham w Harcu¹, mając niespełna 45 lat, a zatem będąc w pełni życiowej aktywności duszpastersko-intelektualnej, 11 lutego 1141 roku umiera. Jednakże jego krótki żywot zaowocował bogatą spuścizną filozoficzno-egzegetyczną, z domieszką średniowiecznej duchowości i osobliwej pedagogii. W związku z tak szerokim i bogatym wachlarzem działalności i zainteresowań, a także w celu pełnego zrozumienia i wyeksplikowania jego myśli, życie i twórczość tego nieprzeciętnego wiktoryna zostaną scharakteryzowane w sposób możliwie wyczerpujący.

2.1. Okres saksoński i związane z nim kontrowersje

Analizując wczesne życie Hugona, natrafiamy na wiele komplikacji związanych z ustaleniem jego miejsca urodzenia. Zdecydowana większość badaczy stoi na stanowisku, że Hugon pochodził z Saksonii, choć w niektórych opracowaniach pojawiają się także wątki określające „nie-saksońskie” pochodzenie Wiktoryna. Warto więc wyeksponować te różne, odmienne tradycje biograficzne i rzetelnie się z nimi skonfrontować.

Na początku należy wyjaśnić samą przyczynę owych nieporozumień związanych z pochodzeniem Hugona. Nie ulega bowiem żadnej wątpliwości, że Francja ze słynnym opactwem św. Wiktora pod Paryżem, w której spędził większość swego życia, nie była jego prawdziwą ojczyzną. On sam potwierdza to w swoim dziele *Eruditio didascalica* (najczęściej funkcjonującym jako *Didascalicon*), mówiąc: „sam od dziecka jestem wygnańcem i wiem, z jakim smutkiem umysł opuszcza niekiedy skrawek ziemi, na którym stoi uboga chata i z jaką później swobodą lekceważy progi z marmuru i kasetonowe stropy”². W tym samym rozdziale zamieszcza ciekawe zdanie, że „dla tych, co oddają się filozofii, cały świat jest wygnaniem”³. Ta myśl stanowi jasną afirmację dla filozoficznego profilu Hugona, który podobnie jak wielu innych myślicieli średniowiecza, był traktowany często bardziej jako teolog i mistyk, aniżeli filozof. Tymczasem Wiktoryn wyraźnie odróżnia filozofię od teologii i dostrzega rzeczywistość, choć drugorzędną rolę rozumu działającego bez specjalnych wskazówek wiary w próbie

¹ Kwestia miejsca urodzenia Hugona jest przedmiotem wielu dyskusji, co zostanie w niniejszym paragrafie szczegółowo przedstawione, por. Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2012, s. 520.

² „Ego a puero exsulavi et scio, quo maerore animus artum aliquando pauperis tugurii fundum deserat, qua libertate postea marmoreos lares et tecta laqueata despiciat”, *Hugon ze św. Wiktora, Didascalicon, czyli co i jak czytać*, przekł. P. Pludra-Żuk, Warszawa 2017, ss. 156-157.

³ „Omnis mundus philosophantibus exsilium est”, tamże, ss. 156-157.

uchwycenia dzieł stworzenia, co pozwala swobodnie traktować go jako wytrawnego filozofa⁴. Ponadto, w omawianym kontekście, Hugon akcentuje, że człowiek w pełni może się rozwinąć tylko wówczas, gdy otworzy się na szerszy świat, który wykracza poza ojczyznę: „człowiek, dopóki darzy przywiązaniem ojczyznę, jest słaby. Nabiera siły wówczas, gdy za ojczyznę ma całą ziemię”⁵. Według Hugona, osoba myśląca musi nauczyć się porzucać nostalgiczne przywiązanie do jednego miejsca⁶. Przytoczone powyżej słowa jednoznacznie świadczą o tym, że Hugon przybył do opactwa św. Wiktora jako cudzoziemiec.

G.L. Scheper zauważa, że ostatnie 20 lat życia Hugona ze św. Wiktora są dobrze udokumentowane, co wydaje się stanowczo potwierdzać jego istotną rolę, jako wybitnego uczonego na terenie opactwa św. Wiktora pod Paryżem⁷. Jednakże wiele kontrowersji rodzą detale dotyczące jego wczesnego życia⁸. Większość dwunastowiecznych tekstów wskazuje na saksońskie korzenie Hugona, pochodzącego z rodu hrabiów Blankenburg⁹, podczas gdy inne źródła sugerują jego flamandzkie pochodzenie. Również uczeni w czasach nowożytnych (od XVII wieku) w tej kwestii pozostają bardzo podzieleni¹⁰. Polski historyk i mediewista, J. Soszyński, autor wstępu do polskiego przekładu *Didascaliconu*, zaznacza, że źródła na temat pochodzenia i wczesnego życia Hugona są nieliczne i niepewne oraz zwraca uwagę na fakt, że osoba Hugona w czasach nowożytnych stała się przedmiotem wielu sporów między historykami. Podkreśla, że spory te były często powodowane sentymentami patriotycznymi, co niestety skutkowało tendencyjnym podejściem do posiadanych materiałów¹¹. W związku z tym, przeglądając literaturę poświęconą życiu Hugona ze św. Wiktora, spotyka się najczęściej dwie lub trzy hipotezy dotyczące jego pochodzenia.

P.M. Wheeler zauważa, że generalnie można mówić o trzech istotnych teoriach w kwestii miejsca urodzenia słynnego wiktoryna: Saksonia, Flandria oraz Lotaryngia. W jego

⁴ Por. Gorman M., *Hugh of St. Victor*, [w:] *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Jorge J.E. Gracia, Timothy N. Noone (eds.), United Kingdom 2002, s. 320.

⁵ „Delicatus ille est adhuc cui patria dulcis est. Fortis autem iam cui omne solum patria est, perfectus vero cui mundus totus exsilium est”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli *co i jak czytać*, dz. cyt. ss. 156-157.

⁶ Scheper G.L., *Hugh of Saint Victor*, [w:] *JTEoCL*, G.T. Kurian (ed.), vol. 2: *Biographies H-Z*, Lanham-Toronto-Plymouth 2010, s. 375.

⁷ Tamże.

⁸ Dowodem na niespójne i zróżnicowane informacje biograficzne na temat Hugona jest chociażby brak konkretnej daty jego urodzenia. Scheper wyraża się w tej kwestii bardzo ogólnie i wskazuje, że Hugon urodził się „pod koniec XI wieku”, por. tamże.

⁹ O ile niektórzy badacze wyrażają wątpliwość co do związku Hugona z rodem Blankenburgów, o tyle nie mają żadnych wątpliwości co do jego niemieckiej narodowości. Idąc za teorią Dempfa, uważa się, że jest on z całą pewnością rodakiem Hildegardy i Mikołaja z Kuzy, por. F.E. Croydon, *Notes on the Life of Hugh of St. Victor*, [w:] *TJoTS*, 40/159 (1939), Oxford, s. 232.

¹⁰ Por. Scheper G.L., *Hugh of Saint Victor*, art. cyt., s. 375.

¹¹ Por. Soszyński J., *Wstęp*, *Hugon ze św. Wiktora, Didascalicon, czyli co i jak czytać*, przekł. P. Pludra-Żuk, Warszawa 2017, s. 18.

opinii każda z tych teorii posiada entuzjastycznych zwolenników¹². Podobne stanowisko reprezentuje S. Janeczek, wskazując jednocześnie, że najprawdopodobniej Hugon pochodził z rodu grafów z Saksonii¹³. Warto zatem przyjrzeć się im nieco bliżej i wskazać na najważniejszych reprezentantów poszczególnych tradycji.

1. Jako pierwszy o hipotezie saksońskiej wspomina trzynastowieczny cysterski kronikarz wypraw krzyżowych Alberik z Trois Fontaines (zm. ok. 1252) w swoim dziele *Chronica*. Chociaż ta opinia pojawia się także wśród innych wczesnych pisarzy, to jednak nie była znana przed wiekiem XIII. Autor stoi na stanowisku, że Hugon osobiście akcentował swoje saksońskie korzenie, co znalazło potwierdzenie na epitafium w miejscu jego pochówku: „Hugo sub hoc saxo iacuit vir origine Saxo”¹⁴. Gdy osiągnął odpowiedni wiek, rodzice wysłali go szesnaście mil na północny-wschód od Blankenburg, do domu kanoników regularnych św. Augustyna św. Pankracego (założonego przez biskupa Reinharda w 1112 roku) w Hamersleben, gdzie rozpoczął swoją edukację, a następnie wbrew woli rodziców został nowicjuszem w tamtejszym zgromadzeniu¹⁵. Widocznie wiele zawdzięczał swoim konfratrom z Augustyńskiego konwentu św. Pankracego w Hamersleben, skoro po latach zadedykował im swój traktat *De archa animae*¹⁶. Hugon w skierowanym do saksońskich kanoników liście posługuje się wymownym zwrotem „in memoriam mei” i zwraca się do całej tamtejszej wspólnoty. Wymienia nawet imiona trzech z nich oraz prosi jednego z braci, aby wraz z innymi przyjął „tę książkę na jego pamiątkę”¹⁷. Współbracia wiktoryni, z którymi dzielił opactwo, również skłaniali się ku wersji saksońskiej, ogłaszając po śmierci Hugona, że urodził się on w Saksonii i że pierwsze nauki pobierał w Hamersleben, by później wraz z wujem, archidiakonem

¹² Por. Wheeler M.P., *The Twelfth-Century School of St. Victor*, California 1970, s. 43.

¹³ Oprócz wspomnianej Saksonii, S. Janeczek jako miejsce pochodzenia Hugona wskazuje również okolice Ieper we Flandrii, o czym mogą świadczyć analogie doktrynalne ze szkołą w Laon, jako miejscem jego początkowej edukacji, lub Lotaryngię, por. S. Janeczek, *Hugon ze św. Wiktora*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 4, Lublin 2003, ss. 620-621.

¹⁴ „Pod tym kamieniem spoczął mąż Hugon z pochodzenia Saksończyk”, Wheeler M.P., *The Twelfth-Century School of St. Victor*, dz. cyt., s. 43.

¹⁵ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration. History and Scripture in the Theology of Hugh of St Victor*, w: *Studies and texts* 167, ed. J. Goering, G. Silano, New York 2009, s. 2.

¹⁶ Por. Soszyński J., *Wstęp*, *Hugon ze św. Wiktora, Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 19.

¹⁷ Por. Croydon F.E., *Notes on the Life of Hugh of St. Victor*, art. cyt., s. 234.

Hugonem¹⁸, przybyć do paryskiego opactwa św. Wiktora¹⁹. Obaj Saksończycy przybyli do opactwa św. Wiktora prawdopodobnie 17 czerwca 1115 roku, nawiedzając najpierw grób św. Wiktora w Marsylii. Przekraczając po raz pierwszy progi opactwa, ofiarowali zarówno siebie samych, jak i relikwie świętego Wiktora opatowi Gilduinowi²⁰. Na straży saksońskiego rodowodu Hugona stał również niemiecki historyk C. G. Derling. Zaznacza, że w dwunastowiecznych Niemczech imię Hugon, było bardzo rzadkie i praktycznie niespotykane. Według niego prawdziwe, saksońskie imię Wiktoryna brzmiało Hermann lub Hajmon, zaś Francuzi w swojej niewiedzy nazwali go Hugonem i z tym imieniem pozostał²¹.

2. J. Mabillon, znakomity paleograf i znawca średniowiecznych dokumentów, w drugiej połowie XVII wieku zakwestionował saksońskie korzenie Hugona. Jego zdaniem Wiktoryn pochodził z miasta Ypres (Ieper) położonego na terenie dzisiejszej Belgii, w zachodniej Flandrii²². Zdobył się nawet na stwierdzenie, że cała historia życia Hugona związana z Saksonią została zmyślona²³. Flamandzki rodowód Hugona akcentował w XX wieku także brytyjski badacz F.E. Croydon²⁴. Zwraca on uwagę na fakt, że manuskrypty, w których zawarta jest wzmianka na temat miejsca urodzenia Hugona, mogą być odniesione do niewielkiego obszaru leżącego na granicy dzisiejszej Francji i Belgii, które można inaczej nazwać *Iprende territorium*²⁵. Powołuje się on na świadectwo z XII wieku, którego podstawę stanowi rękopis z klasztoru w Anchin, i tym samym wyprzedza świadectwo Alberyka z Trois Fontaines, mówiące

¹⁸ W opracowaniach poświęconych Hugonowi, zwłaszcza jego wczesnemu życiu, natrafia się na rozbieżne informacje na temat jego wuja, z którym udał się do opactwa św. Wiktora. D. Poirel odnalazł i odczytał kalendarz wiktorynski pochodzący z czasu bliskiego Hugonowi. Zawiera on konkretne adnotacje identyfikujące saskich członków opactwa. Wśród nich pojawia się wuj o imieniu Hugon oraz Reinhard, biskup Halberstadt. Reinhard zanim został biskupem (1107) najprawdopodobniej studiował w Paryżu razem z Wilhelmem z Champeaux. Kiedy ten zakładał opactwo św. Wiktora pod Paryżem, Reinhard mniej więcej w tym samym czasie ufundował Konwent Augustiański w Hamersleben pod wezwaniem św. Pankracego. To tutaj młody Hugon rozpoczął swoją wczesną edukację. Niestety sytuacja polityczno-religijna w Saksonii stawała się coraz bardziej napięta za sprawą cesarza Henryka V, dlatego biskup Reinhard postanowił wysłać młodego i zdolnego Hugona do wspólnoty kanoników regularnych pod Paryżem, w towarzystwie swego brata, archidiacona Hugona, por. P. Rorem, *Hugh of Saint Victor*, Oxford 2009, s. 10 oraz J. Soszyński, *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora, Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 19-20.

¹⁹ Por. Tamże, s. 18.

²⁰ Por. Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 10.

²¹ Derling swoją teorię na temat saksońskiego pochodzenia Hugona zawarł w dziele *Dissertatio inauguralis philosophica de Hugone de Sancto Victore comite Blankenburgensi*, por. Wheeler M.P., *The Twelfth-Century School of St. Victor*, dz. cyt., s. 44.

²² Teza ta powstała na podstawie notatki dopisanej do zbioru prac Hugona, brzmiącej: „Anno ab incarnatione domini MCXLI obiit dominus Hugo canonicus sancti Victoris, III idus Februarii, qui, ex Ipprensi territorio ortus, a puero exulavit et haec et plura alia sui operis emolumenta reliquit”. Jest ona zawarta w rękopisach 362 i 363 przechowywanych w Bibliotheque municipale w Douai, por. Soszyński J., *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora, Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 19.

²³ Por. Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 10.

²⁴ Soszyński J., *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora, Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 19.

²⁵ Por. Croydon F.E., *Notes on the Life of Hugh of St. Victor*, art. cyt., s. 236.

o saksońskim rodowodzie Hugona²⁶. R. Baron także sugerował, że Hugon urodził się w Ypres, następnie zamieszkał w Hamersleben, a dopiero później przybył do Paryża²⁷. Zwolennicy hipotezy flamandzkiej kojarzyli Hugona i jego myśl z późniejszymi tradycjami mistycyzmu flamandzkiego²⁸.

3. Trzecią, najrzadziej przytaczaną tradycją traktującą o pochodzeniu Hugona, jest tradycja, która wskazuje na Lotaryngię. Pierwszą wzmiankę potwierdzającą tę hipotezę odnajdujemy niecałe pół wieku po śmierci Hugona w tekście Roberta z Torigny, opata Mont Saint-Michel²⁹. W swoim dziele opat wprost odnosi się do Hugona, określając go „Magister Hugo Lothariensis”³⁰. Gdy Gilduin został mianowany opatem, do opactwa św. Wiktora przybywało wielu szlachejnych duchownych, wykształconych zarówno w naukach świeckich, jak i boskich, a wśród nich mistrz Hugo z Lotaryngii biegły w literaturze i pokorny w życiu religijnym³¹. Jego związek z Lotaryngią jest wspominany w kontekście rozwoju opactwa św. Wiktora, do którego chętnie przybywali nowi słuchacze, pragnący zgłębiać świecką i świętą naukę wykładaną przez wiktoryna: „Magister Hugo Lothariensis et scientia literarum et humili religione maxime effloruit”³².

Wszystkie wyżej nakreślone tradycje biograficzne zostały niedawno podsumowane przed D. Poirel’a oraz uzupełnione o nowe dwunastowieczne dowody przemawiające jednoznacznie na korzyść tradycji saksońskiej³³.

M.P. Elder w kontekście wielu kontrowersji związanych z dzieciństwem i młodością Hugona zauważa, że ze wszystkich wydarzeń w jego życiu dzień jego śmierci znany jest z największą dokładnością i z najdrobniejszymi detalami³⁴. Zachował się bowiem tekst listu³⁵, w którym infirmarz opactwa św. Wiktora o imieniu Osbert, sprawujący opiekę nad chorym

²⁶ Por. Wheeler M.P., *The Twelfth-Century School of St. Victor*, dz. cyt., ss. 44-45.

²⁷ Por. Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 10.

²⁸ Takie stanowisko reprezentuje przywoływany wyżej G.L. Scheper, podzielający w tej kwestii opinię J. Taylora, który o pochodzeniu flamandzkim Hugona pisał w dziele *The Origin and Early Life of Hugh of St. Victor: An Evaluation of the Tradition*, Notre Dame 1957; por. Scheper G.L., *Hugh of Saint Victor*, art. cyt., s. 375.

²⁹ Wzmianka ta znajduje się w jego dziele *Tractatus de immutatione ordinis monachorum*, PL 202, 1313A, por. J. Soszyński, *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora, Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 19.

³⁰ Por. Wheeler M.P., *The Twelfth-Century School of St. Victor*, dz. cyt., s. 45.

³¹ Por. Sicard P., *Hugues de Saint-Victor et son école*, Brepols 1991, s. 13.

³² Por. Croydon F.E., *Notes on the Life of Hugh of St. Victor*, art. cyt., s. 235.

³³ Poirel D., *Hugo Saxo. Les origines germaniques de la pensée d'Hugues de Saint-Victor*, „Francia, Forschungen zur westeuropäischen Geschichte”, 33/1 (2006), ss. 163-169, por. P. Rorem, *Hugh of Saint Victor*, Oxford 2009, s. 10.

³⁴ Por. Elder M.P., *Eruditio sacri eloquii: The Integration of Scriptural Hermeneutics and Theological System in Hugh of St Victor*, Ann Arbor 2010, s. 13.

³⁵ Tekst tego listu jest zawarty w przedmowie do wydania dzieła Hugona ze św. Wiktora *Osberti epistola de morte Hugonis*, PL 175, 161A – 163A. List zatytułowany *Epistola de morte Hugonis* brat Osbert skierował do swego konfratry Jana, por. J. Soszyński, *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora, Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 21.

Hugonem, utrwalił jego ostatnie chwile życia: „w czasie, gdy Hugon leżał chory na łożu śmierci, byli przy nim obecni mnisi, kanonicy, kapłani i inni duchowni, a także osoby świeckie, podczas gdy bracia z jego domu wznosili psalmy i modlitwy w jego imieniu. Po otrzymaniu sakramentu namaszczenia i komunii świętej, oddał ducha Bogu, wezwał świętą Marię, świętego Piotra oraz świętego Wiktora i odszedł z tego świata o godzinie dziewiątej rano we wtorek, jedenastego lutego (1141 roku), *bonus, humilis, mansuetus, et pius*³⁶. Szczątki doczesne Hugona zostały złożone pod posadzką klasztoru opactwa, a nad miejscem, gdzie spoczął, umieszczono epitafium: „w tym grobie złożono tego najślawniejszego uczzonego, Hugona. Jakże skromna urna zawiera tak wyjątkowego człowieka! Wsławił się w szczególności w teologii (*dogmate*) i na całym świecie nie było nikogo równego mu w tym pod względem talentu, moralności, wymowy i pióra”³⁷.

Wśród historyków filozofii hipoteza saksońska jest najbardziej prawdopodobna, chociaż nadal nie jest traktowana jako udowodniona³⁸. Abstrahując jednak od tych trudności i pewnych niejasności związanych z pochodzeniem Hugona, należy podkreślić, że wartość jego nauczania i pozostawionych dzieł nie zależy przecież od jego niemieckiego, flamandzkiego czy lotaryndzkiego rodowodu. Wszystkie bowiem jego pisma oraz cała działalność naukowo-dydaktyczna wiążą się jednoznacznie z Francją i podparyskim opactwem św. Wiktora, w którym spędził zdecydowaną większość swojego życia. Warto więc bliżej przyjrzeć się paryskiemu okresowi życia Hugona, co stanie się treścią kolejnego paragrafu.

2.2. Okres paryski – od ucznia do mistrza w opactwie św. Wiktora

Przystępując do analizy paryskiego etapu życia Hugona ze św. Wiktora, należy podkreślić, że to w tym czasie dokonał się jego integralny rozwój intelektualny i duchowy. Mimo iż nie posiadamy pewnych i spójnych informacji na temat dokładnego miejsca, z którego

³⁶ Por. Elder M.P., *Eruditio sacri eloquii*, dz. cyt., s. 14. Warto w tym miejscu dodać, że P. Rorem opisując ostatnie chwile życia Hugona zaznacza, że Wiktoryn, jako czcigodny i najbardziej erudycyjny nauczyciel odszedł wyznając wiarę w Tróję Świętą. Ponadto wskazuje, że zmarł o godzinie trzeciej, a nie dziewiątej, jak podaje Elder, por. P. Rorem, *Hugh of saint Victor*, dz. cyt., s. 11.

³⁷ „Conditur hoc tumulo doctor celeberrimus Hugo. Quam brevis eximium continet urna virum! Dogmate praecipuus nullique secundus in orbe, claruit ingenio, moribus, ore, stylo”, M. P. Elder, *Eruditio sacri eloquii*, dz. cyt., s. 14.

³⁸ Ponadto przyjmuje się, że Hugon odbył studia w zakresie *quadrivium*, które wówczas dobrze współgrały ze środowiskiem niemieckim, zaś pozostawały obce dla kręgów paryskich, por. J. Soszyński, *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora, Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 20.

przybył³⁹, wskazuje się najczęściej, że młody Hugon dotarł do opactwa św. Wiktora pod Paryżem między 1115 a 1118 rokiem⁴⁰. To tutaj, „pod kierunkiem mistrza Tomasza rozwinął swój warsztat intelektualny i doprowadził do pełni ekspresji uniwersalistyczny zamysł rodzącej się Szkoły św. Wiktora”⁴¹. Mając niespełna dwadzieścia lat, Hugon rozpoczął studia w opactwie św. Wiktora, od roku 1120 posiadał tytuł magistra szkoły, zaś od 1130 roku był już kierownikiem szkoły⁴². Obdarzony nieprzeciętnymi i licznymi predyspozycjami, szybko wspinał się po kolejnych szczeblach wiedzy i mądrości.

Pierwsze wyraźne świadectwo, potwierdzające pedagogiczny profil Hugona, pojawia się w 1127 w liście, w którym jego uczeń Laurentius prezentuje tekst notatek sporządzonych podczas wykładów swojego mistrza. Laurentius zaznacza, że w tym czasie Hugon cieszył się już tytułem magistra⁴³. Co więcej, pewnego dnia zwierzył się swojemu przyjacielowi, że spośród wielu paryskich mistrzów wybrał formację u Hugona, ze względu na jego mądrość i świętość⁴⁴. Wiktoryn z pewnością odznaczał się wszechstronnym umysłem, skoro już kilka lat po przybyciu do opactwa św. Wiktora rozpoczął karierę wykładowcy⁴⁵. Ten kanonik regularny św. Augustyna już od pierwszych lat pobytu pod Paryżem zasłynął jako wytrawny nauczyciel i pisarz⁴⁶. Pod przewodnictwem opata Gilduina oraz mistrza Tomasza zyskał reputację wybitnego uczonego⁴⁷. Jego walory intelektualno-dydaktyczne zostały zauważone i docenione także poza opactwem. W latach 1130-1140 nawiązano nawet współpracę pomiędzy opactwem św. Wiktora a rzymską arystokracją, która swoich najbardziej utalentowanych młodzieńców wysyłała na nauki do opactwa, by pod bystrym okiem Hugona zdobywali i pogłębiali wiedzę⁴⁸. Hugon zasłynął ze swojej ogromnej pracy i nauczania, które przyciągnęły do opactwa wielu uczniów, takich jak Ryszard ze św. Wiktora czy młody Piotr Lombard, polecony przez samego św. Bernarda. Jak większość mistrzów swoich czasów, uczestniczył w intelektualnych debatach

³⁹ Hugon najprawdopodobniej przybył do opactwa św. Wiktora z Lotaryngii lub Flandrii oraz nauczał tam od 1125 roku aż do swej śmierci w 1141 roku, por. Smalley B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952, s. 85.

⁴⁰ Por. Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 9.

⁴¹ Janecki M., „*Omnia disce*”. *Mistrza Hugona ze św. Wiktora rady dla studentów*, [w:] SAIM, 15 [50] (2017), s. 160.

⁴² Por. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1978, s. 228; Swieżawski jest zgodny z Tatarkiewiczem co do czasu przybycia Hugona do opactwa (1115r.), jednak objęcie kierownictwa szkoły datuje nieco później – na rok 1133, por. Swieżawski S., *Dzieje*, dz. cyt., s. 520.

⁴³ Por. Sicard P., *Hugues de Saint-Victor et son école*, dz. cyt., s. 17; S. Swieżawski nieco rozwija ten wątek, dodając, że uczeń Laurentius (vel Laurentinus) słuchał wykładów Hugona zatytułowanych *Sententiae divinitatis*, a sporządzone z nich notatki przedkładał co tydzień mistrzowi w celu ich autoryzacji. Stanowi to ciekawy przykład tzw. *reportatio*, por. Swieżawski S., dz. cyt., ss. 520-521.

⁴⁴ Por. P. Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son école*, dz. cyt., s. 23.

⁴⁵ Soszyński J., *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora, Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 20.

⁴⁶ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 1.

⁴⁷ Por. Wheeler M.P., *The Twelfth-Century School of St. Victor*, dz. cyt., s. 48.

⁴⁸ Por. Sicard P., *Hugues de Saint-Victor et son école*, dz. cyt., s. 17.

i korespondował z wielkimi osobistościami tamtych czasów, takimi jak święty Bernard, Gauthier de Mortagne czy arcybiskup Sewilli Jean⁴⁹. Hugon, jako jeden z najwybitniejszych myślicieli dogmatycznych i mistycznych swoich czasów, stał na stanowisku, że prawidłowo prowadzone studia w zakresie sztuk wyzwolonych (*artes liberales*) przyczyniają się do rozwoju teologii oraz mocno akcentował, że wszelka wiedza jest użyteczna⁵⁰. To drugie spostrzeżenie wyrosło na kanwie najbardziej znanego i najczęściej przytaczanego zdania Hugona, które zamieścił w dziele *Didascalicon*: „Ucz się wszystkiego, zobaczysz później, że nic nie jest zbyteczne. Wiedza wąska nie daje przyjemności”⁵¹. Ta słynna dewiza Hugona precyzyjnie oddaje uniwersalne spojrzenie na cały program nauczania szkoły wiktorynów, program o charakterze encyklopedycznym łączący rolnictwo i medycynę, gramatykę i geometrię, historię i teologię oraz wiele innych dziedzin wiedzy⁵². Hugon słynął z szerokich horyzontów myślowych, dlatego nie ograniczał się wyłącznie do jednej dyscypliny. Przekonuje w ten sposób, że wiedza z każdej dziedziny, nawet tej uznawanej z góry za nieprzydatną, skutecznie przyczynia się do integralnego rozwoju osoby ludzkiej⁵³.

Hugon starał się skumulować w swoich dziełach najistotniejsze elementy zawarte zarówno w dyscyplinach teologicznych, jak i w naukach świeckich. Celem tego zabiegu było zwrócenie uwagi na potrzebę kontemplacji Boga i na miłość⁵⁴. Jako człowiek prowadzący głębokie życie duchowe nie szukał wzniosłych, patetycznych przeżyć czy objawień, lecz koncentrował swój intelektualno-duchowy wysiłek na alegorycznej interpretacji rzeczy naturalnych, która ma doprowadzić duszę do wewnętrznego pokoju i radości poprzez

⁴⁹ Por. Cieslik S., *Hugues de Saint Victor et la philosophie du XIIIe siècle*, 2013, <http://www.jbnoe.fr/Hugues-de-Saint-Victor-et-la>, [dostęp: 12.02.2021].

⁵⁰ Por. Copleston F., *Historia filozofii. Od Augustyna do Szkota*, t. 2, przekł. S. Zalewski, Warszawa 2004, s. 164.

⁵¹ „Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia iucunda non est”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, de studio legendi*, PL 176, 801A.

⁵² Por. Poirel D., *Aux sources d'une influence: les raisons du rayonnement victorin*, [w:] *L' école de Saint – Victor de Paris*, tenże (ed.), Brepols, Turnhout 2010, s. 17.

⁵³ Myśl tę podjął również papież Benedykt XVI w czasie jednej ze śródownych katechez, którą poświęcił wiktorynom, konkretnie Hugonowi i Ryszardowi. Doceniając ich wkład w teologiczno-filozoficzny skarb Kościoła i mając na uwadze doktrynę Hugona zauważył, że „wszystkie gałęzie wiedzy, oprócz tego, że są przydatne do zrozumienia Pisma Świętego mają wewnętrzną wartość i należy je pielęgnować, aby poszerzać ludzką wiedzę, a także odpowiedzieć na ludzką tęsknotę za poznaniem prawdy. Ta zdrowa ciekawość intelektualna kazała mu [Hugonowi] doradzać studentom, aby zawsze dawali upust swemu pragnieniu poznania”. W sposób dobitny, za przykładem Hugona, papież zwrócił uwagę na konieczność zdobywania i rozwijania wiedzy, która zawsze przyczynia się do integralnego wzrostu intelektualnego i duchowego człowieka, Benedykt XVI, Audienca Generalna, Aula Pawła VI, Watykan, 25.11.2009, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091125.html, [dostęp: 20.11.2020].

⁵⁴ Gilson czyni w tym miejscu istotną uwagę, by nie czynić z mistyka człowieka pozbawionego umiejętności czytania i pisanja, słabo wykształconego i nieidentyfikującego swojej wiedzy z życiem mistycznym. Hugona przedstawia właśnie jako wybitnie wykształconego mistyka, który zabiega o przemianę samej wiedzy w mistyczną kontemplację. Zaznacza również, że Hugonowa doktryna nie pozostaje bez znaczenia dla historii myśli średniowiecznej, por. Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przekł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 157.

kontemplację⁵⁵. To ważne spostrzeżenie pozwala spojrzeć na tego Wiktoryna nie tylko jako teologa czy mistyka, ale przede wszystkim jako wytrawnego i biegłego w myśleniu filozofa. Jego wieloaspektowe spojrzenie na rzeczywistość, zwłaszcza przez pryzmat Pisma Świętego, będzie przedmiotem rozważań w kolejnych rozdziałach niniejszej dysertacji.

Renomę i rozgłos szkoła przy opactwie św. Wiktora zawdzięczała głównie jej wybitnemu mistrzowi – Hugonowi. Nie tylko zachęcał on do zdobywania i pogłębiania wiedzy, ale sam był przykładem mistrza reprezentującego potężny wachlarz umiejętności i wykładanych dyscyplin. P. Rorem wskazuje, że Hugon w opactwie św. Wiktora wykładał nie tylko teologię w jej szerokim znaczeniu, tj. biblijnym, doktrynalnym, praktycznym i filozoficznym, ale również uczył historii, gramatyki, geometrii i geografii⁵⁶. Reputacja Hugona jako nauczyciela w latach dwudziestych i trzydziestych XII wieku położyła podwaliny pod międzynarodową renomę, jaką cieszyła szkoła przy opactwie⁵⁷. W związku z powyższym przyczynił się on nie tylko do naukowej promocji opactwa, ale wniósł ogromny wkład w dorobek myśli średniowiecznej.

W literaturze poświęconej Hugonowi ze św. Wiktora pojawia się często sformułowanie *secundus (alter) Augustinus*, które egzemplifikuje jego teologiczno-filozoficzny profil, mający swoje źródła w nauce św. Augustyna. Ten wielki myśliciel, późniejszy biskup Hippony, odegrał bowiem ogromną rolę w kształtowaniu duchowości, teologii i filozofii na chrześcijańskim Zachodzie, czego widocznym rezultatem było powstanie w XI i XII wieku wspólnot kanoników regularnych, których funkcjonowanie oparło się na jego regule⁵⁸. Hugon, pozostający pod silnym wpływem św. Augustyna, istotnie wpłynął na rozkwit intelektualny, który dokonywał się w Europie Zachodniej od początku XII do połowy XIII wieku⁵⁹. Oprócz korzystania z Augustyńskiego wykładu sztuk wyzwolonych, obficie czerpie z zasad egzegetycznych Augustyna zawartych w jego traktacie *De Doctrina Christiana*, co znajdzie swój wyraz szczególnie w jego alegorycznej interpretacji Pisma Świętego⁶⁰. Wiktoryn w swoim projekcie

⁵⁵ Por. Gilson E., tamże, s. 158.

⁵⁶ Rorem nie tylko podkreśla ogromny potencjał intelektualny Hugona, ale czyni także istotną uwagę dotyczącą obecnych czasów. Jego zdaniem Hugon reprezentuje holistyczne podejście do nauki, natomiast współcześnie zauważa się tendencje dążące do fragmentaryczności wiedzy i nauki; do koncentrowania się wyłącznie na jednej, wąskiej dyscyplinie, por. Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 3.

⁵⁷ Por. Zinn, G.A., *Hugh of St. Victor „De scripturis et scriptoribus sacris” as an „Accessus Treatise for the Study of the Bible”*, [w:] Tr, 52 (1997), Cambridge, ss. 113-114.

⁵⁸ Harkins akcentuje w sposób szczególny doktrynę św. Augustyna, poświęconą studiowaniu sztuk wyzwolonych, a przejętą w XII wieku przez wiktorynów, por. Harkins F.T., *Secundus Augustinus: Hugh of St. Victor on Liberal Arts Study and Salvation*, [w:] AS, 37/2 (2006), s. 219.

⁵⁹ Slotemaker J.T., *Hugh of St. Victor*, [w:] EoMP, *Philosophy between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, London 2010, s. 479.

⁶⁰ Por. Scheper G.L., *Hugh of Saint Victor*, art. cyt., s. 376.

edukacji chrześcijańskiej, w dużym stopniu opiera się na projekcie zapoczątkowanym wcześniej przez św. Augustyna i dąży do jego ukończenia⁶¹. Hugon doskonale łączy w sobie duszę gorliwego zakonnika oraz światłego uczonego. Jako zakonnik kontemplacyjny dąży do najwyższego celu, czyli zjednoczenia z Bogiem poprzez modlitwę i medytację nad dziełami Bożymi, zwłaszcza nad Pismem Świętym⁶². Z kolei jako uczonego docenia ówczesny rozwój sztuk wyzwolonych, kładąc szczególny nacisk na dialektykę⁶³.

Zdaniem D. Poirela nie można pominąć faktu, że mistrz Hugon był jednym z największych pisarzy XII wieku. Bez wątpienia należał do najwybitniejszych praktyków artystycznego rymu oraz rytmicznej prozy swojej epoki⁶⁴. Wiktoryn pisał wiele o pięknie w kontekście przyrody, człowieka i Boga. Istotne jest, że nie zadowalał się jedynie studiowaniem piękna, ale że na swój sposób właściwie je pielęgnował⁶⁵. Jego wkład w rozwój nauki w XII wieku i później był różnorodny, ale i fundamentalny. Sztuki wyzwolone, studium biblijne, systematyczna refleksja teologiczna oraz życie ascetyczne i kontemplacyjne należały do dziedzin, które w znaczący sposób odczuły wpływ jego nauki⁶⁶.

Niespotykana wszechstronność i jasność umysłu oraz ducha Hugona, od precyzyjnego rozumowania *modo dialectico/logico* w nauce, przez moralność i przepowiadanie, aż do kontemplacji stały się racją, dla której Bonawentura umiejscowił go w gronie wybitnych myślicieli, jak Augustyn, Grzegorz Wielki czy Dionizy Areopagita i ich późniejszych kontynuatorów⁶⁷. Wiktoryn, zdaniem Bonawentury, w sposób kompletny i syntetyczny posiadał umiejętności i przymioty tych wybitnych postaci, dlatego czymś naturalnym było osadzenie go pomiędzy nimi. Hugon ze św. Wiktora, uznany za najbardziej wszechstronnego autora wczesnej scholastyki, pozostawił znaczny i zróżnicowany tematycznie dorobek piśmienniczy⁶⁸. Był nie tylko wpływowym teologiem i egzegetą, ale także filozofem, choć z

⁶¹ Nazwanie Hugona „drugim Augustynem” nie jest żadnym nadużyciem, istnieje bowiem wiele podobieństw w ich myśli teologicznej i spojrzeniu na rzeczywistość. Ponadto ogromny wpływ św. Augustyna na teologię i pedagogikę Hugona jest chyba najbardziej widoczny w jego rozumieniu historii, por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 6.

⁶² Św. Grzegorz pokazał mu, jak osiągnąć najwyższy rodzaj mądrości poprzez mistyczną lekturę, por. Smalley B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, dz. cyt., s. 87.

⁶³ Por. Tamże, s. 87.

⁶⁴ Por. Poirel D., *The Spirituality and Theology of Beauty in Hugh of St. Victor*, [w:] *From Knowledge to Beatitude. St. Victor, Twelfth Century Scholars and Beyond*, E. A. Matter, L. Smith (eds.), Notre Dame, Indiana 2013, s. 247.

⁶⁵ Por. Tamże, s. 247

⁶⁶ Zinn G.A., *Hugh of St. Victor*, art. cyt., [w:] Tr, 52 (1997), Cambridge, s. 114.

⁶⁷ „Circa primum insudare debet studium doctorum, circa secundum studium praedicatorum, circa tertium studium contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gregorius, tertium vero docet Dionysius – Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione – Hugo vero omnia haec, Bonaventura”, *De reductione artium ad theologiam*, 5.

⁶⁸ Por. Janeczek S., *Hugon ze św. Wiktora*, art. cyt., s. 620.

pewnością nie we współczesnym rozumieniu. Świetnie dostrzegał różnicę między naukami teologicznymi i filozoficznymi, ponieważ widział odrębną strukturę aktu rozumu, który nie zawsze potrzebuje wiary, aby wyjaśnić swój przedmiot (np. przedmiot fizyki czy matematyki). Uważał bowiem, że to sam przedmiot wyznacza odpowiednią dla siebie dziedzinę⁶⁹. Będąc znakomitym myślicielem i erudytą, pozostawił po sobie dzieła, które jak w intelektualnej soczewce skupiają jego filozoficzno-teologiczne dociekania. Warto zatem, choćby ogólnie, spojrzeć na korpus jego prac, który ukaże szerokie spektrum jego zainteresowań.

Analizując naukową spuściznę Hugona, można posłużyć się maksymą, która trafnie oddaje ideały przyświecające wczesnym wiktorynom: „eksponuj swą pracę, a nie osobę”⁷⁰. Myśl ta doskonale koresponduje z postacią Hugona, którego poznajemy przede wszystkim na podstawie jego dzieł, a nie z obszernych i szczegółowych biografii. Dziewiętnastowieczna edycja w ramach „Patrologia Latina” Migne’a zawiera pełne trzy tomy (t. 175-177) tekstów Hugona, co świadczy nie tylko o jego ogromnej pracowitości, ale przede wszystkim o nieprzeciętnej umysłowości i łatwości przelewania myśli na pergamin⁷¹. Z uwagi na wielość pism Hugona i różnorodność ich podziałów w dostępnej literaturze oraz ze względu na tematykę niniejszej dysertacji, autor ograniczy się do ogólnego zaprezentowania trzech najważniejszych⁷².

Fundamentalnym i najbardziej znanym filozoficznym dziełem Hugona pozostaje *Eruditio didascalica*⁷³, które najczęściej funkcjonuje jako *Didascalicon*⁷⁴. To najważniejsza

⁶⁹ Por. Zembruski M., „O miłości! Cóż mogę o tobie powiedzieć?” Hugona ze św. Wiktora pochwała miłości, [w:] STV, 1 (2017), s. 160.

⁷⁰ Por. Soszyński J., *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora*, dz. cyt., s. 21.

⁷¹ Por. Tamże, s. 21.

⁷² Transparentny wykaz i podział dzieł Hugona proponuje S. Janeczek, który wyszczególnia wśród nich pięć tematycznych obszarów: filozoficzny (np. *Didascalicon de studio legendi*, itd.); teologiczny (np. *De Sacramentis christianae fidei*, itd.); egzegetyczny (np. *De scripturis et scriptoribus sacris*, itd.); mistyczny (np. *De archa Noe mystica*, itd.) oraz etyczny (np. *De institutione novitiorum*, itd.). Każdy z tych bloków tematycznych zawiera tytuły wszystkich prac oraz ich umiejscowienie w literaturze, por. Janeczek S., *Hugon ze św. Wiktora*, art. cyt., ss. 620-621. Podobną klasyfikację podaje M.P. Wheeler, wyróżniając wśród dzieł Hugona cztery kategorie: sztuki [wyzwolone], pisma teologiczne, prace mistyczne oraz dzieła egzegetyczne, por. Wheeler M.P., *The Twelfth-Century School of St. Victor*, dz. cyt., s. 48. Z kolei J. Soszyński, charakteryzując bogatą twórczość Hugona, wyszczególnia trzy główne pola działalności pisarskiej Hugona, mianowicie: pedagogiczne (filozoficzne), teologiczne oraz kontemplacyjne. Jednocześnie zaznacza, że te obszary zainteresowań nie wyczerpują dorobku Hugona, sporo pism bowiem nie mieści się w nich w ogóle albo przynależy do nich tylko częściowo. Przekład *Didascaliconu* na język polski, będący owocem pracy P. Pludry-Żuk oraz J. Soszyńskiego, sporządzony na podstawie wydania krytycznego Charlesa H. Buttimera [*Hugo de Sancto Victore, Didascalicon de Studio Legendi, A Critical Text*, Catholic University of America, Washington 1939], zawiera dokładny wykaz pism Hugona wraz z nowymi wydaniem krytycznymi oraz starszymi edycjami, por. Soszyński J., *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora*, dz. cyt., ss. 22-23; 40-41 i 49.

⁷³ Dzieło jest dostępne w edycji łacińskich tekstów *Patrologia Latina* Migne’a, t. 176, kol. 741A – 838D.

⁷⁴ Brakuje jednoznacznych źródeł wskazujących na dokładny czas powstania dzieła. Ze względu na fakt, że w *Didascaliconie* Hugon wprowadza zarys treści *De sacramentis christianae fidei* (powstałe w latach 1130-1133) uważa się, że *Didascalicon* musiał powstać wcześniej, najprawdopodobniej pod koniec lat dwudziestych XII wieku, por. Soszyński J., *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora*, dz. cyt., s. 40.

praca filozoficzna, będąca subtelnie ułożoną encyklopedią sztuk wyzwolonych⁷⁵. To coś więcej niż zwyczajne podsumowanie wiedzy; to jakby tabela lub „mapa wiedzy”, która umożliwia duchową podróż po „polach” ludzkiej wiedzy⁷⁶. Ożywia ją idea, że umysł ludzki wznosi się stopniowo do poznania mądrości przez zgłębianie nauk. W ten sposób słynny *Didascalicon* staje się nie tylko encyklopedycznym zarysem programu studiów, ale również doskonałą lekturą po naukach świeckich i Piśmie Świętym⁷⁷. To świetne przygotowanie ucznia do sprawnego studiowania pism świeckich i świętych, a w konsekwencji do wdrożenia go w proces samodzielnego studiowania Biblii. To wreszcie genialny przewodnik dla podejmujących naukę i chcących uzmysłowić sobie, czym jest filozofia, z czego się składa oraz czemu służy⁷⁸. Za św. Augustynem dokonał w nim podziału filozofii na cztery podstawowe działy: teoretyczny, praktyczny, mechaniczny oraz logiczny⁷⁹. Reputacja Hugona jako uczonego o szerokich horyzontach edukacyjnych słusznie wiąże się właśnie z tą pracą⁸⁰. Dzieło to zostało napisane, aby wykształcić wśród przybywających studentów orientację intelektualną⁸¹. Ta znakomita praca to swoiste *ratio studiorum* szkoły św. Wiktora, bo wskazuje uczniowi: co ma czytać (*quid*), w jakim porządku (*quo ordine*) oraz w jaki sposób (*quomodo*)⁸². Zasadniczym celem *Didascaliconu* jest odkrycie i zdefiniowanie wszystkich obszarów wiedzy, które są istotne dla człowieka, oraz podkreślenie ich harmonii, służącej nie tylko osiągnięciu doskonałości ludzkiej, ale również wypełnieniu Bożego zamysłu⁸³.

Drugim, nie mniej istotnym, dziełem Hugona jest *Librum de sacramentis Christianae fidei*, określane skrótowo *De sacramentis*⁸⁴. Zdaniem wielu badaczy jest to główne dzieło wczesnoscholastycznego Hugona, stanowiące przełom w historii chrześcijańskiej teologii

⁷⁵ Por. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 228.

⁷⁶ Por. Sicard P., *Hugues de Saint-Victor et son école*, dz. cyt., s. 21.

⁷⁷ Por. Majeran R., *Szkola w opactwie św. Wiktora*, [w:] *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, A. Kijewska (red.), Kraków 2012, s. 326.

⁷⁸ Warto dodać, że słynny *Didascalicon* cieszył się zainteresowaniem nie tylko w kręgach uczniów, ale również wśród nauczycieli. Ci ostatni, dzięki jego lekturze, mogli ulepszać swoją działalność pedagogiczną oraz urozmaicić warsztat dydaktyczny. Było to naturalne, ponieważ w XII wieku w Paryżu i w innych naukowych ośrodkach nauczyciele ostro, wręcz bezpardonowo ze sobą współzawodniczyli, por. Soszyński J., *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora, Didascalicon*, dz. cyt., s. 38.

⁷⁹ W zakres nauk teoretycznych wchodzi: teologia, fizyka oraz matematyka (arytmetyka, muzyka, geometria, astronomia); nauki praktyczne obejmują etykę, ekonomię oraz politykę; do nauk mechanicznych zaliczył: tkactwo, płatnerstwo, handel, rolnictwo, łowiectwo, medycynę i teatrykę, a wśród nauk logicznych wyróżnił: gramatykę i sztukę rozprawiania (dowodzenie, dialektykę i retorykę), por. Slotemaker J.T., *Hugh of St. Victor*, art. cyt., s. 479. Szczegółowy opis i analiza powyższych dyscyplin są zawarte w rozdziale czwartym niniejszej pracy.

⁸⁰ Czytelnika *Didascaliconu* uderza zdumiewająca rozpiętość nauki oraz różnorodność podejmowanych tematów i źródeł, por. Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 21-22.

⁸¹ Por. Wheeler M.P., *The Twelfth-Century School of St. Victor*, dz. cyt., s. 48.

⁸² Por. Sicard P., *Hugues de Saint-Victor et son école*, dz. cyt., s. 18.

⁸³ Por. Wheeler M. P., *The Twelfth-Century School of St. Victor*, dz. cyt., ss. 48-49.

⁸⁴ W edycji łacińskich tekstów Migne’a jest dostępne w *Patrologia Latina*, t. 176, kol. 173A – 618B.

sakramentów⁸⁵. Sakramenty są tu rozumiane bardzo szeroko, choć dla Wiktoryna sakrament oznaczał święty znak lub znak rzeczywistości religijnej⁸⁶. *De sacramentis* świetnie nadaje się do analitycznego ujęcia, Hugon prezentuje się tu bowiem jako autor biegły w konstruowaniu trudnych zagadnień i paradoksów, w obmyślaniu skutecznych kontrprzykładów, w kreowaniu pouczających eksperymentów myślowych oraz w nakreślaniu trafnych rozróżnień⁸⁷. To główne i najobszerniejsze dzieło Hugona zostało nazwane „syntezą dogmatyczną podobną, ale doskonalszą od *Introductio ad Theologiam*” Abelarda⁸⁸. *De sacramentis*, napisane około dziesięć lat przed *Sentencjami* Lombarda, najprawdopodobniej było syntezą wygłaszanych wykładów Hugona oraz uzupełnieniem notatek sporządzonych przez jego ucznia Laurentinusa (Laurentiusa)⁸⁹. Jego struktura ma charakter dwutorowy: część pierwsza, tzw. *conditio*, dotyczy stworzenia i Boga, a instrumentarium dyskursu i wyjaśniania stanowią nauki świeckie, natomiast część druga, tzw. *restauratio*, odnosi się do odnowy, a eksplikacja treści ma charakter egzegetyczny⁹⁰. Dzieło to bywa często nazywane sumą⁹¹, jednak w przeciwieństwie do zwykłej sumy, *De sacramentis* jest osadzone na osi historycznej, a nie teologicznej⁹². Historycy zgodnie uważają *De sacramentis* za pierwszą średniowieczną sumę teologiczną i zapowiedź wielkich sum scholastycznych, które miał przynieść wiek XIII⁹³. Harkins, powołując się w swoim dziele na R. Barona, mocno uwypukla rolę i znaczenie historii w kształtowaniu się Pisma Świętego, zaznaczając, że Hugon skonstruował swój projekt teologiczny, duchowy i egzegetyczny zgodnie z podstawową narracją o czynach dokonanych

⁸⁵*De sacramentis* (dzieło powstałe ok. 1130-1133, choć często za datę powstania uznaje się 1134r.) zawiera w sobie rozumienie sakramentów zaczerpnięte od św. Augustyna i Pseudo-Dionizego Areopagity [o wpływie Areopagity na Wiktorynów pisał m.in. Németh C., *The Victorines and the Areopagite*, [w:] *L'école de saint Victor de Paris*, BV XXII, Brepols, Turnhout 2010, ss. 333-383], systematyzuje je i wzmacnia oraz antycypuje późniejsze rozwinięcia dokonane przez św. Tomasza z Akwinu i Bonawenturę. Dzieło ukazuje doświadczenie chrześcijańskie jako proces odnowy w ramach historii ludzkiej, umiejscowiony we Wcieleniu, dokonujący się za pośrednictwem sakramentów i zakończony finalnie w wykraczającym poza historię zjednoczeniu człowieka z Bogiem, por. Girolimon M.T., *Hugh of St. Victor „De sacramentis Christianae fidei”: The Sacraments of Salvation*, [w:] *TJoRH*, 18/2 (1994), s. 127.

⁸⁶ Hugon zaznacza, że nie wszystkie święte znaki były takie same, niektóre bowiem udzielały łaski za pośrednictwem Ducha Świętego, a inne nie, por. Tamże, s. 129.

⁸⁷ Por. Dillard P.S., *Foundation and Restoration in Hugh of St. Victor's „De sacramentis”*, New York 2014, s. 3.

⁸⁸ Por. Deferrari R.J., *Hugh of saint Victor On the Sacraments of the Christian faith*, Massachusetts 1951, ss. ix-x.

⁸⁹ Por. Swieżawski S., *Dzieje*, dz. cyt., ss. 520-521.

⁹⁰ Szersze spojrzenie na zasygnalizowaną tu podwójną diagnozę rzeczywistości Hugona stanie się treścią trzeciego rozdziału niniejszej dysertacji, por. Swieżawski S., Tamże, s. 521.

⁹¹*De sacramentis* jest uważane za załączek średniowiecznych sum, por. Janeczek S., *Hugon ze św. Wiktora*, art. cyt., s. 620.

⁹² Dzieło ma charakter wyraźnie dychotomiczny: księga I dotyczy dziejów od Stworzenia do Wcielenia i obejmuje sakramenty naturalne i Prawo Mojżeszowe, natomiast księga II prowadzi do Rzeczy Ostatecznych i obejmuje sakramenty Kościoła. Tym samym historia Kościoła pokrywa się z historią świata, por. Smalley B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, dz. cyt., s. 90.

⁹³ Por. Soszyński J., *Wstęp*, *Hugon ze św. Wiktora*, dz. cyt., s. 22.

w czasie, tj. z historią, którą stanowi Pismo Święte⁹⁴. Nakreślona wyżej korelacja między Pismem Świętym a historią, tak intensywnie artykułowana przez Hugona, zwłaszcza w *De sacramentis*, pozwoli zrozumieć w dalszej części pracy projekt intelektualny Wiktoryna w jego podwójnym spojrzeniu na rzeczywistość.

Trzecim, istotnym dziełem Hugona, kluczowym ze względu na filozoficzno-egzegetyczny profil niniejszej dysertacji, jest *De scripturis et scriptoribus sacris*⁹⁵. Dokładna data powstania dzieła nie jest znana⁹⁶. Wiktoryn konfrontuje się w tej rozprawie z pytaniem, na czym polega dystynkcja pomiędzy pismami świętymi a świeckimi i w odpowiedzi wskazuje, że fundamentalnym kryterium jest historia⁹⁷. Akcent na porządek historyczny wyróżnia teorię hermeneutyczną Hugona od teorii wówczas istniejących⁹⁸. Zasadniczą różnicą między istniejącymi pismami jest fakt, że pisma świeckie są przesyccone „duchem tego świata” i nie są w stanie wskazać czytelnikowi ostatecznego celu, którym jest uzyskanie podobieństwa do Boga poprzez jego poznanie (prawda) oraz umiłowanie (cnota)⁹⁹. Praca ta, tematycznie korespondując z *Didascaliconem*, wyraźnie i dogłębnie jest poświęcona interpretacji biblijnej¹⁰⁰. Celem tego traktatu jest wprowadzenie indywidualnego ucznia w tekst Pisma Świętego jako całości oraz wyartykułowanie technik interpretacyjnych, które mają ułatwić właściwe zrozumienie tekstu świętego¹⁰¹.

Ogólna charakterystyka powyższych prac Hugona absolutnie nie wyczerpuje jego intelektualnego potencjału i szerokiej twórczości. To jedynie fragmentaryczne ujęcie trzech

⁹⁴ Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 6.

⁹⁵ Dzieło jest dostępne w edycji łacińskich tekstów *Patrologia Latina* Migne’a, t. 175, kol. 9A – 28D.

⁹⁶ Niektórzy badacze uważają, że dzieło to powstało przed *Didascaliconem*, jako jego wcześniejsza i krótsza wersja. Inni zaś argumentują wprost przeciwnie i wydaje się, że ich racje są bardziej przekonujące, por. Van Liere F., *On Sacred Scripture and Its Authors and The Diligent Examiner. Introduction and Translation*, [w:] *Interpretation of Scripture, Theory. A Selection of Works of Hugh, Andrew, Richard and Godfrey of St. Victor and of Robert of Melun*, F.T. Harkins, F. van Liere (eds.), Turnhout 2012, s. 208.

⁹⁷ Podstawowym kryterium, wbrew pozorom, nie jest treść, bo rzadko odnajdujemy w Piśmie Świętym bezpośrednią refleksję na temat Boga, częściej jest to sekwencja wydarzeń, które odnoszą się do ludzi. Istnieje bowiem wiele pism świeckich, które mówią o Bogu, a mimo to nie nazywa się ich pismami świętymi, por. Soszyński J., *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora*, dz. cyt., s. 33.

⁹⁸ Hugon stoi na stanowisku, że właściwe zrozumienie Biblii powinno zaczynać się od sensu dosłownego (historycznego) i jednocześnie krytykuje tych, którzy sens dosłowny traktują wyłącznie jako znaczenie samych słów, por. Van Liere F., *On Sacred Scripture and Its Authors*, dz. cyt., s. 207.

⁹⁹ Ponadto wyjątkowość i wyższość pism świętych wyraża się w tym, że przekazują zawsze prawdę, nakazują tylko to, co jest dobre oraz prowadzą do prawdziwego szczęścia, por. Soszyński J., *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora*, dz. cyt., s. 33.

¹⁰⁰ Por. Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 17.

¹⁰¹ Wśród badaczy panuje rozdzwiek w kwestii opinii, które dzieło posiada większą wartość egzegetyczną: *Didascalicon* czy *De scripturis et scriptoribus sacris*. G.A. Zinn stoi na stanowisku, podobnie zresztą jak J. Taylor czy I. Illich, że *Didascalicon* jest dziełem kluczowym w intelektualnej historii średniowiecza. Jednak w kwestii wprowadzenia do interpretacji Biblii oraz w instrukcji w zakresie praktyk interpretacyjnych, *Didascalicon* (szczególnie księgi 4-6) proponuje zdecydowanie mniej informacji o charakterze systematycznym niż *De scripturis et scriptoribus sacris*, które dostarcza uczniowi podstawowych wskazówek i niezbędnych w egzegezie narzędzi, por. Zinn G.A., *Hugh of St. Victor*, art. cyt., ss. 112-113.

dział, z których najwyraźniej można wyłować filozoficzno-egzegetyczny geniusz Wiktoryna.

Po zilustrowaniu względnie krótkiego życia i zarysowaniu efektownej twórczości Hugona, w kolejnym kroku, autor skoncentruje się na jego filozoficznej wizji rzeczywistości (historii).

3. Hugona rozumienie rzeczywistości

Po zaprezentowaniu ogólnego profilu opactwa św. Wiktora, będącego syntezą teologii, filozofii i duchowości, a także po przybliżeniu osoby Hugona ze św. Wiktora, w tej części dysertacji przejdziemy do jego filozoficznej wizji świata i człowieka. Rozdział ten naświetli – według Hugona – przyczynę chaosu i nieładu rzeczywistości oraz wskaże kierunek działania w celu twórczego przekształcenia zaistniałego stanu rzeczy.

Charakterystycznym rysem Hugonowej wizji rzeczywistości jest jej dychotomiczny podział. Jego kryterium ma ściśle antropologiczny wymiar, ponieważ w centrum historii jest człowiek, który po upadku (grzechu) potrzebuje nadprzyrodzonej interwencji, aby mogła dokonać się w nim odnowa. Niniejszy rozdział nakreśli ogólny obraz dziejów świata, w których Hugon wyróżnia dwa komponenty: dzieło stworzenia (*opus conditionis*) oraz dzieło odnowy (*opus restorationis/reparationis*)¹. Dokładne przyjrzenie się tym dziełom, zwłaszcza dziełu odnowy, pozwoli w dalszej części zrozumieć, jak istotna jest egzegeza biblijna w filozoficzno-antropologicznym programie naprawczym Hugona ze św. Wiktora.

3.1. Opus conditionis

W pierwszej kolejności przywołamy fragmenty dwóch² traktatów, w których Hugon ze św. Wiktora kreśli swoje wyobrażenie historii (rzeczywistości). Tworzą ją dwa dzieła (*opera*), w których zawiera się wszystko, co zostało dokonane³. Dodatkowo nawiążemy do myśli św. Augustyna na temat stworzenia, gdyż znalazła ona swoje odbicie w kreacjonistycznych poglądach Hugona.

W pierwszej połowie XII wieku nastąpił wyraźny wzrost zainteresowania tematem

¹ Podział na *opus conditionis* i *opus restorationis* jest jednym z trzech sposobów rozumienia historii przez Hugona. Drugim sposobem rozumienia historii, nawiązującym do św. Augustyna, jest wyszczególnienie w niej dwóch armii (obozów): Chrystusa i diabła. Trzecim jest podział na trzy okresy prawa: naturalnego, pisanego oraz łaski, por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration. History and Scripture in the Theology of Hugh of St Victor*, [w:] Sat, 167, J. Goering, G. Silano (eds.), New York 2009, ss. 6-7.

² Analiza *opus conditionis* oraz *opus restorationis* będzie dotyczyć głównie dzieł *De sacramentis christianae fidei* oraz *De scripturis et scriptoribus sacris*. Warto jednak dodać, że te same treści, podane bardzo zbliżonym językiem, Hugon zawarł również w dziele *De vanitate mundi*, PL 176, 716B - 717A. W dziele *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon* (PL 175, 33B-35D), być może najwcześniejszym piśmie Hugona, w rozdziałach 4-6, także traktuje o stworzeniu świata, Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 75.

³ „Duo enim sunt opera in quibus universa continentur quae facta sunt”, Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis*, PL 176, 183A.

„stworzenia”. W ożywionym środowisku wczesno dwunastowiecznej intelektualnej refleksji nad stworzeniem, głównym problemem dla większości myślicieli, w tym Hugona, była heksaemeryczna koncepcja stworzenia zawarta w dwóch pierwszych rozdziałach księgi Rodzaju⁴.

Wiktoryn, w *Prologu* do swojego najważniejszego dzieła *De sacramentis christianae fidei*, nazywanego często pierwszą wczesnoscholastyczną sumą teologiczną, prezentuje owe dwa dzieła konstytuujące rzeczywistość (historię), a wśród nich dzieło stworzenia (*opus conditionis*)⁵. Hugon krótko i precyzyjnie definiuje je w sposób następujący: „dzieło stworzenia polega na tym, że stwarza się coś, czego nie było”⁶. Na pierwszy rzut oka zdanie to brzmi zwyczajnie, by nie powiedzieć trywialnie. Filozoficzna intuicja słusznie pozwala nam jednak sądzić, że Wiktoryn, który nazywany jest „alter Augustinus”, nawiązuje w tym stwierdzeniu do Augustyńskiej idei *creatio ex nihilo*⁷. Wyraźnie podziela filozoficzno-teologiczny pogląd biskupa z Hippony, że świat został stworzony z niczego. Św. Augustyn w swojej polemice z manichejczykami porusza kwestię stworzenia z niczego. Jest to zarazem polemika ze wszystkimi myślicielami, którzy uważali, że świat widzialny posiada charakter boski, czyli odwieczny⁸. Używa, chociażby w *Wyznaniach*, jednoznacznych sformułowań potwierdzających kreację świata przez Boga z niczego, np. „Pan wszystkiego co stworzone”, „Stwórca wszystkich rzeczy”, „Jedyny i prawdziwy Stwórca i Rządca wszechświata” czy

⁴ Wokół opisu stworzenia z księgi Rodzaju narosło mnóstwo pytań nie tylko teologicznych, ale także filozoficznych i egzegetycznych, por. Coolman B.T., *General Introduction*, [w:] *Trinity and Creation. A Selection of Works of Hugh, Richard and Adam of St Victor*, B.T. Coolman, D.M. Coulter (eds.), Turnhout 2010, s. 27.

⁵ Drugie dzieło, tj. *opus restaurationis*, będzie przedmiotem analizy drugiego paragrafu niniejszego rozdziału.

⁶ „Opus conditionis est quo factum est, ut essent quae non erant”, *De sacramentis*, PL 176, 183A.

⁷ Zaznaczmy, że teoria *creatio ex nihilo* jest istotną koncepcją o podłożu zarówno filozoficznym, jak i teologicznym. Głosi ideę, że wszechświat został powołany do istnienia przez Boga z niczego. Bóg będący pierwszą i ostateczną przyczyną rzeczywistości na mocy wolnego aktu stwórczego stworzył świat. Problem stworzenia świata z niczego od wczesnego chrześcijaństwa był podejmowany i różnorako filtrowany nie tylko przez autorów ksiąg kanonicznych (np. św. Jana Ewangelistę czy autora Listu do Hebrajczyków), ale także przez Ojców Kościoła czy apologetów, a ostatecznie znalazł afirmację w postanowieniach soborowych (Soboru Laterańskiego IV oraz Vaticanum I), por. Szczerba W., *Stworzenie z niczego, czyli słów kilka o monografii Jacka Zielińskiego „Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku”*, [w:] SPW, 16/2 (2021), s. 120; szerzej na temat teorii *creatio ex nihilo*, jej interpretacji, ujęcia filozoficznego i pozafilozoficznego: Maryniarczyk A., *Creatio ex nihilo*, [w:] PEF, t. 2, tenże (red.), Lublin 2001, ss. 306-318; Dillard P.S., *Foundation and Restoration in Hugh of St. Victor's De Sacramentis, Creation ex nihilo*, New York 2014, ss. 27-41.

⁸ „Wszystkie rzeczy, które stworzył Bóg są bardzo dobre, ale nie w taki sposób dobre, w jaki dobry jest Bóg, gdyż On stworzył, wszystko inne zaś zostało stworzone. I nie stworzył ich z siebie samego, ażeby były tym, czym jest On sam. Ale stworzył je z nicości, ażeby nie były równe ani Temu, który wszystko stworzył, ani Synowi Jego przez którego zostały stworzone”, św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom, Przeciwno manichejczykom komentarz do księgi Rodzaju*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1980, s. 24; również w *Soliloquiach* Augustyn podkreśla omawianą teorię: „Ty, Boże, z niczego świat ten stworzyłeś, a wszystkie oczy widzą w nim najpiękniejszy ze światów możliwych”, św. Augustyn, *Soliloquia*, I, 2, [w:] *Wielcy filozofowie. Św. Augustyn, Soliloquia i inne dialogi o duszy*, przeł. A. Świderkówna, Warszawa 2010, s. 14.

„Źródło życia”⁹. Augustyn dosłownie przestrzega, aby nie być podobnym do ludzi, którzy nie wierzą, że wszechmogący Bóg może uczynić coś z niczego¹⁰.

Zdaniem P.S. Dillarda filozoficzne idee Hugona, dotyczące rozumnego stworzenia *ex nihilo*, pochodzą w znacznej mierze także od Eriugeny¹¹. Z tej racji podkreśla prawdę o dwóch księgach, tj. Stworzenia oraz Wcielenia: „pierwsza została napisana dla przyjemności, druga dla zdrowia; pierwsza po to, aby natura była odżywiona, druga, aby wady zostały uleczone, a natura pobłogosławiona”¹². Ponadto Wiktoryn w znacznej mierze przejmuje tradycję, która sięga Orygenesesa, a kontynuowaną przez Jana Szkota Eriugenę, dotyczącą dwóch ksiąg Objawienia, tj. Pisma Świętego i stworzenia. Świat widzialny jest bowiem księgą napisaną przez Boga po to, aby ludzki intelekt mógł ją odczytać¹³. Zarówno dla Eriugeny, jak i Hugona, czytanie księgi świata, tj. natury, powinno zostać uzupełnione o lekturę Pisma Świętego, ponieważ obie księgi mają podobny charakter¹⁴.

Przytoczone wyżej myśli św. Augustyna i Eriugeny z pewnością odegrały kluczową rolę w wykrystalizowaniu się Hugonowej koncepcji *opus conditionis*. Kontynuując analizę *De sacramentis* Hugona, czytamy, że *opus conditionis* jest stworzeniem świata ze wszystkimi jego elementami¹⁵. Wiktoryn uważa, że Bóg najpierw z niczego stworzył cztery elementy, tj. ziemię, wodę, powietrze i ogień. Ziemia znalazła swoje właściwe miejsce, które teraz zajmuje, czyli środkowe i najniższe. Pozostałe trzy elementy były ze sobą zmieszane, nie mając właściwego sobie miejsca ani formy. Na tym właśnie polegał bezkształt ziemskiej materii w pierwszym stworzeniu, zanim później została uformowana¹⁶. Pod nazwą owych elementów kryją się także

⁹ Ponadto, Augustyn używa czasowników, które definitywnie określają stwarzanie z niczego, tj. *creare, facere, instituire, czy dare vitam*, por. Zarzycki S. T., *Prawda o Bogu Stwórcy, stworzeniu i jego odnowie według „Wyznań” św. Augustyna*, [w:] VP, 71 (2019), ss. 544-545.

¹⁰ Wyraża przekonanie, że wszystko co istnieje, zostało stworzone z bezkształtnej materii, ta zaś została stworzona z niczego. Bóg uczynił wszechświat z bezkształtnej i niedostrzegalnej materii, por. św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, dz. cyt., ss. 27-29.

¹¹ Por. Dillard P.S., *Foundation and Restoration in Hugh of St. Victor's*, dz. cyt., s. 29.

¹² „Liber ergo unus erat semel intus scriptus, et bis foris. Foris primo per visibilium conditionem, secundo foris per carnis assumptionem. Primo ad jucunditatem, secundo ad sanitatem; primo ad naturam, secundo contra culpam; primo ut natura foveretur, secundo ut vitium sanaretur, et natura beatificaretur”, *De sacramentis*, PL 176, 267B.

¹³ Por. Soszyński J., *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora, Didascalicon, czyli co i jak czytać*, przekł. P. Pludra-Żuk, Warszawa 2017, s. 30.

¹⁴ Księga natury i księga Pisma Świętego posiadają tego samego Autora, który może być odkryty przez czytanie, i obie są skierowane do tego samego czytelnika. Ponadto czytając te księgi, spotyka się w nich podobne etapy oraz zawiłości, por. Kijewska A., *John Scottus Eriugena and Hugh of Saint Victor: Readers of the Book of Nature and the Book of Scripture*, [w:] *Omnium expetendorum prima est sapientia, Studies on Victorine thought and influence*, BV XXIX, D. Poirel, M.J. Janecki (eds.), in collaboration with W. Bajor, M. Buraczewski, Brepols, Turnhout 2021, s. 35.

¹⁵ „Ergo opus conditionis est creatio mundi cum omnibus elementis suis”, *De sacramentis*, PL 176, 183B.

¹⁶ Por. Evans C.P., *Sentences on divinity*, [w:] *Trinity and Creation. A selection of Works of Hugh, Richard and Adam of St Victor*, B.T. Coolman, D.M. Coulter (eds.), Turnhout 2010, s. 133.

dwie rzeczywistości. Z jednej strony jest nią szeroko rozumiana historia, będąca dla Wiktoryna uporządkowaną sekwencją czasu, a z drugiej strony są nią wszelkie widzialne dzieła stworzone¹⁷. Istnienie stworzeń widzialnych w ogromnej liczbie, o różnych rodzajach, gatunkach i jednostkach jest, obok samego aktu stwórczej mocy Boga, kolejnym dowodem nieskończonej potencji Stwórcy¹⁸.

Hugon w dalszej części *De sacramentis* podkreśla, że dzieła stworzenia (*opera conditionis*) stanowią materialny przedmiot pism światowych, świeckich¹⁹. Wyraża w ten sposób przekonanie, że pomimo ich istotnego znaczenia, nie mogą być stawiane na równi z dziełami odnowy. Wykazana gradacja ma na celu zogniskowanie uwagi głównie na dziełach odnowy. Z tego względu dzieła stworzenia powinny stanowić obszar zainteresowania pism, które w ogólności moglibyśmy nazwać pismami niekanonicznymi, świeckimi.

Kontynuując powyższy wątek, Wiktoryn dodaje, że *opera conditionis* „zostały stworzone dla poddaństwa [niewoli], aby były podporządkowane człowiekowi stojącemu”²⁰. Hugon akcentuje w ten sposób wymiar antropologiczny, stwierdza bowiem, że wszelkie dzieła zostały stworzone dla człowieka, aby mógł je sobie podporządkować i z nich korzystać. W ten sposób podkreśla wyjątkową pozycję ontologiczną człowieka w całym wszechświecie, który został stworzony w celu objawienia stwórczej mocy Boga oraz dla pożytku ludzkości. Hugon, podkreślając wyjątkowość człowieka, posługuje się wymownym porównaniem, mianowicie uważa, że „obraz Boga w człowieku (*imago*) to rozumna dusza, w której, jak w lustrze może być rozpoznany Bóg”²¹. Rozwijając tę myśl, wyjaśnia, że obraz Boga w człowieku to zdolność do rozpoznania prawdy (*recognitionem veritatis*), podczas gdy podobieństwo Boże polega na umiłowaniu jedności (*dilectionem unitatis*)²². Harkins zwraca uwagę, że w kontekście podobieństwa stworzonego człowieka do Boga, Hugon, w zależności od dzieła, podkreśla inne aspekty. W *Adnotationes in Pentateuchon* kładzie nacisk na udział człowieka w jedności Boga, natomiast w *De sacramentis* akcentuje umiłowanie cnoty przez pierwszego człowieka²³. Hugon zaznacza, że dzieła stworzenia, ze względu na mniej doniosłe znaczenie, zostały dokonane w

¹⁷ Por. Guggenheim A., *Histoire, théologie, théologie de l'accomplissement: Hugues de Saint-Victor et saint Thomas d'Aquin*, [w:] *L'École de Saint – Victor de Paris*, BV XXII, D. Poirel (ed.), Brepols 2010, s. 261.

¹⁸ Stwórczą moc boską można dostrzec w zdumiewającej mieszaninie ogromnej liczby różnorodnych stworzeń, Cizewski W., *Reading the World as Scripture: Hugh of St Victor's De Tribus diebus*, [w:] *Fl*, 9 (1987), s. 70.

¹⁹ „Mundanae sive saeculares scripturae materia habent opera conditionis”, *De sacramentis*, PL 176, 183C.

²⁰ Określenie „człowiek stojący” określa kondycję człowieka przed grzechem; w części poświęconej *opus restorationis* Hugon posłuży się kontrastowym określeniem „człowiek upadły”, co wskaże na kondycję człowieka po grzechu, „illa ad servitutum facta sunt, ut stanti homini subessent”, *De sacramentis*, PL 176, 184A.

²¹ Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 88.

²² „Imaginem Dei ad hominem possumus dicere recognitionem veritatis; similitudinem, dilectionem unitatis”, Hugon ze św. Wiktora, *Adnotationes in Pentateuchon*, PL 175, 37C.

²³ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 89.

ciągu sześciu dni²⁴. Cała pierwsza księga dzieła *De sacramentis* stanowi swoisty heksaameron, który jest Hugonową interpretacją dzieła stworzenia²⁵. P. Rorem na podstawie lektury *De sacramentis*, a także własnych przemyśleń, stawia kilka istotnych pytań dotyczących dzieła stworzenia: czy wszystko zostało uczynione jednocześnie, czy w ciągu sześciu dni? Czy najpierw była surowa materia, a potem w ciągu sześciu dni została ona uformowana? Jak należy rozumieć te sześć dni stworzenia²⁶? Odpowiedzi na powyższe pytania nie są jednoznaczne. Z jednej strony bowiem *De sacramentis* Hugona adaptuje lub wręcz przenosi całe passusy z jego własnych wcześniejszych dzieł. Z drugiej zaś istnieje zasadnicza różnica pomiędzy historyczno- literalną lekturą Księgi Rodzaju w *Notulae*, a doktrynalną lekturą tych samych tekstów w *De sacramentis*²⁷. Zabieg ten potwierdza, że Hugon sprawnie operuje zarówno historycznym, jak i alegorycznym rozumieniem Pisma Świętego, co szczegółowo zostanie podjęte w ostatnim rozdziale niniejszej pracy.

W dalszej części owe sześć dni stworzenia zostaną przez Hugona zestawione z sześcioma wiekami odnowy, co z jednej strony wyraża ścisłą koherencję między *opus conditionis* i *opus restaurationis*, z drugiej zaś ukazuje harmonijność Stwórcy i Odnawiciela.

W swoim monumentalnym *De sacramentis* Hugon podkreśla, że pod żadnym pozorem nie można umniejszać *opus conditionis*, bo bez niego niemożliwe staje się zrozumienie sekwencji dalszych zdarzeń, których treść stanowi *opus restaurationis*. W trzecim rozdziale drugiej księgi zauważa, że trudno jest ukazać odnowę człowieka, jeśli wpierw nie wyjaśni się, w jaki sposób upadł²⁸. Z kolei nie można pokazać i zrozumieć upadku człowieka, jeśli najpierw nie wyjaśni się, w jakiej kondycji został on stworzony przez Boga²⁹. Wobec tego zasadne i konieczne jest wyeksponowanie *opus conditionis*, świat stworzony został bowiem uczyniony ze względu na człowieka³⁰.

Problematyka *opus conditionis* stanowi również treść nieco późniejszego

²⁴ „Propterea illa quasi modicum aliquid sex diebus perfecta sunt”, *De sacramentis*, PL 176, 184A.

²⁵ Por. Reventlow H.G., *History and Biblical Interpretation. From Late Antiquity to the End of the Middle Ages. History and deeper sense: Hugh of St. Victor*, vol. 2, s. 166.

²⁶ Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, Oxford 2009, s. 53.

²⁷ Dla przykładu, w *Notulae* Hugon zaznacza, że ptaki i ryby zostały stworzone razem z wód, jak podaje stary hymn na dzień piąty: jedne przeznaczyłeś do otchłani [ryby], inne podniosłeś w powietrze [ptaki]. W *De sacramentis* ten sam tekst, traktujący o rybach na dole i ptakach na górze przybiera charakter alegoryczny; wyraża prawdę o rodzaju ludzkim: podczas, gdy jedni słusznie pozostają na dole w tym zepsuciu, w którym się narodzili, inni przez dar łaski zostają wyniesieni wyżej, do krainy niebieskiej, Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 53.

²⁸ „Non enim convenienter ostendere posset qualiter homo reparatus sit, nisi prius demonstraret qualiter sit lapsus”, *De sacramentis*, PL 176, 184B.

²⁹ „neque vero lapsum eius convenienter ostendere, nisi prius qualiter a Deo institutus fuerit explicaret”, *De sacramentis*, PL 176, 184B.

³⁰ „quia propter hominem factus est mundus”, *De sacramentis*, PL 176, 184B; świat widzialny został stworzony dla dobra ludzkości, por. Reventlow H.G., *History and biblical interpretation*, dz. cyt., s. 166.

egzegetycznego traktatu Hugona ze św. Wiktora pt. *De scripturis et scriptoribus sacris*³¹. Już na początku dzieła, bezpośrednio po ogólnym scharakteryzowaniu pism boskich, w drugim rozdziale autor podejmuje tematykę dzieła stworzenia. Ze względu na bliskie analogie i dosłowne powtórzenia poniżej zostaną przytoczone jedynie te fragmenty, które wnoszą nowe treści.

Hugon w *De scripturis*, gdy wspomina o dziełach stworzenia uczynionych dla poddaństwa człowiekowi, uzupełnia to zdanie, dopowiadając, aby „podlegały [dzieła stworzenia] człowiekowi, który stoi dzięki sprawiedliwości”³². Wiktoryn podkreśla w tym kontekście znaczenie sprawiedliwości, która przed grzechem prawdopodobnie stanowiła niezachwianą i niezmaconą cnotę u ludzi. Człowiek sprawiedliwy mógł być określany jako „stojący”, w przeciwieństwie do człowieka „upadłego”, jak zwykle się go określać po grzechu. Postępowanie zgodnie z cnotą sprawiedliwości mogło stanowić wówczas fundament dla prawidłowego funkcjonowania moralnego kręgosłupa człowieka, skoro Hugon w tym kontekście akcentuje właśnie tę cnotę. Zdaniem Hugona Bóg w momencie stworzenia z jednej strony udzielił człowiekowi wszystkiego, co razem składa się na widzialne dobro. Z drugiej strony obiecał mu dobro niewidzialne, aby na ziemi człowiek mógł Go ciągle szukać poprzez posłuszeństwo oraz zasługi³³.

Drugie uzupełnienie zawarte w *De scripturis* względem *De sacramentis* stanowi wzmianka o sześciu dniach stworzenia. Hugon kontrastuje tu *opus conditionis* z *opus restorationis*, zaznaczając, że „dzieła stworzenia zostały dokonane w krótkim czasie, tj. zaledwie w ciągu sześciu dni, jakby były czymś nieznacznym i jedynie niewielką oznaką mocy Bożej”³⁴. Wyraża w ten sposób wyjątkowość i wyższość *opus restorationis*, co dokładnie zostanie scharakteryzowane w kolejnym paragrafie.

Dyskutując inne pisma (*aliae scripturae*), których przedmiot materialny stanowią dzieła stworzenia, zaznacza, że bywają one omylne, gdyż traktując o prawdzie, są narażone na skażenie błędem; z kolei eksplorując dobroć, są wystawione na zmieszanie jej z nieprawością bądź brak im odniesienia jej do poznania i umiłowania Boga, co pozbawia ją doskonałości³⁵. Z

³¹ Traktat ten został przetłumaczony na język polski przez autora niniejszej dysertacji. Przekład poprzedzony został wprowadzeniem, w którym zawarto informacje na temat czasu, okoliczności powstania i struktury dzieła [zob. następny przypis].

³² „Prima igitur opera ad servitutum facta sunt, ut homini, per iustitiam stanti, subessent”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 11B, [w:] BePT, 15/2 (2022), przeł. D. Wierdak, s. 72.

³³ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 99.

³⁴ „Propterea illa quasi modicum quid et exiguum virtutis divinae indicium, brevi tempore, id est sex tantum diebus, perfecta sunt”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, dz. cyt., s. 72.

³⁵ „Item aliae scripturae si quam veritatem docent, non sine contagione erroris est, si quam bonitatem commendare videntur, vel malitiae mixta est, ut non sit pura, vel sine cognitione et dilectione Dei est, ut non sit perfecta”, tamże, s. 72.

przedstawionych wyżej cech dzieła stworzenia z jednej strony wynika, że *opera conditionis* stanowią jakby bazę wyjściową i pierwotną przyczynę dla *opera restaurationis*; z drugiej strony *opera conditionis* koncentrują się wokół bytów stworzonego świata, wśród których uprzywilejowane miejsce zajmuje byt ludzki.

Zdaniem Hugona cały proces formowania oraz porządkowania początkowej, nieuformowanej i nieuporządkowanej materii ma na celu pouczyć ludzi o tym formowaniu i porządkowaniu, które ma być także ich celem³⁶. Hugon zauważa, że samo *esse* wyraża trynitarną przestrzeń dla wolności, cnoty i zasługi³⁷. Uporządkowane zagospodarowanie tych przestrzeni przez człowieka zaprowadzi go do *pulchrum et beatum esse*. Drugim etapem bądź zwieńczeniem dzieła stworzenia jest napomnienie rodzaju ludzkiego, aby człowiek przekraczał zwykłe *esse* na rzecz *pulchrum esse atque beatum esse*, co Wiktorzyn nazywa „nawróceniem do miłości”³⁸. Dzieło stworzenia świata i człowieka, który przez nieposłuszeństwo został naznaczony rysą grzechu, może doświadczyć integralnej restauracji przez przejście od zwykłego bytu bez formy do piękna i błogości pełnej formy³⁹. Ten mocny rys antropologiczny pokazuje, że najważniejszym powodem dokonania *opus restaurationis* będzie przywrócenie godności upadłemu człowiekowi oraz uczynienie go szczęśliwym poprzez intelektualną i moralną odnowę.

3.2. Opus restaurationis

Drugim segmentem Hugonowej wizji rzeczywistości jest dzieło odnowy (*opus restaurationis/reparationis*), będące naturalną konsekwencją i chronologicznym dopełnieniem *opus conditionis*. Jego wyartykułowanie, podobnie jak wcześniej, będzie owocem analizy dzieł Hugona ze św. Wiktora. W podejmowanym dyskursie w pierwszej kolejności będziemy wychodzić od *opus restaurationis* w oparciu o tekst *De scripturis*, a następnie uzupełnimy go o teksty zawarte w *De sacramentis*.

Dzieło odnowy – *opus restaurationis* stanowi drugi istotny komponent historii dziejów świata, który Hugon definiuje jako „to, co na skutek zniszczenia zostało naprawione”⁴⁰. W *De*

³⁶ Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 79.

³⁷ Por. Krafíková L., *De esse ad pulchrum esse. Schönheit in der theologie Hugos von St. Viktor*, BV VIII, Turnhout 1998, s. 67.

³⁸ Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 79

³⁹ Por. Krafíková L., *De esse ad pulchrum esse*, dz. cyt., s. 70.

⁴⁰ „quo reparata sunt quae perierant”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, dz. cyt., s. 72.

sacramentis Wiktoryn dodaje, że dzieło odnowy polega na tym, że „to, co zostało zniszczone, staje się lepsze” (tłum. D.W.)⁴¹. Warto w tym sformułowaniu dostrzec wyjątkową siłę *opus restorationis*, która nie tylko przywraca pierwotny porządek, ale przede wszystkim nadaje stworzeniu nową moralną jakość (*melius*), której nie posiadało w pierwotnym stanie. Owo zniszczenie (*perere*) to efekt upadku człowieka (grzechu), który sprawił, że wszystko, co do tej pory funkcjonowało w harmonii i ładu zostało rozproszone. Hugon zaznacza, że w konsekwencji upadku człowieka zniszczeniu uległ porządek (*ordo*)⁴². Warto w tym miejscu wyjaśnić, co stanowi Hugonową istotę upadku człowieka, gdyż pozwoli to zrozumieć potrzebę i sens dzieła odnowy.

Myśl przewodnia Hugona osadzona jest w kontekście grzechu pierworodnego, który spowodował utratę pierwotnej doskonałości stworzenia i pogrążył je w ruinie⁴³. Hugon, chcąc zdeterminować istotę upadku i konieczność odnowy stworzenia, wychodzi od kilku pytań, które naturalnie rodzą się przy lekturze Księgi Rodzaju, opisującej pierwotny stan człowieka i jego nieposłuszeństwo. Nie tylko stawia cztery ważne pytania, ale także udziela na nie odpowiedzi. Pierwsze pytanie brzmi: w jaki sposób zazdrość diabła spowodowała upadek (człowieka)⁴⁴? Hugon odpowiada, że Opatrzność ustanowiła człowieka bytem uprzywilejowanym wśród wszystkich stworzeń; jego rozum został wyposażony w nakaz posłuszeństwa oraz działającą łaskę, dzięki czemu mógł szukać i odnajdywać dobro. Diabeł, widząc to, zaczął zazdrościć człowiekowi tego, że ten poprzez posłuszeństwo (Bogu) wzniósł się tam, gdzie on sam upadł przez pychę⁴⁵. Hugon podkreśla diabelską zazdrość (zawiść), która stała się główną przyczyną kuszenia i zmanipulowania pierwszego człowieka. Pytanie drugie postawione przez Wiktoryna jest następujące: dlaczego diabeł przyszedł pod inną postacią⁴⁶? Hugon tłumaczy, że diabeł w swojej perfidii użył fałszywej postaci, by nie zostać rozpoznany. Gdyby bowiem przyszedł pod swoją postacią, zostałby zdemaskowany i spotkałby się z odrzuceniem. Skoro nie mógł pokonać człowieka cnotą, uciekł się do przebiegłego kłamstwa. Hugon zwraca uwagę na ciekawą kwestię: Bóg pozwolił szatanowi przyjść pod inną postacią, ale taką, w której jego przebiegłość (i nienawiść) nie byłaby całkowicie ukryta. To, że nie przyszedł w swojej własnej postaci, było, zdaniem Hugona, wynikiem jego woli, natomiast to, że nie mógł przybrać innej

⁴¹ „Opus restorationis est quo factum est ut melius essent quae perierant”, Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis*, PL 176, 183B.

⁴² Por. Soszyński J., *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora*, dz. cyt., ss. 29-30.

⁴³ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 100.

⁴⁴ „quomodo invidia diaboli lapsus est?”

⁴⁵ „vidit diabolus et invidit quod homo illuc per obedientiam ascenderet, unde ipse per superbiam corruisset”, Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis*, PL 176, 287B.

⁴⁶ „quare diabolus in forma aliena venit?”

postaci, jak tylko taką, która byłaby adekwatna do jego kłamliwej i zdradliwej natury, zostało ustalone przez Boga. Wiktoryn dodaje, że diabeł przyszedł do człowieka pod postacią węża, jednak, gdyby mu pozwolono, przyjąłby postać gołębiczy, którą Bóg zarezerwował dla Ducha Świętego⁴⁷. Szczegół ten podkreśla przewrotność i nienawiść szatana, który jest gotowy na wszystko, byle tylko oszukać człowieka i ukryć swoją prawdziwą naturę. Trzecie pytanie również rzuca światło na szatana i jego zwodniczą naturę: dlaczego najpierw przyszedł do kobiety⁴⁸? Odpowiedź na to pytanie obnaża kolejne oblicze szatana, którego nienawiść jest tak ogromna, że wystawia na próbę cnotę człowieka. Z pełną premedytacją atakuje bowiem naturę ludzką w jej najsłabszej części (kobieta), aby, jeśli odniesie sukces, z większą pewnością siebie przystąpić do ataku na jej drugą, silniejszą część (mężczyzna)⁴⁹. Fragment ten dowodzi, jak bardzo szatan nienawidzi człowieka i jego cnoty oraz jego gotowość uczynienia wszystkiego, w sposób wyrachowany, byle tylko pogrążyć ludzkość w upadku.

Ostatnia interesująca kwestia Hugona brzmi: dlaczego szatan rozpoczął [dialog z kobietą] od zadawania pytań⁵⁰? Wiktoryn zwraca uwagę, jak wielkie jest zakłopotanie i nieśmiałość szatana w obliczu cnoty. Dumny ze swojej przewrotności zdaje się być zdeorientowany, jakby obawiając się, że został rozpoznany, nie ośmiela się wypowiadać słów perswazji, zanim poprzez zadawanie pytań nie wypróbuje najpierw umysłu kobiety, która ma być kuszona⁵¹.

Na podstawie powyższych wywodów rodzi się konkluzja, że według Hugona pierwsi ludzie ulegli potrójnej pokusie: nieumiarkowanego pożądania jedzenia (obżarstwo), nadmiernej tęsknoty za wywyższeniem (próżność lub pycha) oraz nieuporządkowanego dążenia za posiadaniem (chciwość)⁵². Zdaniem Wiktoryna te trzy przymiotniki o pejoratywnym

⁴⁷ „ut igitur in propria forma non veniret sua voluntate factum est, ut autem aliam formam nisi talem quae malitiae suae conveniret habere non posset, divina ordinatione dispositum. Venit ergo ad hominem in serpente callidus hostis, qui fortassis si permissus fuisset in forma columbae venire maluisset. Sed hoc vas Spiritus sanctus sibi reservavit”, Hugon ze św. Wiktoram *De sacramentis*, PL 176, 287C.

⁴⁸ „quare prius ad feminam venit?”

⁴⁹ „Libet considerare quam timenda fuerit in principio ad tentandam virtutem hominis huius hostis malitia [...] et si quispiam praevaluerit adversus unum duo resistunt ei; primum diligenter solitariam feminam exploravit, et inveniens; in ea primum omnem suae tentationis conatum experiri disposuit”, Hugon ze św. Wiktoram, *De sacramentis*, PL 176, 288B.

⁵⁰ „quare ab interrogatione exorsus est?”

⁵¹ „Considerate quanta est confusio et timiditas nequitiae in conspectu virtutis. Stans coram et coram femina hostis superbus ex sola malitia cogitata nondum dicta confunditur; et quasi se iam prius quam etiam loqueretur deprehensum metuens, non audet exire in verba persuasionis, donec animum tentandae interrogatione praesentiat”, Hugon ze św. Wiktoram, *De sacramentis*, PL 176, 288C.

⁵² Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 101.

znaczeniu, tj. *immoderata, inordinatum, nimius*, wyrażają trzy podstawowe wady, które razem konstytuują grzech pierworodny, jako wyraz nieuporządkowanego pragnienia człowieka⁵³.

Analiza powyższych kwestii uzasadnia potrzebę *opus restaurationis*, które ma stanowić panaceum na przywrócenie porządku na świecie. Hugon, eksplikując dzieło odnowy na kartach *De scripturis*, wskazuje, że *opus restaurationis* to „Wcielenie Słowa ze wszystkimi jego sakramentami, zarówno tymi, które nastąpiły zarówno przed Wcieleniem od początku świata, jak i tymi, które będą następować później, aż do końca świata”⁵⁴. W celu uchwycenia tego wymiaru odnowy wyjaśnimy, jak Hugon rozumie „sakramenty”. Z powyższego bowiem stwierdzenia wyłania się dość szeroki wachlarz semantyczny słowa „sakrament”, któremu warto przyjrzeć się bliżej. Według D. Poirela u Hugona można wyróżnić pięć podstawowych znaczeń słowa „sakrament”; od pierwszego, bardzo ogólnego, oznaczającego „znak świętej rzeczywistości”, aż do bardzo ograniczonego, czyli skutecznego znaku łaski, udzielanego w Kościele według ściśle określonych norm, poczynwszy od pośrednich sensów duchowej interpretacji Biblii aż po interwencję Boga w historię i afirmację wiary chrześcijańskiej⁵⁵. Mimo że powyższe znaczenia „sakramentu” wyraźnie różnią się między sobą, to w rzeczywistości, według Hugona, ich sens stopniowo przechodzi od jednego znaczenia do drugiego w ten sposób, że ostatecznie istnieje prawdziwa jedność między wszystkimi jego znaczeniami⁵⁶. Hugon ze św. Wiktora omawia wszelkie kwestie związane z pojmowaniem „sakramentów” w pierwszej księdze *De sacramentis*, gdzie w dziewiątej części szczegółowo opisuje ich znaczenie⁵⁷. Już na wstępie podkreśla, że warunkiem uchwycenia i zrozumienia istoty „sakramentów” jest zbadanie czterech podstawowych zagadnień: ich definicji, przyczyny, materii oraz podziału⁵⁸. Warto więc, chociaż ogólnie, przyjrzeć się tym kwestiom.

Definiując „sakrament”, Hugon pisze, że jest on „znakiem rzeczy świętej. Podobnie bowiem jak w człowieku istnieją dwie [części], tj. ciało i dusza, a w Piśmie Świętym również dwie, tj. litera i sens, tak też w każdym sakramencie istnieje jedna rzecz, która jest traktowana w sposób widzialny na zewnątrz oraz druga traktowana w sposób niewidzialny wewnątrz, która

⁵³ Por. Tamże.

⁵⁴ „Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis; sive quae ante incarnationem praecesserunt ab initio saeculi, sive quae post subsequentur usque ad finem mundi”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis*, PL 175, 11B, dz. cyt., s. 72.

⁵⁵ Por. Poirel D., *Sacraments*, [w:] *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, H. Feiss H., J. Mousseau, (eds.), Leiden-Boston 2017, s. 278.

⁵⁶ Por. Tamże.

⁵⁷ Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis*, PL 176, 317B-328B.

⁵⁸ „Hoc est definitio, causa, materia, divisio”, tamże, PL 176, 317B.

jest przyjmowana na podstawie wiary” (tłum D.W.)⁵⁹. Hugon dodaje, że „sakramentem” jest „rzeczywistość widzialna na zewnątrz [materialna], natomiast rzeczywistość niewidzialna [duchowa] jest rzeczą lub cnotą sakramentu” (tłum. D.W.)⁶⁰. Wiktoryn podaje też inną, pełniejszą definicję sakramentu: „jest to cielesny lub materialny element, który jest przedstawiany zmysłom bez nich, przedstawiający przez podobieństwo i oznaczający przez ustanowienie oraz zawierający przez uświęcenie jakąś niewidzialną i duchową łaskę” (tłum. D.W.)⁶¹.

W drugim kroku Hugon deliberuje nad potrójną przyczyną ustanowienia sakramentów. Pierwsza ma na celu upokorzenie (*humilitatio*) człowieka, który poddał się sprawom doczesnym i przez pychę odrzucił Boga. Szukając Go poprzez pokorę, człowiek na nowo wyraża swoje poddanie i posłuszeństwo Bogu⁶². Cnota pokory stanowi pierwszy, podstawowy etap w odnowie upadłego człowieka i jego powrotu do harmonii. Drugą przyczyną ustanowienia sakramentów jest pouczenie (*eruditio*) człowieka, aby przez to, co w sakramencie jest widzialne na zewnątrz umysł ludzki został pouczony, w jaki sposób rozpoznawać niewidzialną cnotę, która zawiera się w rzeczy sakramentu⁶³. Hugon w tym kontekście stawia interesujące pytanie: skoro duchowe, niewidzialne dary są człowiekowi ofiarowywane w widzialnych sakramentach i w określonych naczyniach, to co innego ukazuje się w widzialnych formach aniżeli ukryta cnota⁶⁴? To kolejna ważna wskazówka, która ma pomóc upadłemu człowiekowi w jego moralnym powstaniu i duchowej odnowie, czyli od porządku poznania przejść do porządku miłości. Trzecia przyczyna ustanowienia sakramentów wskazuje na potrzebę ciągłego ćwiczenia (*exercitatio*) człowieka, aby dzięki niemu umysł ludzki ćwiczony i „uprawiany” przez różnego rodzaju uczynki zewnętrzne, stał się żyzny dla wielorakich

⁵⁹ „Sacramentum est sacrae rei signum. Quemadmodum enim in homine duo sunt, corpus et anima, et in una Scriptura duo similiter, littera et sensus, sic et in omni sacramento aliud est quod visibiliter foris tractatur et cernitur, aliud est quod invisibiliter intus creditur et praecipitur”, tamże, PL 176, 317C.

⁶⁰ „Quod foris est visibile et materiale, sacramentum est; quod intus est invisibile et spirituale, res sive virtus sacramenti est”, tamże, PL 176, 317C.

⁶¹ „sacramentum est corporale vel materiate elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam”, tamże, PL 176, 317D.

⁶² „Iustum ergo est ut homo qui prius Deum superbiendo deserens, se terrenis per concupiscentiam subdidit; nunc per humilitatem Deum requirens eisdem se propter praeceptum Dei per obedientiam inclinet”, tamże, PL 176, 319D.

⁶³ „Propter eruditionem quoque instituta sunt sacramenta, ut per id quod foris in sacramento in specie visibili cernitur, ad invisibilem virtutem quae intus in re sacramenti constat agnoscendam mens humana erudiatur”, tamże, PL 176, 320B.

⁶⁴ „Dona enim gratiae spiritualia quasi quaedam invisibilia antidota sunt, quae dum in sacramentis visibilibus quasi quibusdam vasculis homini porriguntur, quid aliud quam ex patenti specie virtus occulta ostenditur”, tamże, PL 176, 320B.

owoców cnoty wewnątrz niego⁶⁵. Potrzeba ciągłego treningu moralnego wyraża troskę o zachowanie w sobie cnoty oraz postawę dynamizmu, który polega na nieustannych wyborach człowieka pomiędzy dobrem i złem.

Hugon słynie z tego, że w swoich tekstach często posługuje się triadami. Nie inaczej jest, gdy pisze o materii sakramentów. Uważa, że „wszystkie Boskie sakramenty dokonują się w potrójnej materii, mianowicie, albo w rzeczach, albo w czynach albo w słowach”⁶⁶ (tłum. D.W.). Wiktoryn dotyka tu ważnej kwestii wyrażającej odnowę człowieka, skoro cały człowiek (przez upadek) uległ zepsuciu, należało w nim wszystko na nowo uświęcić. Dlatego też sakramenty, zdaniem Hugona, muszą uświęcać rzeczy, aby materia człowieka została ponownie uświęcona, podobnie jak uczynki w jego działaniach oraz słowa w jego mowie. W ten sposób zarówno to, co jest człowiekiem, jak i to, co jest z człowieka, może być święte⁶⁷. Ostatnią kwestię związaną z sakramentami stanowi ich podział, podobnie jak wyżej w kluczu triadycznym, Hugon wyróżnia sakramenty ustanowione dla zbawienia, dla sprawowania oraz dla przygotowania⁶⁸. Istotne z punktu widzenia niniejszej dysertacji są sakramenty dla sprawowania (ćwiczenia) (*ad exercitationem*), o których Hugon pisze, że „choć nie są konieczne do zbawienia, to jednak przynoszą uświęcenie, ponieważ dzięki nim można ćwiczyć cnotę i nabyć pełniejszą łaskę, jak na przykład pokropienie wodą w obrzędzie aspersioni czy przyjęcie popiołu” (tłum D.W.)⁶⁹. Oba te obrzędy, choć dziś nazywane sakramentaliami, a nie sakramentami, wskazują z jednej strony słabość człowieka spowodowaną grzechem, a z drugiej możliwość powstania z upadku i ponowne uświęcenie, co jeszcze bardziej umożliwia mu cnotliwe życie. W *De sacramentis* Hugon nazywa Wcielone Słowo Królem, który przyszedł na świat, aby toczyć walkę z diabłem. Wszyscy święci, którzy żyli przed Jego przyjściem, są niczym żołnierze idący przed swoim Królem, a ci którzy przyjdą po Nim, aż do końca świata są żołnierzami idącymi za swoim Królem. Sam Król, chroniony i otoczony ze wszystkich stron,

⁶⁵ „Propter exercitationem similiter instituta sunt sacramenta, ut dum mens humana per varias operum species foris exercitata colitur, ad multiplicem virtutis fructum interius fecundetur”, tamże, PL 176, 320C.

⁶⁶ „In triplici materia omnia divina sacramenta conficiuntur, scilicet aut in rebus, aut in factis, aut in verbis”, tamże, 176, 326C.

⁶⁷ „Quia enim totus homo corruptus erat, totum quod hominis foris erat ad sacramentum sumendum erat, ut totum in sacramento foris sanctificetur, et in toto virtus sacramenti intus remedium operetur. Itaque in rebus sacramenta sanctificanda erant. Ut sanctificaretur hominis materia, in factis ut opera; in dictis ut verba, ut totum videlicet sanctum sit, et quod homo est, et quod hominis est”, tamże, 176, 326C.

⁶⁸ „Prima ergo ad salutem, secunda ad exercitationem, tertia ad praeparationem constituta sunt”, tamże, PL 176, 327B.

⁶⁹ „Alia sunt quae etsi necessaria non sunt ad salutem proficiunt tamen ad sanctificationem, quia his virtus exerceri et gratia amplior acquiri potest, ut aqua aspersionis, et susceptio cineris”, tamże, 176, 327A.

stoi pośrodku swojej armii⁷⁰. Zestawienie Słowa Wcielonego z diabłem w kontekście dzieła odnowy i sakramentów może wskazywać, że aż do końca czasów będzie rozgrywać się walka o dobro oraz o doprowadzenia dzieła odnowy do końca.

Hugon w dalszej części *De scripturis* pisze, że dzieła odnowy zostały uczynione dla zbawienia, aby podniosły człowieka trwającego w upadku przez winę i z tego powodu są większe od dzieł stworzenia⁷¹. Z tej racji są doskonalsze od dzieła stworzenia i posiadają większy skutek mocy Bożej, dlatego mogą zostać doprowadzone do końca jedynie w ciągu sześciu okresów (historii)⁷². To nawiązanie do dzieł stworzenia, które ze względu na mniejszą wagę zostały uczynione jedynie w ciągu sześciu dni. Rozłożenie dzieła stworzenia na okres sześciu dni nie było przypadkowe. Miało nauczyć człowieka pewnego przejścia od istoty zwykłej (*esse*) do błogosławionej, szczęśliwej (*beatum esse*). Bóg postanowił bowiem rozłożyć stwórcze formowanie surowej materii na określone odstępy czasu i historycznie sekwencyjne etapy, aby pokazać ludziom, że w dziele odnowy człowieka również istnieją pewne etapy, czyli historia zbawienia⁷³.

Dodatkowo w *De sacramentis* Hugon wskazuje, że wszyscy tak naprawdę służą jednemu Królowi i podążają za jednym sztandarem; wszyscy ścigają jednego wroga i są ukoronowani jednym zwycięstwem⁷⁴.

W części porównawczej, poświęconej obydwu dziełom Hugon pisze, że „treść pism Boskich dotyczy dzieła odnowy”⁷⁵. Z tego powodu, jak słusznie dodaje w *De sacramentis*, pisma Boskie przewyższają wszelkie inne pisma o tyle, o ile przedmiot, którego dotyczą jest bardziej dostojny i wzniosły⁷⁶. Dzieła odnowy mają większą godność od dzieł stworzenia, ponieważ zostały uczynione dla zbawienia, aby mogły podnieść upadłego człowieka⁷⁷. Hugon jednoznacznie uwypukla *opera restorationis*, gdyż ich zasadniczą konsekwencją jest

⁷⁰ „Verbum enim incarnatum rex noster est, qui in hunc mundum venit cum diabolo pugnaturus; et omnes sancti qui ante ejus adventum fuerunt, quasi milites sunt ante faciem regis praecedentes; et qui postea venerunt et venient usque ad finem mundi milites sunt regem suum subsequentes. Et ipse rex medius est in exercitu suo; hinc inde vallatus incedens et stipatus agminibus suis”, tamże, PL 176, 183B.

⁷¹ „Secunda vero ad salutem, ut hominem, per culpam iacentem, erigerent: idcirco majora haec”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis*, PL 175, 11B, dz. cyt., s. 72.

⁷² „Haec vero, quasi excellentia ad comparationem priorum, et majorem virtutis effectum habentia, non nisi sex aetatibus consummari possunt”, tamże, PL 175, 11C, s. 72.

⁷³ Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 54.

⁷⁴ „omnes tamen uni regi militare et unum vexillum sequi probantur, et hostem unum persequi et una victoria coronari”, Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis*, PL 176, 183C.

⁷⁵ „divinarum Scripturarum materia in operibus restorationis constat”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis*, PL 175, 11C, dz. cyt., s. 72.

⁷⁶ „Propterea tanto excellentior omnibus scripturis jure creditur, quanto dignior est et sublimior materia in qua ejus consideratio tractatio quae versatur”, Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis*, PL 176, 183C.

⁷⁷ „Nam opera restorationis multo digniora sunt operibus conditionis [...] haec ad salutem, ut lapsum erigerent”, tamże, PL 176, 184A.

podźwignięcie człowieka i przywrócenie mu utraconej godności. Poszczególne etapy odnowy przybierają u Hugona układ hermeneutycznej sekwencji: od fundamentu historii w literze, poprzez ramy doktryny (w alegorii) aż do duchowego uwieńczenia (w tropologii)⁷⁸. Przedmiotem Pisma Świętego są dzieła odnowy dokonywane przez Boga w ogólności, z kolei proces czytania i rozważania Pisma Świętego, od historii, poprzez doktrynę, po indywidualne zastosowanie, sam w sobie jest procesem odnowy dla każdego człowieka⁷⁹. Rozwinięcie tego wątku stanie się treścią ostatniego rozdziału pracy. Biblijna interpretacja Hugona jest ściśle skorelowana z *opera restaurationis* od upadku człowieka aż do ostatecznego wypełnienia. Rorem wskazuje, że związek między biblijną interpretacją a Bożym planem odnowy człowieka jest wywołany co najmniej dwiema przyczynami. Po pierwsze, ów dynamiczny proces pełnej i właściwej interpretacji biblijnej przy pomocy potrójnego sensu jest sam w sobie elementem odnowy w przywracaniu obrazu Bożego w człowieku. Hugon akcentuje ważne dla ontologii implikacje, tym, co jest odnawiane, jest bowiem sama istota ludzka. Wznoszenie budowli (domu) to nic innego jak odnowienie duszy⁸⁰. Po drugie, Hugon wyjaśnia zastosowaną korelację między Pismem Świętym i odnową, zaznaczając, że Biblia rozpoczyna się od stworzenia, zatem jego interpretacja również musi się tam zaczynać. Bo chociaż głównym przedmiotem Pisma Świętego są dzieła odnowy (*opera restaurationis*), to, aby rzetelnie je potraktować, należy najpierw, w sposób zwięzły, rozważyć początki i samo dokonanie dzieł stworzenia (*opera conditionis*)⁸¹. Zarówno wiktoryńskie podejście do stworzenia, jak i wiele innych poruszanych kwestii, ma charakter triadyczny. Jednocześnie jest ono naukowe, estetyczne i teologiczne. Widzialne stworzenie jest racjonalne, spójne i uporządkowane, co określa jego wymiar naukowy, ale również stworzenie to jest harmonijne, dobrze uformowane i piękne, co wskazuje na jego wymiar estetyczny. Oba te wymiary stają się rezultatem stwórczego działania (racjonalnego i pięknego) Bożej Mądrości, co wyraża wymiar teologiczny, gdyż stworzenie nosi w sobie ślad (*vestigium*) swojego Stwórcy⁸². D. Poirel w swoim studium nad traktatem *De tribus diebus* akcentuje triadę boskich cech, które można zauważyć w stworzeniu, mianowicie: Bożą moc, mądrość oraz dobroć⁸³.

⁷⁸ Hugon korzysta z architektonicznego modelu Grzegorza Wielkiego, który wspomina w kontekście wznoszenia budowli: najpierw jest fundament, czyli literalno-historyczna interpretacja tekstu biblijnego, następnie są ramy doktrynalne, czyli teksty biblijne rozumiane w sposób alegoryczny, na końcu zaś wykończenie, czyli moralna aplikacja tekstów biblijnych w życiu duchowym, por. Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., ss. 48-49.

⁷⁹ Tamże, s. 49.

⁸⁰ Tamże, s. 50.

⁸¹ Tamże.

⁸² Por. Coolman B.T., *General introduction*, dz. cyt., s. 28.

⁸³ Por. Mews C.J., *The World as Text: the Bible and the Book of Nature in Twelfth Century Theology*, [w:] *Scripture and Pluralism. Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, T.J. Heffernan, T.E. Burman (eds.), Leiden-Boston 2005, s. 98.

Kluczowa jest hierarchia wspomnianych dzieł. Z jednej strony właściwy sens *opus conditionis* niejako gubi się, gdy przeciwstawia się je poszukiwaniu niewidzialnego Stwórcy lub gdy przedkłada się je nad *opus restorationis*⁸⁴. Z drugiej strony, podobnie jak nie można szukać duchowego sensu Pisma Świętego, lekceważąc sens dosłowny, tak również nie można partycypować w dziele odnowy (*opus restorationis*), ignorując stworzenie (*conditio*), ponieważ dzieło odnowy stanowi wypełnienie i realizację pierwotnego powołania stworzenia jako jedynej drogi „od” i „do” Boga⁸⁵. Tak, jak istotą upadku było to, że człowiek przedkładał widzialne dzieła stworzenia nad miłość do Boga niewidzialnego, tak odnowa polega na tym, że człowiek uczy się na nowo kontemplować i kochać Boga, który działa w historii⁸⁶.

Trzeba jednak powtórzyć za Hugonem, że dzieło odnowy i uświęcenia przyczyniło się o wiele bardziej człowiekowi niż samo stworzenie, w dziele stworzenia bowiem ludzie otrzymali naturę, aby być (*esse*), natomiast w dziele odnowienia otrzymali łaskę, aby być dobrymi i świętymi (*bonum et sanctum esse*)⁸⁷. Hugon wyraża w ten sposób fundamentalną różnicę jakościową między *opus conditionis* a *opus restorationis* z wyraźnym podkreśleniem drugiego z nich.

Zasadnicza oś dzieła stworzenia i dzieła odnowy jest identyczna, jest nią Bóg. Z kolei przedmiotem tych obu dzieł pozostaje według Hugona ludzkość, która na końcu czasu zostanie przywrócona Bożej wieczności⁸⁸.

Z intelektualnej wizji Hugona dotyczącej opisywanych dzieł wynika, że *opus restorationis* zwraca nasz umysł na *opus conditionis*, a ten następnie odsyła ponownie nas ku *opus restorationis*⁸⁹. Ta wskazówka pozwala nam sądzić, że mimo wyższej rangi *opus restorationis* w stosunku do *opus conditionis* nie powinno się w żaden sposób umniejszać i deprecjonować *opus conditionis*.

Opus conditionis oraz *opus restorationis* wyrażają dwie fazy, ale tylko jedno działanie, którym jest dzieło Boże, mające na celu zbawienie całego świata. Stworzenie, rozpoczęte w konkretnym momencie historii, w pewnej chwili musi ulec zakończeniu. Tymczasem Bóg i Jego zbawienie są obecne nieustannie⁹⁰. Zarówno dzieło stworzenia, jak i dzieło odnowy

⁸⁴ Por. Guggenheim A., *Histoire, théologie, théologie de l'accomplissement*, s. 261.

⁸⁵ Por. Tamże.

⁸⁶ Por. Tamże.

⁸⁷ „Plus enim contulit sanctificatio quam creatio, quoniam in creatione naturam acceperunt ut essent; in sanctificatione gratiam, ut bona et sancta essent”, Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis*, PL 176, 322B.

⁸⁸ Por. Berndt R., *Exegesis in Quest of Progress: A Study of Hugh of Saint Victor's "Cronica and Notule Super Pentateucum et Librum Regum"*, [w:] *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, H. Feiss, J. Mousseau (eds.), Leiden-Boston 2017, s. 200.

⁸⁹ Por. Dillard P.S., *Foundation and Restoration in Hugh of St. Victor's*, dz. cyt., s. 63.

⁹⁰ Por. Berndt R., *Exegesis in Quest of Progress*, dz. cyt., s. 210.

stanowią fakty teologiczne, które można poznać dzięki Pismu Świętemu za pomocą ludzkiego intelektu⁹¹.

⁹¹ Por. Tamże.

4. Filozoficzny program naprawczy Hugona ze św. Wiktora

Wiktoryński myśliciel nie zatrzymał się wyłącznie na postawieniu moralnej diagnozy upadłemu człowiekowi, ale wskazał mu drogę wyjścia z nieszczęśliwego położenia. Droga ta została wyrażona przez filozoficzno-pedagogiczny program Hugona, którego skutkiem staje się integralna restauracja człowieka. Jej istota polega na przywróceniu człowiekowi utraconego obrazu i podobieństwa Bożego dzięki odnowie intelektualnej i moralnej.

Ogólny program naprawczy kondycji człowieka zostanie przedstawiony w dwóch pierwszych paragrafach niniejszego rozdziału, w których przybliżymy poczwórne rozumienie filozofii według Hugona. Trzeci paragraf ukaże fundamentalną rolę *artes liberales*, jako filozoficznych narzędzi niezbędnych w egzegezie biblijnej, wyznaczającej potrójny paradygmat odnowy człowieka.

4.1. Nauki teoretyczne i nauki praktyczne

Hugon ze św. Wiktora wiele miejsca poświęcił potrzebie zdobywania i pogłębiania wiedzy. W *Didascaliconie* zapisał, że każdy człowiek osiąga wiedzę dzięki dwóm rzeczom, mianowicie poprzez czytanie oraz medytację¹. Doszedł do przekonania, że wśród ludzi są zarówno tacy, którzy mimo trudności, dążą do wiedzy z ogromnym wysiłkiem, jak i tacy, którzy posiadając zdolności, nie podejmują starań, aby pozyskać wiedzę. Stąd Hugon wyciąga wniosek, że o ile niewiedza jest oznaką słabości, o tyle odrzucanie wiedzy jest przejawem złej woli².

Wiktoryn, jak żaden inny autor z początku XII wieku, stara się przedstawić wykaz dyscyplin naukowych pasujących do siebie w ramach ogólnej teorii wiedzy oraz argumentuje, w jaki sposób i dlaczego powinno się je badać³. Proces edukacji oraz krystalizowanie się dyscyplin naukowych należały do istotnych kwestii tamtych czasów. Łaciński, intelektualny Zachód XI i XII charakteryzował się profesjonalizacją studiów nad Pismem Świętym, co miało stać się podstawą dla teologii scholastycznej XIII wieku⁴. Usystematyzowany i opisany przez

¹ „Duae praecipue res sunt, quibus quisque ad scientiam instruitur, videlicet lectio et meditatio”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, przekł. P. Pludra-Żuk, Warszawa 2017, ss. 64-65.

² „Nescire siquidem infirmitas est, scientiam vero detestari – pravae voluntatis”, tamże, ss. 62-63.

³ Por. Nájera R., *Scientia in Twelfth Century Philosophy in the Latin West*, Montreal 2012, s. 78.

⁴ Por. Tamże, ss. 78-79.

Hugona wykaz nauk miał na celu położenie solidnego, filozoficznego gruntu dla interpretacji tekstów biblijnych. Nauki te pozwalały właściwie uprawiać egzegezę biblijną, dzięki czemu możliwe stało się dotarcie do źródła i korzeni wszelkiej cnoty ważnej dla moralnej odnowy człowieka. Według niektórych, Hugon skupiając się na organizacji dyscyplin wiedzy i systematycznej ich prezentacji, stworzył spójny obraz klasyfikacji wiedzy, jaki nie pojawia się w jakimkolwiek innym zachowanym dziele⁵.

Wiktoryński myśliciel, przed analizą poszczególnych nauk, ogólnie definiuje filozofię jako „umiłowanie mądrości, zabieganie o nią i zaprzyjaźnienie się z nią”⁶. Poprzez „umiłowanie mądrości” rozumie oświecenie rozumnej duszy przez czystą mądrość, która udziela człowiekowi dostojęstwa swojej boskości oraz przywraca właściwą mu siłę i czystość natury⁷. W innym miejscu filozofię nazywa „dziedzina, która całościowo docieka zasad wszystkich spraw ludzkich i boskich”⁸.

To ogólne zdefiniowanie „filozofii” przez Hugona domaga się szczegółowej analizy, ponieważ dziedzina ta nie jest naukowym monolitem, lecz zawiera w sobie wiele różnych dyscyplin. Jej elementy konstytutywne tworzą cztery ogólne nauki: teoretyczne, praktyczne, mechaniczne oraz logiczne, które następnie dzielą się na sztuki/umiejętności, tj. *scientiae*. Wiktoryn przechodząc do omówienia części składowych filozofii, rozpoczyna swój wywód od wskazania podwójnego celu wszelkich ludzkich działań i starań. Pierwszym z nich jest pełne odnowienie ludzkiej natury, zaś drugim ograniczenie albo wręcz konieczność eliminacji ułomności, którym podlega życie człowieka⁹. Rozwijając ten wątek antropologiczny, zauważa, że w człowieku znajduje się dobro, które utożsamia się z naturą, oraz zło, któremu odpowiada wada. Dobro, ze względu na upadek człowieka, zostało zepsute i pomniejszone oraz domaga się odnowy poprzez ćwiczenie. Zło, które nie przynależy do natury należy zastąpić dobrem. Jeśli zaś nie jest możliwe całkowite zlikwidowanie zła, należy przynajmniej je ograniczyć¹⁰.

⁵ Zaproponowany przez Hugona schemat poszczególnych dyscyplin wiedzy pochodzi od wcześniejszych myślicieli, począwszy od presokratyków. Klasyfikacja Hugona przypomina klasyfikację Arystotelesa. Wiktoryn znał ją głównie z tłumaczeń i komentarzy Boecjusza. Bliskie analogie między nimi widać na gruncie nauk praktycznych i mechanicznych. Z kolei retoryka, będąca u Arystotelesa częścią nauk praktycznych, u Hugona zaliczana jest do nauk logicznych. Ponadto Stagiryta wspomina o sztuce wojskowej połączonej z retoryką, jako dział *Polityki*, co zupełnie nie pojawia się w *Didascaliconie*, por. Jackson S.L., *The Twelfth Century in the West, Its Libraries, and Hugh of St. Victor's Classification of Knowledge*, [w:] TJoLH, 2/3 (1967), University of Texas Press, ss. 196-197.

⁶ „Est autem philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 70-71.

⁷ Tamże, s. 71.

⁸ „Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans”, tamże, ss. 74-75.

⁹ „ut vel naturae nostrae reparetur integritas, vel defectuum, quibus praesens subiacet vita, temperetur necessitas”, tamże, ss. 74-75.

¹⁰ Tamże, s. 77.

Nie sposób nie zauważyć w powyższym wątku czytelnego nawiązania do nauk praktycznych, których rdzeń stanowią dobro i cnota, czyli do etyki. W pierwszej kolejności przybliżone zostały nauki teoretyczne oraz nauki praktyczne, które Hugon ze św. Wiktora, podobnie jak Boecjusz, określa jako integralne części filozofii¹¹. One bowiem dotyczą najważniejszych wymiarów odnowy człowieka, które sprowadzają się, jak pokazano wcześniej, do odzyskania utraconej wiedzy oraz cnoty, czyli prawdy i dobra. W części poświęconej genezie nauk teoretycznych i praktycznych Hugon stwierdza, że pełnię natury ludzkiej osiąga się poprzez dwie rzeczy: wiedzę i cnotę¹². Wiktorzyn chce w ten sposób pokazać, że fundamentalną rolę w przywróceniu człowiekowi jego pierwotnej godności i pełni natury spełniają nauki teoretyczne i praktyczne. W celu odzyskania utraconej bądź ograniczonej wiedzy człowiek powinien sięgać do nauk teoretycznych. One bowiem pozwolą mu ponownie odkryć prawdę i odzyskać wiedzę. Z kolei odnowa cnoty ma dokonać się przy pomocy nauk praktycznych, które, jak wspomniano wcześniej, przyczyniają się do odzyskania utraconego dobra, czyli etycznego odrodzenia ludzkiej natury. Innymi słowy, nauki praktyczne są przez człowieka pożądane ze względu na działanie, natomiast nauki teoretyczne są pożądane same w sobie¹³. Przedmiotem pierwszych jest zatem moralność i dobro, zaś drugich wiedza i prawda.

Czym zatem charakteryzują się nauki teoretyczne, jaka jest ich istota oraz podział? Nauki teoretyczne stanowią serce programu nauczania Hugona, ponieważ zdolność do tworzenia teorii i odkrywania wzorów stanowią według niego najwyższy wyraz boskiego podobieństwa w człowieku. To dzięki tym naukom w pierwszej kolejności miała dokonać się odnowa upadłej natury ludzkiej, która ponownie doprowadzi człowieka do kontemplacji prawdy¹⁴.

Według Hugona nauki teoretyczne, inaczej spekulatywne, zajmują się ogólnym zagadnieniem prawdy. Skoro upadek spowodował zatarcie prawdy, solidne studium nauk teoretycznych ma do niej na nowo doprowadzić. Nauki te dzielą się na teologię, matematykę oraz fizykę¹⁵. Hugon w kontekście tego potrójnego podziału nawiązuje do Boecjusza, który dokonał analogicznego podziału nauk, posługując się jednak inną terminologią. Boecjusz

¹¹ W przeciwieństwie do podziału nauk św. Augustyna, zawartego w *De doctrina*, Hugonowy podział nauk ma wydźwięk raczej arystotelesowski. W znacznej części jest on bezpośrednim cytatem z *Isagogi* Porfiriusza komentowanego przez Boecjusza, por. Nájera R., *Scientia in Twelfth Century Philosophy*, dz. cyt., s. 98.

¹² „Integritas naturae humanae duobus perficitur, scientia et virtute”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 76-77.

¹³ Por. Wheeler M.P., *The Twelfth-Century School of St. Victor*, California 1970, ss. 52-53.

¹⁴ Por. Halverson J., *Restored Through Learning: Hugh of St. Victor's Vision for Higher Education*, [w:] CSR, 41/1 (2011), s. 44

¹⁵ „Theorica dividitur in theologiam, mathematicam et physicam”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 92-93.

używał terminów intelektybilny, inteligibilny i naturalny odpowiednio na oznaczenie przedmiotu teologii, matematyki oraz fizyki¹⁶. Warto w tym miejscu podkreślić istotną rolę idei zawartych w dziele *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* Boecjusza. To bardzo popularne dzieło w średniowieczu dostarczyło wielu inspiracji dla różnych teorii wiedzy, co znalazło swoje odbicie w pismach dwunastowiecznych autorów¹⁷. Nie dziwi zatem fakt, że prezentując podział filozofii Hugona, nawiązujemy często do dziedzictwa Boecjusza. Wiktoryn rozpoczyna opis nauk teoretycznych od teologii. Nazywając ją intelektybilną, ma na myśli fakt, że będąc jednym i tym samym, sama przez się trwa wiecznie w swojej boskości oraz nie da się jej pojąć za pośrednictwem zmysłów, a tylko dzięki umysłowi i intelektowi¹⁸. Innymi słowy, poznanie czysto intelektualne, bez udziału poznania zmysłowego, jest wystarczające dla studium teologii. Wiktoryn dowodzi, że nie każda wiedza zaczyna się w zmysłach, bo intelekt, jak w przypadku teologii, osiąga ją bez ich pomocy¹⁹. Przedmiotem teologii w jego ujęciu są niewidzialne przyczyny widzialnych rzeczy²⁰. Hugon, podobnie jak Boecjusz, nazywając teologię częścią filozofii, podaje jej klarowną strukturę. Ma ona, jak można się domyślić, triadyczny charakter. Jej przedmiotem jest rozważanie o Bogu, niematerialność duszy oraz dociekliwe rozmyślanie o prawdziwej filozofii²¹. Teologia w rozumieniu Hugona jest „jakby mówieniem o sprawach boskich”²². To potwierdza dominującą rolę ludzkiego intelektu, który posiada naturalną inklinację poznawania natury Boga, bez pośrednictwa zmysłów. Kończąc passus poświęcony teologii w *Didascaliconie*, Hugon jakby rozszerza pierwszą część teologii, czyli niewyraźną naturę Boga także o stworzenia duchowe²³. Stwierdza również, że zmysły stanowią przeszkodę poznawczą tylko wówczas, gdy przedmiotem poznania jest Bóg lub stworzenia duchowe²⁴. To jedynie potwierdza przekonanie Wiktoryna, że udział zmysłów w poznawaniu bytów prostych i niematerialnych, czyli w teologii, jest zbyteczny. Warto podkreślić, że wiktoryni, a zwłaszcza Hugon, akcentowali pozycję teologii wśród innych dyscyplin. Była dla nich nie tylko częścią nauk teoretycznych, ale świadomie oddzielili ją od studiowania Pisma Świętego. Dzięki tej dystynkcji dokonał się ważny rozwój w nauce,

¹⁶ Por. Klein J.P., *The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor*, Washington 1944, s. 70.

¹⁷ Por. Tamże.

¹⁸ „Intellectibile est, quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens, nullis umquam sensibus, sed sola tantum mente intellectuque capitur”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli co i jak czytać, dz. cyt., ss. 92-93.

¹⁹ Por. Klein J.P., *The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., ss. 70-71.

²⁰ Gondek M.J., *Artes liberales*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 1, Lublin 2000, s. 341.

²¹ „ad speculationem Dei atque ad animi incorporalitatem considerationemque verae philosophiae”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli co i jak czytać, dz. cyt., ss. 92-93.

²² „theologia quasi sermo habitus de divinis”, tamże, ss. 92-93.

²³ Tamże, s. 93.

²⁴ Klein J.P., *The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 71.

doprowadziło to bowiem w konsekwencji do formalnego oddzielenia filozofii moralności od teologii objawionej²⁵. To wiktoryńskie osiągnięcie zostało zauważone i docenione w XIII wieku, gdy św. Tomasz z Akwinu określił rozum i wiarę, jako autonomiczne, ale wzajemnie uzupełniające się środki²⁶. O ile teologia, ale też fizyka, przynależące do nauk teoretycznych, zostały przez Hugona potraktowane ogólnie, to matematyka została opisana w sposób bardziej szczegółowy. Zawiera bowiem w sobie sztuki wchodzące w skład *quadrivium*, stanowiące ważną kwestię w filozofii Wiktoryna²⁷. Spójrzmy zatem na rolę matematyki i dziedzin do niej należących w ogólnym systemie wiedzy Hugona ze św. Wiktora.

W pierwszej kolejności wiktoryński myśliciel koncentruje się na samym terminie „matematyka”, który wypowiedziany niewłaściwie może oznaczać zupełnie coś innego. Słowo „mathesis” z literą „t” bez przydechu tłumaczone jest bowiem, jako próżność²⁸ oraz oznacza przesady ludzi, uważających, że losy człowieka zależą od konstelacji gwiazd²⁹. Słowo „mathesis” z literą „t” przydechowym oznacza naukę, wiedzę naukową³⁰. Hugon podtrzymuje starożytne założenie, że przedmiotem matematyki jest „wyabstrahowana wielkość”³¹. Wiktoryn w kolejnym kroku wyjaśnia, jak należy rozumieć ową „wyabstrahowaną wielkość”. Podkreśla, że „wielkość ta jest rozpatrywana tylko teoretycznie poprzez oddzielenie jej, dzięki intelektowi, od materii lub innych cech przypadłościowych”³². Widać tu nawiązanie do Arystotelesa, który zdefiniował ją jako czynność intelektu, polegającą na oddzielaniu i zatrzymywaniu jakiejś właściwości z rzeczy, w wyniku której intelekt tworzy jej obraz poznawczy. Poznanie abstrakcyjne powstało na kanwie jego dyskusji z Platonem, dotyczącej właśnie przedmiotów matematycznych i ich genezy³³. Już bowiem Stagiryta, dzieląc filozofię teoretyczną na fizykę, matematykę i filozofię pierwszą, za kryterium podziału przyjął stopień abstrakcji. Uznał, że najmniejszy stopień abstrakcji występuje w fizyce, większy w matematyce, a największy w filozofii pierwszej³⁴. Hugon konkluduje przywołany passus o

²⁵ Por. Wheeler M.P., *The Twelfth-Century School of St. Victor*, dz. cyt., s. 57.

²⁶ Por. Tamże, s. 57.

²⁷ Funkcja *quadrivium* w myśli Hugona i jego wpływ na egzegezę biblijną będą treścią trzeciego paragrafu niniejszego rozdziału.

²⁸ Pokrewne tłumaczenia tego terminu to: nierealność, złuda, fałsz, zarozumiałość, nieszczerłość, głupota, „vanitas”, MŚLP, J. Korpany (red.), Warszawa 2001, ss. 636-637.

²⁹ Tacy ludzie nazywani są matematykami, por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 93 i s. 95.

³⁰ Warto w tym miejscu przytoczyć greckie terminy, które Hugon porównuje, a które posiadają różne znaczenia: ἡ ματαιότης („próżność”) i ἡ μάθησις („zdobywanie wiedzy”), por. tamże, s. 95.

³¹ „abstracta quantitas”, tamże, ss. 94-95.

³² „Abstracta enim quantitas dicitur, quam intellectus a materia separantes vel ab aliis accidentibus [...] in sola ratiocinatione tractamus”, tamże, ss. 94-95.

³³ Por. Maryniarczyk A., *Abstrakcja* [w:] PEF, dz. cyt., s. 49.

³⁴ Por. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1978, ss. 110-111.

abstrakcji stwierdzeniem, że działanie tego rodzaju „należy do nauki, nie zaś do natury”³⁵. Wiktorzyn zauważa, za Boecjuszem, że matematyka, stanowiąc substancję inteligibilną, posiada w sobie zarazem substancję intelektybilną, która przynależy teologii. Poznaje się ją bowiem poprzez zdolność myślenia i rozumowanie³⁶, czyli władze, które posiadają wszystkie stworzenia niebieskie powołane do istnienia przez Stwórcę³⁷. Wśród nich znajdują się także dusze ludzkie oraz wszystko, co pod sferą księżyca cieszy się czystsza substancją i szczęśliwszym duchem³⁸. Odejście od tego, co intelektybilne na rzecz tego, co inteligibilne nastąpiło z powodu zetknięcia się z materią oraz obecności zmysłów. Dusze oraz inne istoty duchowe, jako proste i niecielesne, ze swojej natury partycypują w substancji intelektybilnej. Jednakże wykluczają się z przestrzeni intelektybilnej same, gdy ich natura przy pomocy zmysłów dąży do poznawania rzeczy cielesnych. To z kolei sprawia, że tracą pierwotną prostotę na rzecz powstałego w ten sposób złożenia³⁹.

Kończąc wywód poświęcony matematyce w ogólnym ujęciu, Hugon dochodzi do wniosku, że „ta sama rzecz jest pod różnymi względami jednocześnie intelektybilna i inteligibilna”⁴⁰. To właśnie matematyka, nieuchwytna zmysłowo i posiadająca bezcielesną naturę, przynależy do substancji intelektybilnej. Jednocześnie, sama nie będąc poznawalna zmysłowo, stanowi podobiznę rzeczy zmysłowo poznawalnych i przynależy z tej racji również do substancji inteligibilnej⁴¹.

Na kartach *De scripturis* Hugon zapisał, że matematyka bada nie tylko liczby, ale także zewnętrzne formy rzeczy⁴². Na tej podstawie można powiedzieć, że matematyka traktuje „o niewidzialnych formach widzialnych rzeczy”⁴³. Połączenie w sobie tych dwóch aspektów stawia matematykę wysoko w hierarchii dyscyplin naukowych, co Hugon w sposób celowy uwypukla. Po ogólnym opisie matematyki, Hugon dokonuje jej podziału. Zdefiniowaną wcześniej „wyabstrahowaną wielkość”, będącą zasadniczym przedmiotem matematyki, dzieli na dwa rodzaje. Pierwszym z nich jest „rozciągłość” (*magnitudo*), określana także jako „wielkość ciągła”⁴⁴. Drugim rodzajem jest „ilość” (*multitudo*), nazywana również „wielkością

³⁵ „quod doctrina facit, non natura”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 94-95.

³⁶ „cogitatione atque intelligentia”, tamże, s. 94.

³⁷ Por. Tamże, s. 95.

³⁸ Por. Tamże.

³⁹ Por. Tamże.

⁴⁰ „Eadem igitur res diversis respectibus intellectibilis simul et intelligibilis est”, tamże, ss. 94-95.

⁴¹ Por. tamże, s. 95.

⁴² Por. Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 10A, [w:] BePT, 15/2 (2022), przeł. D. Wierdak, s. 86.

⁴³ Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2012, s. 523.

⁴⁴ Zalicza do niej np. drzewo i kamień, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 99.

podzielną”⁴⁵. W ramach „ilości” wyróżnia wielkości istniejące niezależnie, jak np. liczba trzy, oraz wielkości pozostające w relacji do czegoś, jak dwukrotność czy połowa. Z kolei w obrębie „rozciągłości” wyszczególnia rzeczy ruchome, jak np. sfery świata oraz nieruchome, jak chociażby Ziemia⁴⁶. Ten dość rozbudowany podział w ramach matematyki ma swoje uzasadnienie. Stanowi bowiem kryterium przyporządkowania do niej czterech dyscyplin, które zwykło się określać mianem *quadrivium*⁴⁷. Należą do nich: arytmetyka, muzyka, geometria oraz astronomia. Ich krótkie przybliżenie pozwoli w dalszej części zrozumieć zamysł Hugona, który przypisał im szczególną rolę w kontekście uprawiania egzegezy biblijnej.

Hugon definiuje dyscypliny tworzące *quadrivium* w dwóch etapach. Najpierw skupia się na ich etymologii, a następnie charakteryzuje ich przedmiot oraz strukturę. W sposób rzetelny przybliża nauki, które przeciętnemu człowiekowi mogą sprawiać poważne trudności.

Pierwszą dyscyplinę w ramach *quadrivium* stanowi arytmetyka. W średniowieczu, a nawet po nim, arytmetyki nauczano na podstawie dzieła Boecjusza *De arithmetica*. Tekst ten przekazuje wiele rękopisów nierzadko z dołączonymi glosami wyjaśniającymi⁴⁸. Hugon wychodzi od jej greckiego pochodzenia, gdzie *ares* oznaczamoc, a *rithmus* tłumaczy się jako liczba. Powstała w ten sposób nazwa arytmetyka znaczy moc liczby. Hugon na tej podstawie wyciąga wniosek, że wszystko zostało uformowane na podobieństwo liczby⁴⁹, która kryje w sobie obfitą potencjalność. W tym zwięzłym etymologicznym wywodzie, Wiktoryn dwukrotnie używa terminu *virtus*, które oprócz mocy oznacza także przymiot, sprawność, doskonałość czy cnotę⁵⁰. Zastosowanie tego określenia w kontekście liczby może wyrażać nie tylko jej wieloznaczność, ale również jej wyjątkowy status ontologiczny wśród istniejących bytów matematycznych. Przedmiotem arytmetyki są liczby parzyste i nieparzyste. Liczby te, jak to często bywa u Hugona, posiadają triadyczne struktury. W ramach liczby parzystej wyróżnia liczbę równo parzystą (*pariter par*), liczbę równo nieparzystą (*pariter impar*) oraz liczbę nierówno parzystą (*impariter par*)⁵¹. Wymienia również trzy typy liczb nieparzystych, mianowicie liczbę pierwszą niezłożoną (*primus et incompositus*), liczbę drugą złożoną (*secundus et compositus*) oraz liczbę samą przez się drugą i złożoną (*per se secundus et*

⁴⁵ To wielkość, która tworzy np. stado czy lud, tamże, s. 99.

⁴⁶ Tamże, s. 91 i s. 100.

⁴⁷ Trzeci paragraf niniejszego rozdziału w całości został poświęcony roli *trivium* i *quadrivium*.

⁴⁸ Por. Caiazza I., *Teaching the Quadrivium in the Twelfth-Century Schools*, [w:] *A Companion to Twelfth – Century Schools*, C. Giraud (ed.), Leiden-Boston 2020, s. 191.

⁴⁹ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 101.

⁵⁰ MSLP, dz. cyt., s. 651.

⁵¹ Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 102-103.

compositus)⁵². Zarysowana różnorodność w arytmetyce rzeczywiście dowodzi, że liczba nie jest tylko wyrażeniem jakiejś wielkości, ale w swojej wewnętrznej istocie zawiera interesujące warstwy i właściwości, które warto odkrywać.

Kolejną dyscypliną należącą do *quadrivium* jest muzyka. Wieki średnie przejęły starożytną koncepcję muzyki, jako ukrytej mowy wszechświata oraz łączyły ją z ważnymi zasadami bytu, tj. porządkiem, harmonią i ładem. Muzyka w pierwszej kolejności oznaczała wówczas wiedzę, a dopiero później wytwór⁵³. Z tej racji dyscyplina ta została zaliczona do grona sztuk wyzwolonych.

Wiktoryn podziela popularne w średniowieczu przekonanie, że termin „muzyka” pochodzi od *moys* znaczącego wodę, które wywodzi się z kultury hebrajskiej lub greckiej⁵⁴. W uzasadnieniu swojego stanowiska dodaje, że u początków terminu „muzyka” stoi termin „woda”, ponieważ „bez wilgoci nie może zaistnieć żadna *eufonia*”, czyli przyjemne, piękne brzmienie⁵⁵. Hugon podziela stanowisko Boecjusza, który w dziele *De institutione musica* podzielił muzykę na trzy rodzaje: muzykę wszechświata, muzykę ludzką oraz muzykę instrumentalną⁵⁶. Co ciekawe, dzieło to było przez innych autorów uważane za ściśle filozoficzne i pozbawione bezpośrednich związków z praktyką muzyczną⁵⁷. Nauczanie muzyki i harmonii mistrzowie łączyli z duszą wszechświata. Muzyka stała się ważnym tematem dwunastowiecznych kosmologii i bardziej odnosiła się do filozofów niż muzyków, gdyż dotyczyła głównie muzyki sfer⁵⁸. Analizując fragment dotyczący muzyki nie można pominąć pewnej charakterystycznej rzeczy. Ten stosunkowo niedługi, bo trzynastozdaniowy *passus* zawiera łącznie aż jedenaście triad. To tylko potwierdza, że dla Hugona *omne trinum perfectum* – wszystko co potrójne, jest doskonałe. W ramach muzyki ludzkiej wyszczególnił muzykę ciała, muzykę duszy oraz muzykę w ich zespoleniu. Na uwagę zasługuje muzyka duszy, którą Hugon dzieli na dwa rodzaje. Pierwszy to muzyka w cnotach, czyli w sprawiedliwości, pobożności i umiarkowaniu. Druga to muzyka we władzach, tj. rozum, gniew i pragnienie⁵⁹.

⁵² Tamże, ss. 102-103.

⁵³ Por. Adamska-Osada, A., *Teologiczna myśl o muzyce w traktacie „De ordine” św. Augustyna*, [w:] PLSTH, 5/1 2006, s. 5.

⁵⁴ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 101.

⁵⁵ „quod nulla euphonia, id est bona sonoritas, sine humore fieri possit”, tamże, ss. 100-101.

⁵⁶ Warto przytoczyć choćby kilka triad z tego fragmentu: muzyka wszechświata rozbrzmiewa w żywiołach, planetach i czasie; w żywiołach inna jest w ciężarze, inna w liczbie, a inna w mierze; w czasie inna jest w dniach, inna w miesiącach, inna w latach; muzyka instrumentalna powstaje przez uderzenie, dęcie i wydobywanie głosu; wśród muzyków wyróżnia układających pieśni, grających na instrumentach oraz oceniających śpiew i grę, itd., por. tamże, s. 103 i s. 105.

⁵⁷ Obok Hugona o Boecjuszowym trójpodziale muzyki pisali również William z Conches oraz Martianus Capella, por. Caiazzo I., *Teaching the Quadrivium*, dz. cyt., s. 195.

⁵⁸ Por. Tamże, s. 196.

⁵⁹ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 105.

Warto wspomnieć także o muzyce zespalaющей ciało i duszę, która nie tylko łączy je niecielesnymi więzami, ale nade wszystko rodzi między nimi przyjaźń⁶⁰. Dzięki niej dusza zostaje złączona z ciałem nie przez fizyczne łańcuchy, ale przez pewnego rodzaju afekty, które poruszają ludzkie ciało i dostarczają mu doznań⁶¹. Hugon zachęca, aby dbać o ciało i ducha, jednak bardziej o ducha. W tym wysiłku zaleca postępować w taki sposób, aby nie zniszczyć w sobie cnoty⁶². Powyższy podział muzyki akcentuje jej znaczenie na rzecz harmonijnego funkcjonowania człowieka. Rodzi się wniosek, że sztuka ta wywiera ogromny wpływ na właściwe relacje między duszą i ciałem. Naruszenie spójności między nimi przyniesie zamęt i dysharmonię, które z pewnością przełożą się na myśli, słowa, a w konsekwencji na czyny człowieka.

Trzecią dyscyplinę, w ramach *quadrivium*, stanowi geometria. Oznacza ona dosłownie „mierzenie ziemi”. Geometria zawdzięcza swoją nazwę Egipcjanom, którzy jako pierwsi mierzyli ziemię przy pomocy lin i prętów, gdy wylewający Nil nanosił na ich tereny muł⁶³. Hugon konsekwentnie dzieli ją na trzy rodzaje: planimetrię, altimetrię oraz kosmometrię. Przedmiotem planimetrii jest pomiar powierzchni, z uwzględnieniem jej długości i szerokości⁶⁴. Altimetria odnosi się do pomiaru wysokości, dlatego sięga w górę i w dół⁶⁵. Kosmometria, pochodząca od słowa „kosmos” oznaczającego wszechświat, zajmuje się mierzeniem wszechświata. Bada sfery, do których należą rzeczy kuliste i okrągłe. Nazwa „kosmometria” pochodzi od doskonałej sfery wszechświata, która ze wszystkich rzeczy sferycznych posiada największą godność⁶⁶.

Warto zaznaczyć, że o ile podział muzyki Hugon zaczerpnął od Boecjusza, to powyższy podział geometrii stanowiło *novum* wprowadzone przez wiktoryna. Bardziej szczegółowo opisał geometrię praktyczną w swoim dziele *Practica geometriae*⁶⁷. Świadczy to o oryginalności myśli Hugona, który nie ograniczał się jedynie do powielania dostępnej już wiedzy, ale wprowadzał do filozofii nowe treści.

⁶⁰ Por. Tamże, s. 105.

⁶¹ Por. Jaeger C.S., *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*, Philadelphia 1994, s. 169.

⁶² Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 105.

⁶³ Tzw. „mensura terrae”. W późniejszych czasach rozszerzono przedmiot geometrii określając nią odległości na morzu, na niebie oraz dokonując pomiaru różnych ciał, por. Tamże, ss. 100-101.

⁶⁴ Tamże, s. 105.

⁶⁵ Słowo „altum” oznacza zarówno morze wskazując na jego głębię, jak i drzewo, wskazując na jego roślność, por. Tamże, s. 105.

⁶⁶ Por. Tamże, s. 105.

⁶⁷ Por. Caiazzo I., *Teaching the Quadrivium*, dz. cyt., s. 182.

Hugon konfrontował się z pytaniem, jakie miejsce w średniowiecznej edukacji zajmuje geometria praktyczna. Postanowił zebrać rozproszone informacje na temat tej dyscypliny i złożyć je w spójną, logiczną całość. Na uwagę zasługuje fakt, że Wiktoryn jako pierwszy na Zachodzie dokonał rozróżnienia między geometrią teoretyczną i praktyczną⁶⁸. Geometria praktyczna posługiwała się narzędziami i proporcjami w celu obliczania wielkości, teoretyczna polegała wyłącznie na racjonalnych spekulacjach dotyczących badanych wielkości. Pierwsza miała cel użytkowy, ponieważ wyjaśniała, jak mierzyć i obliczać, druga posiadała cel teoretyczny i miała dowodzić twierdzeń⁶⁹.

Teoria geometrii, zwłaszcza w kontekście kosmometrii, wyraża zachwyt nad sferycznością wszechświata, która przekracza poznawcze możliwości człowieka. Niemniej umysł ludzki, chociaż w niewielkim stopniu, podejmuje próby pojęcia kosmosu. To nie tylko lekcja pokory, ale okazja do uświadomienia sobie wszechmocy i potęgi Stwórcy.

Czwartym elementem *quadrivium* jest astronomia. Hugon w pierwszej kolejności odróżnia ją od astrologii. Zaznacza, że astronomia dotyczy prawa (*nomos*), które rządzi gwiazdami, natomiast astrologia oznacza jakby naukę (*logos*) dotyczącą gwiazd⁷⁰. Astronomia interesuje się ciałami niebieskimi w ogólności, włącznie z genezą ich nazw. Astrologia, będąca zgodną z naturą lub przesadną, zajmuje się gwiazdami ze względu na okoliczności urodzin, śmierci i innych zdarzeń⁷¹. Zgodność z naturą oznacza wpływ układu gwiazdowego na takie sfery, jak choroba lub pogoda, natomiast przesadność dotyczy oddziaływania gwiazd na zdarzenia przypadkowe i na sprawy, które podlegają wolnej woli⁷².

Hugon, gdy wskazuje na przedmiot astronomii, zestawia ją obok geometrii. Obie wspomniane dyscypliny dotyczą bowiem rozciągłości; geometria rozciągłości nieruchomej, a astronomia ruchomej⁷³. Obie nauki odnoszą się zatem do tej samej rzeczywistości, z tym, że astronomia, w przeciwieństwie do geometrii, bada rzeczy, które pozostając w ruchu, zmieniają swoje położenie⁷⁴. Wiktoryn kończąc wywód o astronomii, dodaje, że „dziedzina ta bada wzajemne oddalenie, ruchy i powroty ciał niebieskich w określonym czasie”⁷⁵. Pogłębianie sztuki astronomii zwraca umysł człowieka nie tylko w stronę widzialnych gwiazd, ale przede wszystkim na niewidzialną przyczynę ich powstania. Prawa, które rządzą gwiazdami, nie

⁶⁸ Tego podziału nie umieścił w napisanym kilka lat wcześniej *Didascaliconie*, por. Caiazzo I., tamże, s. 196.

⁶⁹ Hugon uważał, że znane wielkości mierzy się przy pomocy narzędzi, natomiast wielkości nieznane jedynie na podstawie proporcji, por. Caiazzo I., tamże, s. 197.

⁷⁰ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 100-101.

⁷¹ Tamże, s.101.

⁷² Por. Tamże, s.103.

⁷³ Por. Tamże, s.105.

⁷⁴ Por. Tamże.

⁷⁵ Tamże, s.107.

pochodzą z ludzkiego ustanowienia, ale z zamysłu Stwórcy. Astronomia jest jedynie nieudolną próbą dotknięcia boskiej doskonałości przez ograniczony intelekt człowieka. Niemniej dostarcza cennej wiedzy i interesujących inspiracji.

Warto, w ramach krótkiego podsumowania *quadrivium*, przytoczyć syntetyczne i trafne uwagi Swieżawskiego. Wskazuje on, że każda z tych czterech dyscyplin posiada odrębny przedmiot badań i odrębny element, który ją charakteryzuje. Arytmetyka zajmuje się wielością, a jej elementem jest jedność. Muzyka traktuje o stosunkach, a jej podstawowym elementem jest ton. Geometria odnosi się do przestrzeni, a jej elementem jest punkt. Wreszcie astronomia bada ruch, a jej charakterystycznym elementem pozostaje chwila czasowa⁷⁶.

Po przybliżeniu *quadrivium* w ramach matematyki, Hugon przechodzi do trzeciej dziedziny wiedzy w ramach nauk teoretycznych, mianowicie do fizyki. Najpierw kreśli jej istotę: „fizyka dochodzi przyczyn rzeczy na podstawie skutków i śledzi skutki, wychodząc od właściwych przyczyn”⁷⁷. Innymi słowy, fizyka traktuje o przyczynach ze skutków oraz o skutkach z przyczyn⁷⁸. Swoje wnioski wyciąga na podstawie refleksji innych autorów, np. Wergiliusza, oraz własnej obserwacji otaczającego świata. Wiktoryn, zarówno sobie, jak i czytelnikowi swojego dzieła stawia pytania o charakterze przyczynowym: skąd trzęsienia ziemi, skąd moc ziół, skąd różne rodzaje roślin, skał i węży?⁷⁹. Można zatem dodać, że Hugon nie zatrzymuje się tylko na zachwycie przyrodą, ale w swojej refleksji idzie dalej. Dociekając przyczyn zjawisk występujących w świecie przyrody, jawi się nie tylko jako przyrodnik, ale przede wszystkim jako wytrawny filozof. W dziele *De scripturis* Hugon dodaje, że „fizyka, wraz z logiką i matematyką uczą pewnej prawdy, ale nie docierają do tej prawdy, w której jest zbawienie duszy, bez której wszystko jest daremne”⁸⁰. Należy widzieć w tym sformułowaniu rolę fizyki w odkrywaniu prawdy naturalnej, która została zawarta w widzialnym świecie.

Po ukazaniu istoty fizyki, Hugon nawiązuje do etymologii terminu „fizyka”. Stwierdza krótko, że słowo „fizyka” interpretowane jest jako „natura”⁸¹. Hugon przywołuje także określenie Boecjusza, który fizykę nazwał po prostu „nauką naturalną”⁸². W *De scripturis*

⁷⁶ Por. Swieżawski S., *Dzieje*, dz. cyt., s. 523.

⁷⁷ „physica causas rerum in effectibus suis et effectus a causis suis investigando considerat”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli co i jak czytać, tamże, ss. 106-107.

⁷⁸ Swieżawski S., *Dzieje*, dz. cyt., s. 523.

⁷⁹ „Unde tremor terris [...], vires herbarum [...], omne genus fruticum, lapidum quoque reptiliumque”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli co i jak czytać, dz. cyt., ss. 106-107.

⁸⁰ „Logica, mathematica et physica, veritatem quamdam docent, sed ad illam veritatem non pertingunt in qua salus animae est, sine qua frustra est quidquid est”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 10A, dz. cyt., s. 71.

⁸¹ „physis natura interpretatur”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli co i jak czytać, dz. cyt., ss. 106-107.

⁸² Tamże, s. 107.

Wiktoryn dodaje, że „fizyka uczy o wewnętrznej naturze rzeczy”⁸³, co rzuca szersze światło na tę dziedzinę wiedzy. Obejmuje ona bowiem swoim zasięgiem każdy materialnie istniejący byt. Podkreśla, że o ile wszystkie dziedziny wiedzy koncentrują się na pojęciach rzeczy, to jedynie fizyka zajmuje się rzeczami w sensie ścisłym⁸⁴.

W dalszej części, co spójnie koresponduje z wcześniejszą definicją, Hugon określa fizykę mianem fizjologii. Uważa bowiem, że fizyka jest „mową poruszającą zagadnienia związane z naturą”⁸⁵. Wreszcie, w końcowej części poświęconej fizyce, Wiktoryn słusznie zauważa, że wcześniej dziedzina ta była powszechnie uważana za odpowiednik filozofii teoretycznej. W związku z tym od wczesnej starożytności dzielono filozofię na trzy części: fizykę, etykę oraz logikę⁸⁶. Warto w tym miejscu dodać, że po raz pierwszy w dziejach filozofii greckiej, wskazany potrójny podział filozofii przyjął i utrwalił Ksenokrates z Chalcedonu (ok. 396 – ok. 314 przed Chr.)⁸⁷. Ostatnią istotną uwagę, jaką czyni Hugon w kontekście dawnego podziału, jest podkreślenie, że w starożytnym podziale filozofii nie uwzględniono mechaniki⁸⁸, ograniczając się jedynie do trzech wyżej wymienionych dziedzin. W swoim podziale filozofii Wiktoryn klasyfikuje nauki mechaniczne jako jeden z podstawowych jej filarów. Ich bliższa charakterystyka będzie przedmiotem kolejnego paragrafu.

Drugi dział filozofii, w ujęciu Hugona, stanowią nauki praktyczne (wiedza praktyczna). W odróżnieniu od nauk teoretycznych, ta część filozofii jest znacznie mniej obszerna. W jej zakres wchodzi jedynie trzy gałęzie wiedzy praktycznej, mianowicie: wiedza jednostkowa, prywatna oraz publiczna. Ze względu jednak na zasadniczy problem niniejszej dysertacji, który posiada odcień również etyczny, część ta zostanie zaprezentowana w sposób możliwie wyczerpujący.

Wiktoryn, dzieląc wiedzę praktyczną na trzy części, określa ją następująco: wiedzę

⁸³ „Physica interiores rerum naturas [...] docet”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 20D, dz. cyt., s. 86.

⁸⁴ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 109.

⁸⁵ „Haec etiam physiologia dicitur, id est sermo de naturis disserens”, tamże, ss. 106-107.

⁸⁶ Por. Tamże, s. 107.

⁸⁷ Ksenokrates z Chalcedonu był trzecim, po Platonie i Speuzypie, scholarchą Akademii Platońskiej. Według niego w obszar fizyki wchodziła zarówno metafizyka, jako nauka o pierwszych zasadach, ideach, kategoriach i liczbach oraz szeroko rozumiana nauka o naturze i strukturze rzeczywistości. Jako pierwszy w dziejach filozofii zawarł w fizyce między innymi naukę o bogach greckiej teologii politycznej oraz naukę o demonach. Ksenokrates w ogólnej filozofii wyszczególnił aspekt teoretyczny i praktyczny. Przedmiotem pierwszego była nauka o bycie i hierarchia szczebli bytowości, a drugiego etyka rozumiana jako eudajmonologia, por. Gajda-Krynica J., *Ksenokrates z Chalcedonu*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 6, Lublin 2005, ss. 112-113. Warto tu dodać, że ten podział dyscyplin filozoficznych, czyli działów filozofii rozpowszechnił się i utrwalił za sprawą stoików, których filozofia w starożytności była bardziej popularna i rozpowszechniona wśród elit niż inne kierunki filozoficzne, a przez to bardziej wpływowa.

⁸⁸ „in qua divisione mechanica non continetur”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 106-107.

dotyczącą działania jednostki nazywa etyką, wiedzę dotyczącą zarządzania domem, czyli gospodarstwem, ekonomiką, a wiedzę, która odnosi się do zarządzania i kierowania sprawami publicznymi mianem polityki⁸⁹. Słynący z licznych triad Hugon przypisuje poszczególnym naukom praktycznym charakterystyczne obszary, mianowicie, etykę utożsamia z moralnością, ekonomikę z majątkiem, zaś politykę z państwem⁹⁰. Widać w tym potrójnym podziale ciekawy zamysł Wiktoryna. Ma on charakter promienisty, ponieważ poszczególne dyscypliny wiedzy praktycznej, od etyki poprzez ekonomikę, aż po politykę, zataczają coraz szersze pola cnotliwego działania⁹¹. Etyka indywidualna kształtuje etykę rodzinną, a ta z kolei przyczynia się do powstania etyki całego społeczeństwa. Dzięki temu na każdym poziomie zorganizowanego życia społecznego dokonuje się moralna odnowa. Jej efektem ma być dobre postępowanie ludzi, objawiające się w uporządkowanym i cnotliwym życiu.

Podobnie jak w przypadku nauk teoretycznych, Wiktoryn wyjaśnia etymologię poszczególnych nauk praktycznych. Ekonomika pochodzi od terminu „ekonom”, które oznacza zarządcę. W związku z tym zarządzanie majątkiem nazwano ekonomiką. Polityka pochodzi od greckiego *polis*, tłumaczonego jako państwo, i oznacza naukę o sprawach państwowych. Mówiąc o etyce, Hugon nie podaje jej terminu źródłowego tylko zaznacza, że nauka ta dotyczy w sensie ścisłym ludzkich obyczajów⁹². Za wynalazcę etyki uważa Sokratesa⁹³.

Ta potrójna, praktyczna wiedza ma na celu przywrócenie utraconego w całości lub części dobra. Upadek sprawił, że dobro w człowieku uległo znacznemu zatarciu. W konsekwencji człowiek utracił cnotliwe życie, a jego moralna kondycja uległa wyraźnemu osłabieniu. Z tej przyczyny Hugon uwypukla ogromną rolę nauk praktycznych w moralnej odnowie ludzkości. Zauważa, że poprzez etykę człowiek niejako sam wznosi się ku górze, ponieważ ozdabia się oraz umacnia wszystkimi cnotami⁹⁴. Etyka ma zatem uczyć praktykowania cnót we własnym życiu, ekonomika ma wykształcić cnoty potrzebne w życiu rodzinnym, zaś polityka ma dostarczyć poznania obyczajów narodu i państwa⁹⁵.

Wiktoryn zwraca uwagę na znaczenie indywidualnej troski o własną moralność, która w przypadku wiedzy dotyczącej moralności jednostki sprowadza się do rzetelnej i wymagającej pracy nad sobą. Można dodać, że tylko wtedy, gdy człowiek uporządkuje pod względem

⁸⁹ „Practica dividitur in solitariam, privatam et publicam, vel aliter – in ethicam, oeconomicam et politicam”, tamże, ss. 110-111.

⁹⁰ Por. Tamże, s. 111.

⁹¹ Por. Halverson J., *Restored Through Learning*, dz. cyt., s. 46.

⁹² Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 111.

⁹³ „Ethicae inventor Socrates fuit”, tamże, ss. 128-129.

⁹⁴ „quae sui curam gerens cunctis sese erigit, exornat augetque virtutibus”, tamże, s. 110-111.

⁹⁵ Por. Gondek M.J., *Artes liberales*, art. cyt., s. 341.

moralnym siebie, będzie mógł skutecznie oddziaływać na moralną kondycję innych ludzi i państwa, w którym żyje. Hugon podkreśla, że etyka powinna stać na straży moralnego porządku człowieka. Nie może on akceptować niczego, co w jakikolwiek sposób naruszałoby radość płynącą z cnotliwego życia⁹⁶. Zaznacza również, że uporządkowana etyka skłania człowieka do czynienia tego, co dobre i pożyteczne. Tym samym ostrzega przed czynami, których człowiek w konsekwencji mógłby żałować⁹⁷. To ważna uwaga Hugona, cnotliwe życie bowiem nie tylko podpowiada, co należy czynić, ale również przestrzega przed zgubnymi skutkami niemoralnych czynów. Innymi słowy, dobrze pojęta wiedza dotycząca moralności jednostki, tj. etyka, wyposaża człowieka w umiejętność przewidywania skutków niewłaściwych decyzji oraz działań.

Wiedza dotycząca zarządzania i kierowania własnym gospodarstwem i rodziną, tj. ekonomika, dotyczy funkcjonowania człowieka w rodzinie. Wyznacza niejako obowiązki i role, jakie należy spełniać w rodzinie, aby jej członkowie prawidłowo wzrastali we wspólnym dobru. Hugon dodaje, że ważna w tej materii jest zasada umiaru⁹⁸. Chodzi tu o poprawne i pozostające w rozsądnych granicach wzajemne nakładanie na siebie rodzinnych obowiązków, z zachowaniem właściwych proporcji. Hugon wychodzi od Arystotelesowskiego pojęcia ekonomiki, jako zarządzania gospodarstwem domowym i jeszcze bardziej rozwija tę dyscyplinę. W XII wieku wspólne gospodarstwo rodzinne nie zawsze oznaczało jedynie najbliższych członków rodziny. Mogło również oznaczać rozbudowany cały dwór szlachecki lub książęcy, świętę władcy, zamożny klan kupiecki, a nawet wspólnotę klasztorną⁹⁹. Słusznie więc moglibyśmy nazwać Hugonową ekonomikę teorią zarządzania, jednak w innym rozumieniu niż obecnie. Wtedy bowiem nie chodziło o poprawę produktywności czy zdobycie materialnych korzyści dla wspólnoty. Dzięki takiemu porządkowi chciano pokazać mądrą i zorganizowaną wspólnotę, która rzetelnie odzwierciedlałaby porządek stworzenia zaprowadzony przez Boga¹⁰⁰. To kolejny dowód na to, że twórcza myśl Hugona zdecydowanie wykracza poza wąskie i utarte wyobrażenia innych myślicieli w tej materii.

Wiedza publiczna, czyli polityka, odnosi się do dobra wspólnego, jakim jest państwo. Hugon, podobnie jak Boecjusz, zachęca do solidnej troski o sprawy państwowe, która zawsze powinna mieć na względzie ich sprawne funkcjonowanie w przyszłości¹⁰¹. Ta uwaga uczy, aby

⁹⁶ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 111.

⁹⁷ Por. Tamże.

⁹⁸ „quae familiaris officium mediocricomponens dispositione distribuit”, tamże, ss. 110-111.

⁹⁹ Por. Halverson J., *Restored Through Learning*, dz. cyt., s. 46.

¹⁰⁰ Por. Tamże, s. 46.

¹⁰¹ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 111.

człowiek koncentrował swoje wysiłki na rzecz dobra państwa nie tylko tu i teraz, ale nade wszystko troszczył się o jego przyszły rozwój. W tym kontekście Wiktoryn wymienia cnoty, które pomagają skutecznie zadbać o dobro wspólne, jakim jest państwo. Najpierw zaznacza, że troska o państwo ma się objawiać poprzez praktykowanie cnoty sprawiedliwości. To fundamentalna cnota, której brak lub naruszenie powoduje chaos i dysharmonię w całym państwie. Kolejną cnotą, która wzmacnia troskę o państwo, jest „niesłabnące męstwo”¹⁰². Dzięki tej cnocie w człowieku rodzi się odwaga i gotowość do obrony państwa. Z tego sformułowania wynika, że cnota męstwa powinna towarzyszyć człowiekowi nie tylko w obliczu realnego zagrożenia dla państwa, ale ciągle, także w okresie pokoju. Ostatnią cnotą, którą wspomina Hugon w kontekście troski o państwo, jest „cierpliwość płynąca z umiarkowania”¹⁰³. Uwaga ta może sugerować, że dbanie o państwo jest aktem długofalowym i wymagającym ogromnej wytrwałości. Brak cierpliwości może zrodzić w człowieku zniechęcenie i rezygnację, co w konsekwencji przyniesie beczynność w trosce o wspólne dobro. W kontekście troski o dobro państwa należy dodać, że według Hugona, polityka rozszerza zakres działań naprawczych na wspólne dobro całego społeczeństwa. Państwo francuskie od upadku Imperium Karolińskiego w IX wieku właściwie nie funkcjonowało¹⁰⁴. Dopiero Ludwik VI (1081-1137) rozpoczął odbudowę Francji, a dzięki temu dał nadzieję na przywrócenie ładu w społeczeństwie. Dzięki jego postawie, państwo znalazło się na dobrej drodze, by wyjść z politycznego chaosu i niestabilności. Co ważne z punktu widzenia wiktorynów, król wykorzystał swoją władzę, by przywrócić rolę Kościoła. Dopiero tak uporządkowane i zorganizowane państwo mogło odzwierciedlać Boże zamiary wobec ludzkiej społeczności tworzącej organizm państwowy¹⁰⁵. W dalszej części Hugon wskazuje, do kogo odnoszą się poszczególne dziedziny czy dyscypliny wiedzy praktycznej. Wiedzę odnośnie do działania moralnego jednostki przypisuje poszczególnym osobom, tę dotyczącą zarządzania majątkiem ojcom rodzin, natomiast polityczną zarządcom miast¹⁰⁶. W dalszym kroku podaje cechy charakterystyczne wiedzy praktycznej. Określa ją „czynną”, ponieważ realizuje swoje funkcje w działaniu¹⁰⁷. Widać w tym ujęciu kontrast pojęciowy i znaczeniowy względem wiedzy teoretycznej, która ma charakter spekulatywny, a swoją zasadniczą funkcję sprowadza do poszukiwania prawdy. W części poświęconej podobieństwu człowieka do Boga, Hugon

¹⁰² „fortitudinis stabilitate”, tamże, ss. 110-111.

¹⁰³ „temperantiae patientia medetur”, tamże, ss. 110-111.

¹⁰⁴ Por. Halverson J., *Restored Through Learning*, dz. cyt., s. 46.

¹⁰⁵ Por. Tamże.

¹⁰⁶ „Solitaria igitur convenit singularibus, privata – patribus familias, politica – rectoribus urbium”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 110-111.

¹⁰⁷ Por. Tamże, s. 111.

dzieli ludzki rozum na dwie części. Pierwszą z nich jest rozum teoretyczny, a drugą „praktyczny, czyli czynny nazywany również etyką, czyli moralnością”¹⁰⁸.

Drugą cechą wiedzy praktycznej jest jej wymiar moralny. Hugon w tym kontekście wskazuje dwa aspekty, które świadczą o moralnej orientacji wiedzy praktycznej. Pierwszy z nich polega na tym, że dzięki tej wiedzy „dąży się do uczciwego życia”¹⁰⁹.

Innymi słowy, uczciwość pozwala człowiekowi postępować w sposób prawy. Uczciwość może dotyczyć zarówno prawdomówności na płaszczyźnie językowej, jak i respektowania ogólnych zasad funkcjonujących w społeczeństwie. Drugim aspektem wiedzy praktycznej jest fakt, że „wyposaża [człowieka] w zasady prowadzące do cnoty”¹¹⁰.

W dziele *De scripturis* Hugon również nawiązuje do etyki. Już w pierwszym rozdziale wspomina o pogańskich filozofach, którzy zajmowali się etyką. Zwraca jednak uwagę, że myśliciele ci oderwali pewne człony cnót od ciała dobroci¹¹¹. Widać w tym sformułowaniu organiczne ujęcie cnoty, dla którego znakomitym obrazem jest ludzkie ciało. Hugon dopowiada, że owe „człony cnót nie mogą żyć bez ciała Bożej miłości”¹¹². Cnoty, według Hugona, muszą tworzyć spójną całość, aby mogły spełniać swoje moralne zadania. Posługując się obrazem ludzkiego ciała, Wiktoryn zaznacza, że tak, jak najważniejszą częścią ludzkiego ciała jest głowa, tak najważniejszą ze wszystkich cnót jest miłość¹¹³. To cnota miłości posiada zdolność ożywiania i poruszania pozostałych cnót. Jeśli zabraknie cnoty miłości, nie może być mowy o żadnej cnocie. W mentalności współczesnego człowieka, praktyczność kojarzy się z użytecznością lub uczynieniem, aby coś lub ktoś stało się bardziej wydajne. Hugon inaczej postrzegał praktyczność. Rozumiał ją jako moralną aktywność, polegającą na dobrym działaniu. Co więcej, uważał, że w praktyczności nie chodzi o to, aby robić więcej, ale żeby robić dobrze¹¹⁴.

Hugon, dokonując opisu powyższych nauk, wyodrębnia dwie cechy, które najlepiej wyrażają podobieństwo człowieka do Boga. Są nimi „dociekanie prawdy i ćwiczenie się w cnocie”¹¹⁵. Wiktoryn słusznie mówi jedynie o podobieństwie, ponieważ Bóg w sposób niezmienny jest mądry i sprawiedliwy, natomiast człowiek jedynie takim bywa¹¹⁶. Wskazanie

¹⁰⁸ „et practicum, id est activum, quae etiam ethica, id est moralis appellatur”, tamże, ss. 80-81.

¹⁰⁹ „Moralis dicitur, per quam mos vivendi honestus appetitur”, tamże, ss. 110-111.

¹¹⁰ „instituta ad virtutem tendentia praeparantur”, tamże.

¹¹¹ Por. Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, dz. cyt., s. 71.

¹¹² „et membra virtutum viva esse non possunt sine corpore charitatis Dei”, tamże.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Por. Halverson J., *Restored Through Learning*, dz. cyt., s. 46.

¹¹⁵ „id est speculatio veritatis et virtutis exercitium”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 78-79.

¹¹⁶ Por. Tamże, s. 81.

tych cech jeszcze bardziej podkreśla ogromne znaczenie nauk teoretycznych i praktycznych w procesie integralnej odnowy człowieka. Umysł poszukujący wiedzy jest niczym łuk, po którym człowiek po upadku może się ponownie podnieść i obudzić w sobie świadomość swojego pierwotnego pochodzenia i celu¹¹⁷. Na początku, przed upadkiem, człowiek posiadał doskonałą wiedzę oraz pełne rozumienie prawdy. Na skutek upadku nie utracił całej wiedzy, ale jej wyższą część, czyli wiedzę o swojej duszy. Odzyskanie tej wiedzy miało dokonać się przy pomocy narzędzia, które przed upadkiem nie było potrzebne, czyli studium¹¹⁸. Dzięki niemu człowiek otrzymuje środki do odnowienia osłabionej natury, co skutkuje przywróceniem mu obrazu i podobieństwa Bożego¹¹⁹.

Podsumowując powyższe nauki, można wysnuć następujące wnioski. Nauki teoretyczne zostały wynalezione ze względu na mądrość, aby dzięki niej pojmować rzeczy takimi, jakie one są. Ponadto, nauki te pełnią bardzo ważną rolę w odzyskaniu utraconej, w całości lub części, wiedzy¹²⁰. Innymi słowy, nauki teoretyczne mają pomóc człowiekowi w odnalezieniu pierwotnej prawdy. Jej źródłem i przyczyną jest Bóg, którego poznanie staje się możliwe wyłącznie dzięki możliwościom ludzkiego intelektu.

Nauki praktyczne powstały z powodu naruszenia, przez upadek, etycznej kondycji człowieka. Z tej racji potrzebne jest odnowienie w człowieku cnoty, aby dusza mogła w sposób właściwy postępować w zgodzie z rozumem¹²¹.

Wiktoryni podkreślali, że staranne ugruntowanie w filozofii teoretycznej i praktycznej było koniecznym przygotowaniem do wyższych rzeczy, co stanowiło przedmiot „królowej nauk”, czyli teologii¹²². To ona, mimo że w Hugonowym podziale zaliczana do nauk teoretycznych, była celem wszelkiego studiowania, bo dotyczyła Stwórcy i stworzeń duchowych.

Według Hugona nauki teoretyczne i praktyczne pełnią podwójną rolę w integralnej restauracji człowieka. Po pierwsze, są one odpowiedzialne za ponowne doprowadzenie człowieka do Boga, a po drugie, we właściwy sobie sposób przywracają w nim *divinitas* (element boski)¹²³. Ta podwójna droga powrotu do Boga ma się dokonać poprzez osiągnięcie cnotliwego życia, dzięki wiedzy praktycznej, a także poprzez kontemplację prawdy, co jest

¹¹⁷ Por. Jaeger C.S., *Victorine Humanism*, [w:] *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, H. Feiss, J. Mousseau (eds.), Leiden-Boston 2017, s. 106.

¹¹⁸ Por. Tamże.

¹¹⁹ Por. Tamże.

¹²⁰ Por. Gondek M.J., *Artes liberales*, art. cyt., s. 340.

¹²¹ Por. Tamże.

¹²² Por. Wheeler M.P., *The Twelfth-Century School of St. Victor*, dz. cyt., s. 52.

¹²³ Por. Nájera R., *Scientia in Twelfth Century Philosophy*, dz. cyt., s. 100.

możliwe dzięki zdobyciu wiedzy teoretycznej¹²⁴.

Konkludując, wypada powrócić do myśli Hugona, w której potwierdza wyjątkowe znaczenie nauk teoretycznych i praktycznych pośród wszystkich nauk. Myśl ta pojawia się w kontekście rozważań o rozumnej duszy człowieka. Wiktoryn stanowczo podkreśla, że istnieją dwa podstawowe cele, na które nakierowane są wszystkie działania duszy. Pierwszym z nich jest „poznanie natury rzeczy na podstawie rozumnych spekulacji”¹²⁵. Jest to metafizyczne spojrzenie rozumnej duszy na rzeczywistość, które ma dostarczyć nie tylko podstawowej wiedzy o rzeczach, ale ma doprowadzić do ukrytej w nich prawdy. Ta prawda pochodzi od Stwórcy i zawiera się w samej naturze rzeczy. Drugim celem rozumnego działania duszy jest „włączenie do zasobu wiedzy tego, co później będzie kształtować moralną surowość”¹²⁶. Umysł dąży więc do poznania natury rzeczy i do samej wiedzy o tych rzeczach, które moralność przekształci w działanie¹²⁷. Ta kolejność celów nie jest u Hugona przypadkowa. Można sądzić, że według niego, kształtowanie w człowieku moralności musi być poprzedzone zdobyciem wiedzy teoretycznej, czyli prawdy istniejącej w naturze rzeczy. Dopiero na fundamencie prawdy można budować ludzką moralność i kształtować wynikające z niej postawy.

Główną ideą, która prowadzi nić badań Hugona, jest myśl formułowana już w starożytności chrześcijańskiej i obecna od Augustyna jako trwałe dziedzictwo myśli chrześcijańskiej, która „pojmuje człowieka nie w filozoficzno-metafizycznym, teologicznie irrelevantnym określeniu istoty, ale jego konkretnym zerwanym przez grzech stosunku do Boga”¹²⁸. Efektem grzechu pierworodnego są deficyty ludzkiego umysłu w zakresie poznania prawdy, którą w obecnym stanie człowiek może osiągnąć wielkim nakładem pracy i ogromnym wysiłkiem – zadaniem więc nauk teoretycznych jest eliminacja albo zmniejszenie tego deficytu; drugim skutkiem grzechu pierworodnego jest dezorganizacja ludzkiego chcenia – woli, które powinno być ukierunkowane na autentyczne dobra, podczas gdy zdemolowana przez grzech wola ludzka wybiera dobra pozorne, bo jest targana nieuporządkowanymi namiętnościami – zadaniem zatem nauk praktycznych jest przywrócenie właściwego porządku w duszy poprzez ćwiczenie w cnotach. Zarówno więc nauki teoretyczne, jak i praktyczne wedle Hugona mają służyć restauracji natury ludzkiej skażonej złem grzechu do stanu sprzed grzechu.

¹²⁴ Por. Tamże, ss. 102-103.

¹²⁵ „unum quidem, ut rerum naturas inquisitionis ratione cognoscat”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 72-73.

¹²⁶ „ut ad scientiam prius veniat, quod post gravitas moralis exerceat”, tamże, ss. 72-73.

¹²⁷ Por. Nájera R., *Scientia in Twelfth Century Philosophy*, dz. cyt., s. 99.

¹²⁸ Heinzmann R., *Filozofia średniowieczna*, przeł. P. Domański, Kęty 1999, s. 159.

4.2. Nauki mechaniczne i nauki logiczne

Nie ulega wątpliwości, że do najważniejszych nauk Hugon zalicza teoretyczne i praktyczne. Jednakże człowiek potrzebuje również werbalnych sztuk logicznych, aby zrozumieć i ocenić pozostałe sztuki. Ponadto, Hugon ma świadomość, że nie wolno pomijać sztuk mechanicznych, gdyż celem ludzkich działań powinno być przywrócenie integralności naszej natury, lub złagodzenie słabości, którym podlega nasze doczesne życie¹²⁹. Zdawał sobie sprawę, że uczeni odmawiali sztukom mechanicznym pozycji w ramach filozofii. Był świadomy nowości swojej klasyfikacji oraz trudności w uzyskaniu jej akceptacji ze strony ówczesnych myślicieli. Niemniej wskazał, że zbyt mało uwagi poświęcano sztukom mechanicznym i z tej przyczyny zostały one zepchnięte poza granice filozofii¹³⁰.

Ze względu na charakter niniejszej pracy nauki mechaniczne zostaną zaprezentowane dość ogólnie. Nauki logiczne, które w systemie wiedzy Hugona stanowią sztuki *trivium*, będą opisane możliwe dogłębnie i szczegółowo. Hugon poświęca znaczny fragment *Didascaliconu*, aby pokazać znaczenie sztuk mechanicznych i uzasadnić ich miejsce pośród głównych gałęzi filozofii. To, zdaniem Poirela, jakby „prometejski nurt w dwunastowiecznej myśli”, który wszystkie ludzkie umiejętności, a wyrażają to sztuki mechaniczne, postrzega jako umiejętności będące środkami do odnowy albo, lepiej, naprawy natury ludzkiej¹³¹. Z historycznego punktu widzenia, wyeksponowanie sztuk mechanicznych, które do tej pory były marginalizowane, nadało im pełnej godności naukowej i zestawilo je obok tradycyjnych dyscyplin wiedzy¹³².

W Hugonowym podziale filozofii trzecią jej gałąź tworzą sztuki mechaniczne. Włączenie mechaniki w zakres filozofii stanowiło najważniejsze odejście Hugona od Arystotelesa i Boecjusza¹³³. Warto nadmienić, że wcześniej nauki te określano mianem sztuk niewolniczych lub pospolitych (*artes serviles* lub *vulgares*). Sztuki te stawiano w opozycji do sztuk wyzwolonych. *Artes liberales* nie wymagały bowiem fizycznego wysiłku, lecz jedynie pracy umysłu i dlatego były nazywane wolnymi. *Artes vulgares* wymagały natomiast fizycznego zaangażowania przejawiającego się w pracy mięśni rąk¹³⁴. Sztuki mechaniczne

¹²⁹ Por. FitzGerald B.D., *Medieval Theories of Education: Hugh of St. Victor and John of Salisbury*, [w:] OROE, 36/2 (2010), Lincoln, s. 578.

¹³⁰ Por. De Capitani F., *Ugo di San Vittore e il problema delle artes mechanicae*, [w:] RdFNS 92/3-4 (2000), s. 441.

¹³¹ Por. Wetherbee W., *Philosophy, Cosmology and the Twelfth Century Renaissance*, [w:] *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, P. Dronke (ed.), USA 1988, s. 23.

¹³² Por. De Capitani F., *Ugo di San Vittore*, art. cyt., s. 429.

¹³³ Ponad 100 lat później angielski dominikanin i myśliciel, R. Kilwardby włączył te dyscypliny do swojej klasyfikacji nauk i wyjaśniał je, korzystając z myśli Hugona, Nájera R., *Scientia in Twelfth Century Philosophy*, dz. cyt., ss. 98-99.

¹³⁴ Por. Gondek M.J., *Artes liberales*, art. cyt., s. 339.

dotyczyły wyrobów rzemieślniczych i otrzymywały swój kształt od natury. Do uprawiania sztuk wyzwolonych potrzebne było szlacheckie pochodzenie lub wolny, nieskrępowany i biegły umysł, umożliwiający dotarcie do przyczyn rzeczy. Z tego powodu sztukami mechanicznymi zajmowali się głównie ludzie o niższym statusie społecznym, którzy mieli doświadczenie w pracach ręcznych¹³⁵.

Chociaż sztuki mechaniczne nie wchodzą w zakres siedmiu sztuk wyzwolonych, to jednak są niezbędne w prawidłowym procesie ich poznawania. Umożliwiają człowiekowi codzienną, podstawową egzystencję, bez której niemożliwe byłoby uprawianie jakiejkolwiek nauki. Zdaniem Tatarkiewicza nauki mechaniczne kierują ludzkimi czynami i dotyczą tzw. „sztuk niewyzwolonych”, których również jest siedem¹³⁶.

Nauki mechaniczne zostały wynalezione ze względu na potrzeby człowieka, a przeciwko ludzkiej słabości i ograniczoności. Ich przedmiotem jest to, bez czego trudno człowiekowi egzystować, ale bez czego człowiek mógłby być szczęśliwszy¹³⁷. Podstawowym zadaniem sztuk mechanicznych jest zaspokajanie potrzeb fizycznych i materialnych człowieka. Sztuki te niejako „rozszerzają naprawczą moc nauki poza wewnętrzne życie umysłu człowieka”¹³⁸. Hugon uważa, że mechanika jest „nauką związaną z wytwarzaniem wszelkich rzeczy”¹³⁹. Nauka ta nieodłącznie związana jest z działaniem. Wśród wielu działań Hugon wyróżnia działania boskie i ludzkie. Przedmiotem działania boskiego jest „naprawienie naszej natury”. Określa je mianem rozumu, gdyż dotyczy spraw wyższych¹⁴⁰. Z kolei działanie ludzkie wyraża się wtedy, gdy „zaspokajamy potrzeby tego, co w nas słabe”. Dotyczy ono spraw niższych, dlatego Hugon nazywa je nauką¹⁴¹. Dzięki tej dystynkcji Wiktoryn wyznacza wyraźną granicę pomiędzy doskonałymi aktami Stwórcy a ograniczonymi działaniami człowieka. Hugon kreśli w ten sposób pole działania ludzkiego, które posiada wyznaczone ramy i niewystarczający potencjał. Jest to przestrzeń działania dla sztuk mechanicznych.

Ważnym intelektualnym osiągnięciem Hugona jest uporządkowanie wszystkich sztuk ludzkich, które wchodzą w skład sztuk mechanicznych. Zaznacza, że nawet to, co najniższe, na najbardziej fizycznym poziomie odgrywa istotną rolę w integralnej odnowie człowieka¹⁴². Trafnie oddał to Rorem, gdy sztuki mechaniczne określił „wszechstronną afirmacją

¹³⁵ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 113.

¹³⁶ Por. Tatarkiewicz W., *Historia Filozofii*, dz. cyt., s. 229.

¹³⁷ Por. Gondek M.J., *Artes liberales*, art. cyt., s. 340.

¹³⁸ Halverson J., *Restored Through Learning*, dz. cyt., s. 42.

¹³⁹ „Mechanica est scientia, ad quam fabricam omnium rerum concurrere dicunt”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 112-113.

¹⁴⁰ „reparandam naturam nostram”, tamże, ss. 80-81.

¹⁴¹ „quod infirmum in nobis est, necessaria providemus, humana”, tamże, ss. 80-81.

¹⁴² Por. FitzGerald B.D., *Medieval Theories of Education*, art. cyt., s. 578.

codziennego życia w ogóle”¹⁴³.

Hugon rozpoczynając wywód na temat nauk mechanicznych, wychodzi od etymologii ich nazwy. „Mechanikę” odnosi do dzieł czysto ludzkich, dlatego określa ją „nieprawą, cudzołożną” (od słowa *moechor*¹⁴⁴, czyli cudzołożyć, uprawiać nierząd)¹⁴⁵. Stoi na stanowisku, że sztuki mechaniczne wyposażają człowieka w pomocne narzędzia, leczą ludzkie rany oraz chronią przed szkodą¹⁴⁶. To jednak nie wszystkie korzyści płynące z uprawiania sztuk mechanicznych.

Hugon na kartach *Didascaliconu*, zanim opisze poszczególne sztuki mechaniczne, wymienia trzy podstawowe dzieła, mianowicie: „dzieło Boga, dzieło natury oraz dzieło rzemieślnika naśladowującego naturę”¹⁴⁷. Trzecie z nich odnosi się do sztuk mechanicznych i polega na „łączeniu tego, co rozdzielone lub rozdzieleniu tego, co połączone”¹⁴⁸. Ta zdolność do przemyślanego łączenia i rozdzielania jest cechą wyłącznie człowieka, który został obdarzony rozumem. Dzięki niemu jest w stanie, niczym roztropny rzemieślnik, dodawać do swojej natury to, co uczyni jego życie łatwiejszym, a jego działanie bardziej wydajnym i użytecznym. Hugon świadomie podkreśla, że wszelkie dzieła ludzkie mają na celu naśladowanie natury i stąd nazywa się je mechanicznymi (nieprawymi), „tak jak wytrych nazywa się nieprawym kluczem”¹⁴⁹. Hugon celowo rezygnuje z dokładnego opisu procesu naśladowania natury przez człowieka, bo wymagałoby to wiele trudu i zajęłoby czas. Decyduje się na ukazanie tego zjawiska na podstawie prostych przykładów z codziennego życia. Zauważa, że człowiek, który odlewa posąg, najpierw musi przyjrzeć się sylwetce człowieka. Podobnie w przypadku odzieży, człowiek dostrzega, że każde zwierzę posiada własną ochronę przed trudnymi warunkami, np. pióra u ptaków, wełna u owiec czy skorupa u żółwia¹⁵⁰. To bowiem co naturalne stoi zawsze u początku i stanowi wzór dla wszelkich rzeczy wykonywanych przez człowieka. Natura jest więc niewyczerpanym skarbem i źródłem wzorców, które człowiek powinien ciągle odczytywać i umiejętnie naśladować.

Wiktoryn zwraca uwagę na jeszcze jedną ciekawą i istotną kwestię. Zauważa, że człowiek, w przeciwieństwie do zwierząt, rodzi się na świecie jako „bezbронny i nagi”¹⁵¹. Musi

¹⁴³ Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, Oxford 2009, s. 26.

¹⁴⁴ „moechor”, MSŁP, dz. cyt., s. 406.

¹⁴⁵ „id est adulterina”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 80-81.

¹⁴⁶ Por. Swieżawski S., *Dzieje*, dz. cyt., s. 523.

¹⁴⁷ „opus Dei, opus naturae et opus artificis imitantis naturam”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 80-81.

¹⁴⁸ „opus artificis est disgregata coniungere vel coniuncta segregare”, tamże, ss. 80-81.

¹⁴⁹ „clavis subintroducitur mechanica dicitur”, tamże, ss. 80-81.

¹⁵⁰ Por. tamże, s. 83.

¹⁵¹ „inermis et nudus”, tamże, ss. 83-84.

sam zadbać o to, w co natura wyposażyla wszystkie żyjące stworzenia. Jednak to człowiek, dzięki rozumowi, zajmuje uprzywilejowaną pozycję w całej hierarchii bytów stworzonych. Człowiek przewyższa stworzenia intelektem, który umożliwia mu zdolność do badania i przewidywania. Hugon wyraża to w słowach: „rozumowi ludzkiemu nadaje bowiem większego blasku to, że sam wynajduje rzeczy, niż to, że je ma”¹⁵². Ta niepojęta i niezbadana do końca twórcza właściwość ludzkiego umysłu doprowadziła do powstania wielu rozmaitych dziedzin (sztuk), które wywarły wpływ niemal w każdym obszarze życia ludzkiego. Warto więc, za Hugonem, zapoznać się pokrótce z poszczególnymi sztukami mechanicznymi.

Pierwszą z siedmiu sztuk mechanicznych stanowi tkactwo (*lanificium*). Hugon najpierw przybliży różne techniki tkania (np. zszywanie) i wymienia podstawowe narzędzia niezbędne dla tej sztuki (np. igły, wrzeciona). W dalszej kolejności wskazuje różnego rodzaju materiały (np. len, kora trzciny), z których człowiek wytwarza ubrania i okrycia (np. kapelusze, żagle)¹⁵³. Wszelkie działania w zakresie tkactwa mają dostarczyć człowiekowi bezpośredniej i skutecznej ochrony przed zewnętrznymi, niesprzyjającymi okolicznościami, np. przed deszczem czy mrozem. Chociaż wydają się banalne to w rzeczywistości są niezbędne, bo ich brak negatywnie wpłynąłby na fizyczną kondycję człowieka.

Następną sztuką jest płatnerstwo, tj. tworzenie uzbrojenia (*armatura*). Najogólniej polega ona na wytwarzaniu broni. Dotyczy różnego rodzaju uzbrojenia pojazdów (np. statków) lub ludzi. Jej celem jest zapewnienie ochrony człowiekowi (np. tarcza) i wyposażenie go w narzędzia obronne (np. miecz). Narzędzia te człowiek wytwarza z dostępnych mu budulców (np. drewno, metal). W ramach płatnerstwa Hugon wyróżnia sztukę architektoniczną i kowalską¹⁵⁴. Wiktoryn na przykładzie tej sztuki pokazuje, że Bóg wyposażył człowieka w ciało i w umiejętności służące jego ochronie. Poprzez tworzenie uzbrojenia człowiek objawia w sobie boski obraz dzięki celowemu wykonywaniu narzędzi i budowaniu schronień¹⁵⁵. Podobnie jak tkactwo, sztuka ta ma dać człowiekowi poczucie bezpieczeństwa na wypadek zewnętrznego zagrożenia. Wytwory będące efektem sztuki płatnerstwa są bardziej solidne i trwałe, niż te, które pochodzą ze sztuki tkactwa.

Trzecia sztuka mechaniczna to handel¹⁵⁶ (*navigatio*). Użycie tego terminu może być

¹⁵² „Multo enim nunc magis enitet ratio hominis, haec eadem inveniundo quam habendo claruisset”, tamże, ss. 82-83.

¹⁵³ Por. tamże, s. 113, 115.

¹⁵⁴ Por. tamże, s. 115.

¹⁵⁵ Por. Halverson J., *Restored Through Learning*, dz. cyt., s. 48.

¹⁵⁶ Takie tłumaczenie pojawia się nie tylko w polskim przekładzie *Didascaliconu*, ale również w opracowaniach obcojęzycznych. Terminu „handel” (ang. *commerce*) dla określenia tej sztuki mechanicznej używają myśliciele,

mylące, ponieważ jego główne znaczenie to „żeglowanie”¹⁵⁷. Hugon w ten sposób chce podkreślić olbrzymią rolę podróżowania, zarówno na lądzie, jak i na wodzie¹⁵⁸. Z handlem nieodłącznie wiąże się podróżowanie ludzi, którzy sprzedają towary i tych, którzy je kupują. Hugon wskazuje, że handel „przenika do najdalszych zakątków świata i prowadzi do nieznanych brzegów”¹⁵⁹. Jego zdaniem handel w połączeniu z nawiedzaniem nowych miejsc oraz społeczności przyczynia się do budowania zgody i pokoju między ludźmi¹⁶⁰. Wiktoryn, w przeciwieństwie do ludzi współczesnych, nie widzi w handlu jedynie sposobu na materialne wzbogacenie się, ale wykorzystuje go do nawiązywania i umacniania relacji społecznych. Zaznacza również, że owocne praktykowanie tej sztuki ułatwia człowiekowi retoryka¹⁶¹. Hugon pokazuje, że handel odnawia osobę ludzką, ponieważ dzięki wzajemnym relacjom z innymi, człowiek przyczynia się nie tylko do własnego, moralnego wzrostu, ale również wpływa na ogólny dobrobyt społeczeństwa¹⁶².

Hugon wymienia dalej rolnictwo (*agricultura*). Charakteryzuje tę sztukę bardzo krótko, ponieważ tylko jednym zdaniem. Wskazuje na cztery rodzaje przestrzeni, na których uprawia się rolnictwo. Są nimi: grunty uprawne, grunty bezdrzewne (np. winnice), pastwiska (np. łąki) oraz ogrody (np. kwietniki)¹⁶³. Sztuka rolnicza wskazuje człowiekowi, w jaki sposób ma pielęgnować ziemię, aby czerpać z niej urodzajne plony.

Piątą sztuką jest łowiectwo (*venatio*). Hugon zalicza do niego wszelkie polowania (np. na dziką zwierzynę) oraz podaje różne techniki polowań (np. zastawianie sidła). Do łowiectwa włącza sposób przyrządzania jedzenia, przypraw i napojów. Pokarm dzieli na chleb i dodatki do niego (np. mięso)¹⁶⁴. Ta z pozoru zwyczajna sztuka mechaniczna jest ważna, ponieważ zaspokaja najbardziej podstawowe, bo biologiczne potrzeby człowieka, dostarczając mu pokarmu. Bez opanowania tej sztuki człowiek nie byłby w stanie żyć, a tym samym myśleć i uprawiać nauki.

Medycyna (*medicina*) stanowi kolejną sztukę mechaniczną. Jest to sztuka leczenia i dzieli się ze względu na okoliczności (np. ruch i spoczynek) i działania (np. okłady, zabiegi

tacy jak P. Rorem w dziele *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., ss. 26-27, R. Nájera w dziele *Scientia in Twelfth Century Philosophy*, dz. cyt., s. 98, czy S.L. Jackson w dziele *The Twelfth Century in the West*, dz. cyt., s. 196.

¹⁵⁷ „navigatio” oznacza „żeglugę, podróż morską”, MŚLP, dz. cyt., s. 414.

¹⁵⁸ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 113.

¹⁵⁹ „Haec secreta mundi penetrat, litora invisa adit”, tamże, ss. 116-117.

¹⁶⁰ Por. Tamże, s. 117.

¹⁶¹ Por. Tamże.

¹⁶² Por. Halverson J., *Restored Through Learning*, dz. cyt., s. 49.

¹⁶³ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 117

¹⁶⁴ Por. Tamże, s. 117

chirurgiczne)¹⁶⁵. Jej zadaniem jest troska o fizyczną kondycję człowieka, która umożliwia swobodne funkcjonowanie, naukę i pracę.

Ostatnią sztuką jest teatryka (*theatrica*). To inaczej wiedza o rozrywce i sztuka bawienia ludzi. Nazwa pochodzi od teatru, który stanowił miejsce spotkań i zabawy. Używano tam interesujących masek i kostiumów. Nie brakowało śpiewów i tańców¹⁶⁶. Sztuka ta miała dostarczyć uczestnikom radości i rekreacji, aby zregenerować ich siły fizyczne i umysłowe. Hugon zauważa, że z jednej strony rozrywka może być przyczyną niemoralnych czynów, gdy stoją za nią osoby, w których jeszcze nie dokonała się wewnętrzna odnowa. Z drugiej zaś, jeżeli jest ona owocem nauki, objawia boski obraz i podobieństwo w jej ludzkim twórcy. Taka sztuka staje się wówczas źródłem błogosławieństwa i duchowego odrodzenia¹⁶⁷. Hugon podpowiada, że na sztuki mechaniczne można spojrzeć w sposób dwojaki, dostrzegając w nich także warstwę filozoficzną. Przykładem może być sztuka medycyny. Sam proces leczenia może należeć do filozofii, jeżeli spojrzymy na niego pod kątem teorii, mianowicie, wskazując na racjonalne przyczyny leczenia czy podanie jego rozumnego uzasadnienia. Natomiast sama czynność leczenia podejmowana przez lekarza nie odnosi się już do kwestii filozoficznych¹⁶⁸. Teoria stojąca za każdą sztuką mechaniczną oraz ich teoretyczno-praktyczny cel sprawiają, że należy w nich widzieć filozoficzną wartość¹⁶⁹.

Hugon klasyfikuje sztuki mechaniczne na wzór *artes liberales*. Sztuki te próbują bowiem objąć wszystkie ludzkie rzemiosła w siedmiu sztukach mechanicznych, co ma być równoznaczne z siedmioma sztukami wyzwolonymi¹⁷⁰. Pierwsze trzy traktuje na wzór *trivium*, ponieważ odnoszą się do tego, co służy ochronie człowieka, i mają charakter zewnętrzny (jak słowa w sztukach wyzwolonych). Pozostałe cztery sztuki odnosi do *quadrivium*, gdyż umożliwiają troskę o podstawowe funkcje człowieka, jak odżywianie i pielęgnowanie, oraz mają wymiar wewnętrzny (podobnie jak znaczenia rzeczy w sztukach wyzwolonych)¹⁷¹. Wiktoryn świadomie wyeksponował mechanikę. Niektórzy, by podkreślić rangę sztuk mechanicznych, sądzą, że mistrz wiktoryński dokonał wręcz metafizycznej dedukcji i sakralizacji techniki¹⁷². Według Rorem Hugon chciał zrehabilitować sztuki mechaniczne, które we wcześniejszych podziałach filozofii były marginalizowane lub zupełnie pomijane¹⁷³.

¹⁶⁵ Por. Tamże, s. 119

¹⁶⁶ Por. Tamże, s. 119; 121.

¹⁶⁷ Por. Halverson J., *Restored Through Learning*, dz. cyt., s. 49.

¹⁶⁸ Por. Gondek M.J., *Artes liberales*, art. cyt., s. 341

¹⁶⁹ Por. De Capitani F., *Ugo di San Vittore*, art. cyt., s. 442.

¹⁷⁰ Por. Halverson J., *Restored Through Learning*, dz. cyt., s. 47.

¹⁷¹ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 113.

¹⁷² De Capitani F., *Ugo di San Vittore*, art. cyt., s. 434.

¹⁷³ Por. Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 26.

Uczciwie należy jednak przyznać, że to nie Hugon wymieniał sztuki mechaniczne jako pierwszy. Nie tylko on włączył je w zakres filozofii, lecz wcześniej uczynili to już klasyczni myśliciele. Jednakże to Wiktoryn pozostaje oryginalny i wyjątkowy, ponieważ przypisuje sztukom mechanicznym ważną rolę w procesie odnowy człowieka¹⁷⁴. Uzasadnia, że sztuki te posiadają inklinację do „wyrównywania i łagodzenia nędznego stanu, w jakim ludzkość znalazła się po grzechu”¹⁷⁵.

Na uwagę zasługuje także fakt, że tradycja odnowy człowieka, z której czerpie Hugon, ma charakter niemal wyłącznie duchowy. W związku z tym byłoby uzasadnione jedynie powierzchowne traktowanie mechaniki w filozofii Hugona. Tymczasem on wyraźnie docenia i podkreśla osiągnięcia ludzkiej techniki, ponieważ wie, że dochodzi się do nich poprzez ludzką pracę, a ta zawsze jest działaniem celowym, a więc odzwierciedla Bożą mądrość¹⁷⁶. Wiktoryn ukazał dwie podstawowe funkcje mechaniki. Po pierwsze wykazał, że sztuki te dostarczają niezbędnych środków i narzędzi dla umocnienia naszej słabszej części, czyli ciała. Ono bowiem na skutek upadku poniosło dotkliwe konsekwencje, które uczyniły go słabym i podatnym na cierpienie¹⁷⁷. Po drugie, dowiódł, że sztuki mechaniczne potwierdzają fakt, że człowiek, jako jedyne stworzenie, został obdarzony rozumem. Poirel analizując wyjątkowość człowieka, podkreśla, że dzięki rozumowi może on nie tylko prowadzić życie wewnętrzne, uprawiać naukę czy dochodzić do pojęcia cnoty. Rozum umożliwia mu kierowanie wszystkimi innymi działaniami, również tymi, które dotyczą jego potrzeb fizycznych, jak odżywianie ciała, leczenie go czy chronienie go przed niebezpieczeństwami z zewnątrz¹⁷⁸. Człowiek dzięki intelektowi jest zdolny do wyjścia daleko poza samego siebie, mianowicie, do wszystkiego, co istnieje obok niego i wchodzi z nim w różne interakcje. To uzasadnia zamysł Hugona, który celowo umieścił sztuki mechaniczne w obrębie filozofii, ponieważ obok nauk teoretycznych, praktycznych i logicznych, również wpływają na pełny obraz antropologii¹⁷⁹.

Czwartą część filozofii w systemie Hugona ze św. Wiktora stanowią nauki logiczne. Ostatni rozdział pierwszej księgi *Didascaliconu* Wiktoryn poświęcił genezie logiki. Nauki logiczne zostaną zaprezentowane w sposób możliwie wyczerpujący, ponieważ należą do nich dyscypliny tworzące *trivium*.

¹⁷⁴ Por. Halverson J., *Restored Through Learning*, dz. cyt., s. 47.

¹⁷⁵ Por. De Capitani F., *Ugo di San Vittore*, art. cyt., s. 442.

¹⁷⁶ Por. Halverson J., *Restored Through Learning*, dz. cyt., s. 47.

¹⁷⁷ Por. Tamże, s. 48.

¹⁷⁸ Por. Poirel D., *Reading and Educating Oneself in the 12th: Hugh of Saint-Victor's Didascalicon*, [w:] *A Companion to Twelfth-Century Schools*, C. Giraud (ed.), Leiden-Boston 2020, s. 121.

¹⁷⁹ Por. Tamże, ss. 121-122.

Hugon na początku swojego wywodu poświęconego logice zauważa ciekawą rzecz. Stwierdza bowiem, że wśród wszystkich czterech nauk składających się na filozofię, logika zajmuje ostatnie miejsce¹⁸⁰. Z tego względu, zdaniem także Swieżawskiego, logikę uznaje się relatywnie za najmłodszą ze wszystkich dyscyplin filozoficznych. Jednakże z punktu widzenia dydaktyki powinna zawsze znajdować się na początku, poprzedzając wszystkie inne nauki¹⁸¹. Żaden człowiek, zdaniem Hugona, „nie jest w stanie właściwie wypowiadać się o rzeczach, jeżeli w pierwszej kolejności nie pozna, czym jest poprawne i zgodne z prawdą rozprawianie”¹⁸². Wiktoryn akcentuje, że studiowanie nauk logicznych stanowi początek zgłębiania filozofii, ponieważ dostarcza człowiekowi podstawowej wiedzy o naturze słów i znaczeń. Dzięki nim możliwe staje się uprawianie filozofii zgodnie z zasadami rozumu¹⁸³.

Wiktoryński myśliciel zaznacza, że pomijanie sztuk logicznych w rozumowaniu, czyni je niepełnymi lub po prostu fałszywymi. Dla potwierdzenia tej tezy wskazuje przykład Epikura, który uważał, że świat składa się z atomów i wbrew prawdzie zakładał, że przyjemność jest godziwa¹⁸⁴. Wiktoryn ukazuje błąd takiego rozumowania, ponieważ jest ono pozbawione umiejętności prawidłowego dyskutowania. Nie zawsze bowiem to, co stanowi przedmiot rozumowania na poziomie pojęć, ma swoje odzwierciedlenie w rzeczach¹⁸⁵. Hugon kontynuując ten wątek, przyznaje, że nie można stawiać znaku równości pomiędzy tym, co stanowi konkluzję dyskusji na płaszczyźnie werbalnej, z tym, co jest przypisane naturze rzeczy. Takie rozumowanie będzie generować błędy. Najpierw bowiem należy opanować samą sztukę rozumowania i jej poszczególne elementy, aby wykluczyć wszelkie wątpliwości i niepewności. Dopiero taki porządek pozwoli unikać nieprawidłowości i tym samym doprowadzi umysł ludzki do prawdy zawartej w rzeczach¹⁸⁶.

Hugon zdawał sobie sprawę, że w przeszłości myśliciele popełniali poważne błędy w filozoficznych dyskusjach, a w efekcie dochodzili do fałszywych konkluzji. Bywało tak, że na skutek rozumowego dociekania nad tą samą rzeczą filozofowie dochodzili jednocześnie do fałszywych wniosków i uznawali je wszystkie za zgodne z prawdą. Tego rodzaju problemy wynikały z braku wiedzy na temat prawdziwego rozumowania i samej jego natury¹⁸⁷. To wywołało potrzebę, a nawet konieczność skonstruowania nauki, która wprowadziłaby w tych

¹⁸⁰ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 85.

¹⁸¹ Por. Swieżawski S., *Dzieje*, dz. cyt., s. 523.

¹⁸² „quoniam nemo de rebus convenienter disserere potest, nisi prius recte et veraciter loquendi rationem agnoveri”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 84-85.

¹⁸³ Por. Tamże, s. 87.

¹⁸⁴ Por. Tamże, s. 85.

¹⁸⁵ Por. Tamże.

¹⁸⁶ Por. Tamże, s. 87.

¹⁸⁷ Por. Tamże.

kwestiach porządek i jasne zasady. Kryteria takiej nauki spełniała logika, która pozwalała na poprawne wyróżnianie sposobów prowadzenia dysput oraz samych rozumowań¹⁸⁸.

Na podstawie etymologii terminu „logika” (*logos*), rozumianego jako „słowo” lub „nauka”, Hugon wyróżnia logikę mowy (*logica sermocinalis*) oraz logikę rozumową (*logica rationalis*). Pierwsza pozostaje nadrzędna wobec gramatyki, retoryki i dialektyki i zawiera w sobie logikę rozumową. Druga, nazywana dyskursywną, składa się z dialektyki i retoryki¹⁸⁹. Logika, którą Hugon umieszcza jako czwartą naukę tworzącą filozofię, jest logiką mowy¹⁹⁰.

W dalszej części Wiktoryn udowadnia, że teoria każdej nauki jest poprzedzona praktyką. Na przykładzie logiki mowy pokazuje, że zanim została ona określona nauką, już wcześniej człowiek posługiwał się mową i pismem. Ludzie nie znając teoretycznych reguł prawidłowego porozumiewania się, skutecznie wymieniali nawzajem myśli za pomocą werbalnej komunikacji. Dopiero posługiwanie się językiem w praktyce doprowadziło do wniosku, że dziedzinę tę można zamknąć w pewne ramy, czyniąc z niej naukę, która będzie się rządzić własnymi zasadami¹⁹¹. Człowiek stopniowo odchodził od codziennej praktyki mówienia na rzecz teorii, która dostarczała uniwersalnych i konkretnych reguł językowych. W konsekwencji po usunięciu tego, co niewłaściwe, i dodaniu tego, co wartościowe, doszło do wykrystalizowania się odrębnej nauki, którą nazwano logiką¹⁹². Hugon wykazał, że każda inna nauka również wzięła początek z praktyki. Dla przykładu podał chociażby dialektykę; ludzie rozumieli różnicę między prawdą a fałszem, zanim dialektyka stała się nauką. Tak samo w przypadku muzyki czy arytmetyki, zanim stały się one sztukami, ludzie potrafili zarówno śpiewać, jak i liczyć¹⁹³. To umiejętne przechodzenie człowieka od praktyki do teorii, które Hugon uwypukla, świadczy o rozpiętości i kreatywności ludzkiego intelektu. To dzięki niemu człowiek nie tylko partycypuje w dziele stwórczym Boga, ale przede wszystkim objawia w świecie Jego obraz i podobieństwo.

Pierwszą sztuką, która wchodzi w skład logiki, jest gramatyka. Hugon tradycyjnie rozpoczyna od kwestii etymologicznych i wyprowadza pojęcie „gramatyki” od greckiego terminu *gramma*, które oznacza ¹⁹⁴. Na tej podstawie definiuje gramatykę jako wiedzę odnoszącą się do pisma, liter¹⁹⁵. Litery, które tworzą gramatykę, Hugon rozumie szeroko. Z

¹⁸⁸ Por. Tamże.

¹⁸⁹ Por. Tamże.

¹⁹⁰ Por. Tamże.

¹⁹¹ Por. Tamże.

¹⁹² Por. Tamże, ss. 87, 89.

¹⁹³ Por. Tamże, s. 89.

¹⁹⁴ „litteralis scientia”, tamże, ss. 120-121.

¹⁹⁵ Tamże, s. 121.

jednej strony literą określa graficzny, zapisany znak charakteryzujący się odpowiednim, umownym kształtem. Z drugiej strony rozumie ją jako głoskę, która powstaje wraz z jej wypowiedzeniem. Dodaje, że zarówno litera w formie zapisu, jak i dźwięku jednakowo przynależą do gramatyki¹⁹⁶. W dalszej części Hugon przywołuje i odpiera poglądy tych, którzy odmawiają gramatyce miejsca w obrębie filozofii. Ludzie ci traktują gramatykę jedynie jako jej uzupełnienie i narzędzie. Wiktoryn zdaje sobie sprawę z ogromnej roli, jaką gramatyka spełnia w każdej teoretycznej dziedzinie wiedzy, dlatego jest przeciwny traktowaniu jej jedynie w sposób¹⁹⁷. Potwierdzeniem tego jest świadome wyróżnienie gramatyki i umieszczenie jej w obrębie najważniejszych dyscyplin wiedzy. Zasadniczym przedmiotem gramatyki jest badanie zewnętrznej formy słów. Hugon podkreślał, że dzięki gramatyce można dochodzić genezy słów, etapów ich kształtowania się oraz struktury. Ponadto dziedzina ta jest źródłem wiedzy na temat fleksji, która poprzez deklinację i koniugację pozwala na poprawną odmianę poszczególnych wyrazów. Wreszcie gramatyka koncentruje się na sposobach poprawnej wymowy i uczy, jak budować sensowne wypowiedzi.

W części zasadniczej poświęconej gramatyce Hugon skupił się na podaniu trzech jej klasyfikacji. Rozpoczął od najbardziej podstawowej, według której podzielił gramatykę na „literę, sylabę, słowo i wypowiedź”¹⁹⁸. To cztery fundamentalne jednostki gramatyczne, które trzeba bezwzględnie opanować, aby nie tylko móc się komunikować, ale również formułować oficjalne przemowy czy opracowywać skomplikowane traktaty.

Drugi podział gramatyki zaproponowany przez Hugona uwzględnia w niej dwa elementy, mianowicie litery i głoski. Za kryterium tego podziału uznał sposób wyrażania tych znaków. I tak literami określił znaki, które się zapisuje, a głoskami znaki, które się wypowiada¹⁹⁹. Ten dwojaki rodzaj znaków pokazuje, że podstawowe czynności naszego rozumu, które określamy mówieniem i pisanem, mają swoje źródło w gramatyce.

Trzecia klasyfikacja gramatyki Hugona zawiera wiele elementów, które dotyczą m.in. części mowy, interpunkcji, ortografii czy błędów językowych. Łączna liczba tych elementów wynosi trzydzieści²⁰⁰. Wiktoryn celowo ograniczył się do zaprezentowania jedynie samych pojęć gramatycznych bez podawania ich definicji. Jego zamiarem było zasygnalizowanie problematyki tej dyscypliny poprzez dostarczenie jakby ogólnej mapy pojęciowej. To miało

¹⁹⁶ „sed quasi quoddam appendicium et instrumentum ad philosophiam”, tamże, ss. 120-121.

¹⁹⁷ Tamże, s. 121.

¹⁹⁸ „Grammatica dividitur in litteram, syllabam, dictionem et orationem”, tamże, ss. 120-121.

¹⁹⁹ „litteras et voces”, tamże, ss. 120-121.

²⁰⁰ Por. Tamże, s. 121.

zachęcić czytelników do indywidualnego pogłębiania wiedzy z zakresu gramatyki przy pomocy wskazanych autorów i dzieł²⁰¹. Hugon wykazał, że z jednej strony sztuka gramatyki jest obszerna i zróżnicowana. Z drugiej zaś, poprzez ogólne jej potraktowanie, motywował czytelników, aby we własnym zakresie sami rozwijali interesujące ich kwestie gramatyczne.

Drugą część logiki w ujęciu Hugona stanowi teoria albo sztuka dyskusowania (rozprawiania)²⁰². Hugon podzielał zdanie Boecjusza w kontekście traktowania tej sztuki jako filozoficznej. Podobnie bowiem jak w przypadku gramatyki niektórzy odmawiali teorii rozprawiania przynależności do głównych części filozofii. Opinia Boecjusza przejęta przez Hugona jednoznacznie traktuje ją zarówno jako część, jak i narzędzie filozofii. Podobnie bowiem, jak oko jest równocześnie częścią i narzędziem ludzkiego ciała, tak teoria dyskusowania pozostaje zarówno częścią, jak i narzędziem filozofii²⁰³.

Teoria rozprawiania, według Hugona, dotyczy głębszej warstwy słów niż gramatyka, bo odnosi się do ich znaczenia²⁰⁴. Semantyczny wymiar słowa porządkuje umysł, ponieważ wznosi się ponad syntaktykę i pozwala unikać błędów w poprawnym rozumowaniu. Hugon świadomie podkreśla wymiar znaczeniowy słowa, ponieważ pełni on ważną rolę w interpretowaniu tekstów biblijnych, co zostanie ukazane w dalszej części pracy. Sztukę rozprawiania stanowią trzy części, mianowicie, dowodzenie, dowód prawdopodobny i sofistyczny²⁰⁵. Hugon każdej z tych czynności przypisuje odpowiednią im grupę społeczną: dowodzenie łączy z filozofami, dowód prawdopodobny z dialektykami i retorami, natomiast sofistyczny z sofistami (mędrcami). W związku z powyższym w ramach dowodzenia prawdopodobnego Hugon umieszcza dialektykę oraz retorykę²⁰⁶. Dołączając do nich gramatykę, Wiktoryn w obrębie logiki umieścił obok siebie wszystkie sztuki *trivium*.

Hugon, tłumacząc sztukę dyskusji, zaznaczył, że jej integralnymi częściami składowymi są inwencja oraz wydawanie sądu²⁰⁷. Zadaniem inwencji jest odkrywanie dowodów i konstruowanie argumentacji. Z kolei istotą wydawania sądów jest orzekanie o jednym i drugim²⁰⁸. Inwencja oraz wydawanie sądu nie są dziedzinami wiedzy, ponieważ nie posiadają własnego celu ani przedmiotu, jak inne dziedziny. Są jedynie częściami dyscypliny,

²⁰¹ Wśród pozycji, które zaproponował Hugon, znalazły się m.in. teksty Donata (*Ars minor i Ars maior*), Serwiusza (*Commentarius in artem Donati*, [w:] *Grammatici Latini*), Pryscjana (*O akcentach*) i Izydora (*Etymologie*), tamże, s. 123.

²⁰² „ratio disserendi”, tamże, s. 121.

²⁰³ Por. Tamże.

²⁰⁴ Por. Tamże.

²⁰⁵ „Demonstratio, probabilis et sophistica”, tamże, ss. 122-123.

²⁰⁶ Por. Tamże, s. 123.

²⁰⁷ „inventionem et iudicium”, tamże, ss. 122-123.

²⁰⁸ Por. Tamże, s. 123.

jaką jest sztuka rozprawiania²⁰⁹. Świadomość roli tych czynników wpływa na skuteczność prowadzonych dyskusji, ponieważ wyposaża w niezbędne narzędzia logiczne i porządkuje myślenie.

W dalszej części Hugon zastanawia się, czy każda wiedza przynależy do filozofii. Słusznie stwierdza, że termin „wiedza” używany jest w różnych kontekstach i znaczeniach. Wiedzą może być ogół treści jakiejś nauki, np. gramatyki czy dialektyki. Jednocześnie o wiedzy mówi się wówczas, gdy ktoś posiadał informacje na dany temat lub przyswoił nowe wiadomości. Hugon stoi na stanowisku, że każda wiedza, która stanowi określoną sztukę lub dziedzinę (np. dialektyka) jest „rozdzielną częścią filozofii”. Jednocześnie odmawia tej własności każdej wiedzy, która może być jedynie zwykłym zasobem wiadomości²¹⁰. W związku z powyższym Hugon konkluduje, że niezależnie od rodzaju wiedzy każda z nich inaczej, bo w charakterze rozdzielnym lub integralnym, przynależy do filozofii²¹¹. Kończąc opis teorii rozprawiania, Hugon ponownie wraca do inwencji i wydawania sądów. Dochodzi do wniosku, że kwestie te inaczej funkcjonują, gdy odnoszą się ogólnie do sztuki rozprawiania, a inaczej w odniesieniu do dyscyplin z niej wychodzących²¹². Wynika to z faktu, że sztuka rozprawiania nie jest jednorodną i niepodzielną dziedziną, ale, jak zostało to wcześniej pokazane, stanowi punkt wyjścia dla innych dyscyplin.

W zdaniu podsumowującym całą logikę Hugon zaakcentował już tylko trzy dyscypliny, które ze względu na swoje wyjątkowe walory logiczne zostały nazwane sztukami *trivium*. Gramatykę uznał za dziedzinę wiedzy, która polega na poprawnym, pozbawionym błędów wypowiedaniu się. Dialektykę nazwał wiedzę, dzięki której zdobywa się umiejętność oddzielania prawdy od fałszu. Retorykę określił dziedziną wiedzy, która wyposaża człowieka w zdolność sprawnego przekonywania do swoich racji²¹³. Według Jacksona Wiktoryn nadał retoryce nowej jakości. Dostosował ją bowiem do chrześcijańskiego wzorca, podczas gdy Stagiryta mówił jedynie o perswazji, jako procesie samym w sobie, niezależnym od moralności i stanowiącym dział *Polityki*²¹⁴.

Hugon ze św. Wiktora, podobnie jak Boecjusz, stawiał logikę obok nauk teoretycznych i praktycznych, czyniąc ją tym samym integralną częścią filozofii, a nie tylko jej narzędziem. To wyakcentowanie logiki dało potężny impuls późniejszym myślicielom, którzy dostrzegali w

²⁰⁹ Tamże, s. 125.

²¹⁰ „pars philosophiae divisiva”, tamże, ss. 124-125.

²¹¹ Por. Tamże, s. 125.

²¹² Por. Tamże, s. 125.

²¹³ Por. Tamże.

²¹⁴ Por. Jackson S.L., *The Twelfth Century in the West*, dz. cyt., s. 198.

niej nie tylko rodzaj uporządkowanego myślenia, ale także rozbudowaną i wielokierunkową dyscyplinę filozoficzną.

Reasumując, poczwórny wymiar filozofii obejmuje swoim zasięgiem wszystkie nauki. Nauki teoretyczne koncentrują się na poszukiwaniu i roztrząsaniu prawdy, nauki praktyczne rozważają kwestie etyczne, nauki mechaniczne dotyczą wszelkich ludzkich działań w doczesnym życiu, a nauki logiczne dostarczają wiedzy o prawidłowym sposobie mówienia oraz uporządkowanym prowadzeniu dysput²¹⁵. Opisane nauki są potrzebne, ponieważ poprzez mądrość, cnotę oraz wytwórczość człowiek jest w stanie zwalczyć odpowiednio niewiedzę, wady oraz słabości²¹⁶.

Jak słusznie zauważa Poirel, Hugonowy podział filozofii ma charakter arborystyczny. Filozofia posiada bowiem rozgałęzioną strukturę, w której każda szczegółowa dziedzina wiedzy ma swoje konkretne miejsce w hierarchicznej klasyfikacji²¹⁷. Hugon wyróżniając nauki teoretyczne i praktyczne wskazuje, że odpowiednio dotyczą one wiedzy i miłości. Z kolei nauki mechaniczne odnosi do ludzkiego ciała, a nauki logiczne będące zarazem częścią i narzędziem filozofii odnosi do ludzkiego intelektu i języka. Teoria, praktyka, mechanika oraz logika są więc filozoficznym wdrożeniem pełnej antropologii²¹⁸. Wynika z tego Hugonowy projekt Mądrości przypominający rozgałęzione drzewo. Każda ze wskazanych dyscyplin nie tylko partycypuje w Mądrości, ale stanowi gałąź drzewa mądrości, którą należy odpowiednio pielęgnować²¹⁹.

Hugon, podsumowując cztery główne dziedziny filozofii, odnosi je, za Makrobiuszem²²⁰, do poczwórności duszy przytaczając tekst starożytnej przysięgi: „Na tego, który dał naszej duszy tę poczwórną liczbę”²²¹. Zagadnienia poczwórności duszy, która „wychodzi poza siebie i powraca”, zawarł Hugon w drugiej księdze *Didascaliconu* w czwartym rozdziale. Uważał, że prostą naturę duszy stanowi monada, a charakteryzuje ją troistość, w środku której znajduje się jedność²²².

²¹⁵ Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 89.

²¹⁶ Por. Swieżawski S., *Dzieje*, dz. cyt., s. 523.

²¹⁷ Por. Poirel D., *Reading and Educating Oneself*, dz. cyt., ss. 119-120.

²¹⁸ Por. Tamże, ss. 121-122.

²¹⁹ Janecki M.J., „Adamie, gdzie jesteś?” *Dialogiczna egzegeza Hugona ze św. Wiktora we fragmencie jego Super Ecclesiasten*, [w:] BePT, 15/2 (2022), s. 22.

²²⁰ To żyjący w V wieku rzymski pisarz i neoplatoński filozof, który słynął z troski o kulturę grecko-rzymską. Jego główne dzieła to *Commentarii in somnium Scipionis* oraz *Saturnalia*, SPF, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2012, s. 199.

²²¹ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 89.

²²² Hugon podaje przykład działania: $3 \times 1 = 3$; $3 \times 3 = 9$; $3 \times 9 = 27$; $3 \times 27 = 81$; jedynka będzie kończyć każde, co czwarte mnożenie w przedstawionym kluczu (mnożenie przez 3), co ma wyrażać jedność w poczwórności, por. tamże, s. 97.

4.3. *Artes liberales* jako filozoficzne narzędzia niezbędne w egzegezie biblijnej

Kształcenie w zakresie sztuk wyzwolonych miało na celu nie tylko przybliżenie poszczególnych dyscyplin należących do *trivium* i *quadrivium*. Edukacja ta wyposażała ucznia w umiejętność trafnej syntezy poznanych faktów w jednolitą i organiczną całość. Ponadto *artes liberales* pomagały przyswoić sobie zdobyte wcześniej wiadomości²²³. W wiekach średnich panowało przekonanie, że sztuki wyzwolone nie są zbiorem przypadkowych dyscyplin, ale stanowią integralną całość tworzącą ogólny gmach wiedzy. Opanowanie ich było niezbędne w celu doświadczenia satysfakcji i piękna, płynących z prawdziwego poznania. Umysł ludzki wzbogacony o sztuki wyzwolone umożliwiał poprawne i skuteczne uprawianie egzegezy biblijnej, ponieważ dostarczały one elementarnych narzędzi dla zrozumienia pojęć i rzeczy. Z tego powodu Hugon uwypuklił rolę *artes liberales* i nadał im nową wartość.

Jeden ze znanych badaczy wiktorynów w sposób trafny charakteryzuje filozoficzny profil ich nauczania. Stwierdza, że edukacja wiktoryńska niejako wypełnia lukę, która powstała „między kulturą naukową a duchową, między nauką a mądrością”²²⁴. Wśród powodów, dla których szkoła przy opactwie św. Wiktora zasługuje na szczególne wyróżnienie wśród innych dwunastowiecznych ośrodków, jest ten, że jej mistrz Hugon w swoim dziele *Didascalicon* zawarł kompleksowy wykaz dostępnej wiedzy. D. Poirel podkreśla, że postawienie przez wiktorynów na całościową i ogólną edukację encyklopedyczną nie było czymś zwyczajnym i oczywistym. Wiele bowiem szkół w XII wieku koncentrowało się raczej na jednym, wąskim segmencie wiedzy: szkoły bolońskie na prawie, szkoła w Chartres na fizyce, szkoły paryskie na logice, a szkoły w Laon na teologii²²⁵. Studiowanie Hugonowego dzieła zanurza czytelnika w uniwersalnym modelu edukacyjnym, w którym mieści się nie tylko wiedza religijna, ale również dyscypliny świeckie. Wśród nich znajdują się nie tylko słynne sztuki wyzwolone²²⁶, ale także sztuki mechaniczne²²⁷. Ogólny, niedogłębny zarys dziedzin wiedzy był celowym

²²³ Por. McGlinn, *The Trivium. The liberal arts of logic, Grammar and Rhetoric. Understanding the Nature and Function of Language by Sister Miriam Joseph*, Philadelphia 2002, s. 7.

²²⁴ Chodzi o wybitnego znawcę Wiktorynów, van Liere, por. Halverson J., *Restored Through Learning*, dz. cyt., s. 37.

²²⁵ Por. Poirel D., *Reading and Educating Oneself*, dz. cyt., s. 113.

²²⁶ W niniejszej dysertacji autor koncentruje się wyłącznie na sztukach wyzwolonych w nauczaniu wiktorynów. Ich rozumienie na przestrzeni wieków ulegało znacznym modyfikacjom. Informacje na temat genezy i historii *artes liberales* można znaleźć w następujących pozycjach: C.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Massachusetts 1927; M.L. Laistner, *Thought and Letters in Western Europe A.D. 500 to 900*, London 1931; E.K. Rand, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Massachusetts 1928.

²²⁷ Por. Poirel D., *Reading and Educating Oneself*, dz. cyt., ss. 113-114.

zabiegiem Hugona, który nie chciał przytłaczać pamięci²²⁸ czytelnika zbyt dużą ilością wiedzy lub rozbieżnymi informacjami utrudniającymi ich przyswojenie, lecz starał się dostarczyć mu czegoś w rodzaju uporządkowanej „kultury ogólnej”. Dzięki temu uczeń otrzymywał pewien załazek wiedzy ogólnej, który w kolejnym kroku, już samodzielnie mógł kontynuować i wyspecjalizować się w konkretnej dziedzinie²²⁹. Sztuki wyzwolone stanowiły zatem propedeutyczne dyscypliny, które wyposażały ucznia w niezbędne i elementarne narzędzia, przy pomocy których mógł swobodnie eksplorować teksty biblijne.

Hugon, podtrzymując poglądy starożytnych myślicieli, przypisuje siedmiu sztukom wyzwolonym wyjątkową wartość epistemiczną. Jest przekonany, że kto opanuje te sztuki, ten wszystkie inne będzie w stanie poznawać i przyswajać samodzielnie, bez pomocy nauczyciela. Są to bowiem narzędzia i podstawy, które wyznaczają umysłowi drogę do pełnego odkrycia prawdy filozoficznej²³⁰. Sztuki *trivium* i *quadrivium*, będące „poznawczymi drogami, wyznaczają człowiekowi kierunek do źródła, z którego same wypłynęły”, czyli do Mądrości. Dopiero „dotarcie do niej zaprowadzi harmonię w upadłej naturze człowieka i przywróci jej utraconą z powodu grzechu integralność”²³¹.

Wiedza teoretyczna zdobyta dzięki studiowaniu sztuk wyzwolonych miała doprowadzić człowieka do doskonałości życia oraz przybliżyć go do Boga. Dusza ludzka dąży bowiem stopniowo do doskonałości nie tylko poprzez wiarę, ale dzięki rozumowi²³². Sztuki wyzwolone przewyższają wszystkie inne, jak chociażby sztuki utylitarne (np. stolarstwo, murarstwo) czy sztuki piękne (np. architektura, malarstwo), ponieważ w przeciwieństwie do nich mają charakter wewnętrzny i nieprzechodni²³³. Oznacza to, że wytwory sztuk pięknych i utylitarnych pochodzą z działania człowieka i przyjmują postać wytworzonych przedmiotów, które w wymiarze zewnętrznym służą innym ludziom, rodząc w nich radość i zachwyt. Inaczej jest w przypadku sztuk wyzwolonych, które zarówno zaczynają się, jak i kończą w umyśle człowieka. Najwyższą zapłatą ucznia dla nauczyciela za nauczanie sztuk wyzwolonych nie jest

²²⁸ Hugon uchodzi za twórcę jednego z najbardziej transparentnych opisów systemu mnemotechnicznego. Pamięć uczynił podstawą swojego pedagogicznego programu nauczania. Więcej informacji na temat roli pamięci w szkole wiktorynów zawarłem w artykule *Hugona ze św. Wiktora mediewistyczna «arcula memoriae» w świetle klasycznego dyskursu wokół «pamięci»*, RS 22 (2022), [w druku].

²²⁹ Por. Poirel D., *Reading and Educating Oneself*, dz. cyt., s. 114.

²³⁰ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli co i jak czytać, dz. cyt., s. 135.

²³¹ Janecki M.J., „Adamie, gdzie jesteś?” *Dialogiczna egzegeza Hugona ze św. Wiktora we fragmencie jego Super Ecclesiasten*, [w:] BePT, 15/2 (2022), ss. 22-23.

²³² Por. Adamska-Osada, A., *Teologiczna myśl o muzyce*, art. cyt., s. 14.

²³³ Por. McGlinn, *The trivium*, dz. cyt., s. 4.

gratyfikacja materialna, ale biegła znajomość i praktykowanie sztuk wyzwolonych w codziennym życiu²³⁴.

W *Didascaliconie* Wiktoryn wyjaśnia etymologię *trivium* i *quadrivium*, wskazując, że są to trojaki bądź czworaki ścieżki (*viis*), po których wnikliwy ludzki intelekt dociera do tajemnic mądrości²³⁵. Dodaje, że w dawnych czasach nikt nie mógł nazywać się nauczycielem, jeżeli najpierw nie opanował starannie sztuk wyzwolonych²³⁶.

Interesujące jest Hugonowe połączenie w człowieku walorów intelektualnych z moralnymi. Człowiek dzięki racjonalnej duszy wyróżnia się ze wszystkich stworzeń, ponieważ jest obrazem Boga. Posiadanie duszy daje mu coś więcej, niż tylko zdolności intelektualne. Myślenie abstrakcyjne umożliwia człowiekowi celowe działanie, a dzięki temu działanie to nabiera znaczenia moralnego²³⁷.

Dla Hugona, czytanie w sztukach wyzwolonych oraz w Piśmie Świętym, które razem tworzą jedną filozofię, kieruje czytelnika na drogę zbawienia i przywraca w nim utracony obraz Boga. Jednakże, jak sam słusznie zauważa, restauracja w człowieku nie dokonuje się poprzez samo czytanie w sztukach, ale raczej przez przeżywanie i rozważanie tego, czego się nauczył; innymi słowy, przez odtworzenie tego, co czyta²³⁸. Ta cenna uwaga stanowi wskazówkę dla czytających, zwłaszcza księgi biblijne, aby nigdy nie poprzestawali jedynie na czytaniu, ale pogłębiali natchnione słowa i wyciskali z nich Bożą mądrość. Hugon był przekonany, że dążenie do mądrości ma konkretny cel. Było nim odnowienie upadłego człowieka przez gruntowne studiowanie²³⁹. Czerpał z myśli św. Augustyna, który w pierwszych trzech księgach *De doctrina christiana* wskazał na istotną rolę edukacji chrześcijańskiej dla interpretacji Pisma Świętego i odkrycia Bożej mądrości²⁴⁰. Hugon był przekonany, że klasyczna edukacja w zakresie sztuk wyzwolonych musi służyć lekturze i interpretacji Biblii, bo księga ta zawiera w sobie całą niezbędną naukę²⁴¹. Podstawy wszelkiej wiedzy, według Hugona, opierają się na

²³⁴ Por. Tamże, s. 4.

²³⁵ „Hinc trivium et quadrivium nomen accepit, eo quod his quasi quibusdam viis vivax animus ad secreta sophiae introeat”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 134-135.

²³⁶ Hugon posługuje się przykładem Pitagorasa, który przez pierwszych siedem lat, zgodnie z liczbą sztuk wyzwolonych, jedynie wykładał i nie przewidywał w tym czasie żadnych dodatkowych wyjaśnień i pytań ze strony swoich uczniów. Jego zamiarem było, aby uczniowie po zakończonych wykładach sami doszli do wniosków i uzasadnień. Wielu było takich, którzy wyuczyli się sztuk wyzwolonych na pamięć, por. Tamże, s. 135.

²³⁷ Por. Halverson J., *Restored Through Learning*, dz. cyt., s. 40.

²³⁸ Por. Harkins F.T., *Lectio exhortatio debet esse. Reading as a Way of Life at the Twelfth Century Abbey of St. Victor*, [w:] *From Knowledge to Beatitude. St. Victor, Twelfth Century Scholars and Beyond*, E.A. Matter and L. Smith (eds.), Notre Dame, Indiana, s. 105.

²³⁹ Por. Halverson J., *Restored Through Learning*, dz. cyt., s. 39.

²⁴⁰ Por. FitzGerald B.D., *Medieval Theories of Education*, art. cyt., s. 577.

²⁴¹ Hugon próbował nadać klasycznej nauce, w ramach *artes liberales*, chrześcijańskiego charakteru. Warto przytoczyć w tym kontekście słynną analogię św. Augustyna, który wspomina o Izraelitach plądrujących egipskie

artes liberales, bez których filozofia nie jest w stanie niczego wyjaśnić ani zdefiniować. Co więcej, Hugon uważa, że nie wystarczy opanowanie jednej lub kilku sztuk wyzwolonych. Między nimi istnieje bowiem ścisły związek, dlatego chcąc zdobyć prawdziwą mądrość należy być biegłym we wszystkich siedmiu sztukach wyzwolonych²⁴². Wiktoryn wychodzi z założenia, że dopiero dzięki zadziwiającej synergii wszystkich nauk świeckich można poprawnie odczytywać i rozumieć treści zawarte w księgach biblijnych²⁴³.

Już sama kompozycja *Didascaliconu* pokazuje właściwy porządek czytania: najpierw sztuki wyzwolone, a następnie pisma święte. Sztuki przynależą do świata stworzonego, zaś pisma święte do teologii²⁴⁴. Sztuki wyzwolone pełnią funkcję propedeutyczną w stosunku do studiowania Pisma Świętego oraz odgrywają istotną rolę w odnowie człowieka. Stąd postulat Hugona, aby w pierwszej kolejności opanować *artes liberales*, gdyż stanowią one fundament wszelkiej filozofii²⁴⁵. Hugon był przekonany, że bez zastosowania siedmiu sztuk wyzwolonych nie można zrozumieć Pisma Świętego. W konsekwencji bez zrozumienia Biblii człowiek nie jest w stanie zdobyć wiedzy o sobie samym, a więc także wiedzy o Trójjedynym Bogu²⁴⁶. System pedagogiczny Hugona, ukształtowany na myśli filozoficznej św. Augustyna, kładł nacisk na zrównoważone studiowanie zwłaszcza siedmiu sztuk wyzwolonych w dążeniu do mądrości łączącej ucznia z Bogiem²⁴⁷. Hugonowy projekt odnowy wyraźnie zakładał, że u podstaw całego systemu wiedzy, tj. wiedzy świętej i świeckiej, leży jej jedność i komplementarność, a także wzajemne powiązanie sztuk wyzwolonych i ich znaczenia dla zrozumienia boskiego porządku. W związku z tym nauka jest nie tylko przedsięwzięciem z natury epistemicznym, ale również moralnym i duchowym²⁴⁸. W przeciwieństwie do szkoły w Chartres, która nie traktowała *trivium* jako część filozofii, lecz bardziej jako jej narzędzie, wiktoryni włączali te sztuki w ścisły zakres filozofii. Gramatyki, retoryki i dialektyki uczyli nie tyle poprzez przykłady, ale za pomocą merytorycznych traktatów, które dotyczyły tych

skarby dla własnych celów podczas drogi do Ziemi Obiecanej. Podobnie chrześcijanin powinien czerpać ze skarbcza wiedzy świeckiej (filozoficznej), aby wykorzystać ją w lepszym poznawaniu Boga i Jego Słowa, por. Tamże, s. 577.

²⁴² Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli co i jak czytać, dz. cyt., ss. 137 i 139.

²⁴³ Janecki M.J., „Adamie, gdzie jesteś?” *Dialogiczna egzegeza Hugona ze św. Wiktora we fragmencie jego Super Ecclesiasten*, [w:] BePT, 15/2 (2022), s. 23.

²⁴⁴ Soszyński J., *Wstęp*, Hugon ze św. Wiktora, dz. cyt., s. 31.

²⁴⁵ Soszyński J., tamże, s. 32.

²⁴⁶ Por. Ganss K., *Affectivity and Knowledge Lead to Devotion to God: A Historical-Theological Study of Hugh of Saint Victor's De virtute orandi*, [w:] *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, H. Feiss and J. Mousseau (eds.) Leiden-Boston 2017, s. 430.

²⁴⁷ Por. Jackson S.L., *The Twelfth Century in the West*, dz. cyt., s. 195.

²⁴⁸ Por. FitzGerald B.D., *Medieval theories of education*, art. cyt., ss. 576-577.

dyscyplin²⁴⁹.

W koncepcji nauki Hugona sztuki *trivium* stanowią punkt wyjścia dla wyższej edukacji. Tradycyjny porządek nauczania nakazywał, aby sztuki te wykładać przed *quadrivium*. Już w tamtych czasach nie brakowało bowiem problemów wynikających z niełatwych relacji istniejących między językiem a rzeczywistością. Za podstawę wszelkiej nauki Hugon uważał zasady gramatyki, retoryki i dialektyki²⁵⁰. *Trivium* stanowiło serce dwunastowiecznej twórczości teoretycznej przynosząc „renesans” wiedzy, zwłaszcza filozoficznej. Wzajemne relacje między gramatyką, retoryką i dialektyką oraz konieczność powstania nowych narzędzi teoretycznych doprowadziły do pojawienia się pojęć i rozróżnień, które stanowiły punkt zwrotny w filozofii języka²⁵¹.

Zdaniem Boecjusza sztuki *quadrivium*, poprzez ich nacisk na cztery podstawowe zasady, tj. tożsamości, relacji, wymiaru i ruchu, pozwalają wyrażać się w sposób ogólny o wielu i różnych wymiarach życia człowieka. Jego słowa cytowane w XII wieku, również przez Hugona, informują o życiu, które samo w sobie jest potencjalnie nieskończone²⁵². Ta matematyczna kwadrywalność wyraża dynamizm i wieloaspektowość ludzkiej natury, której nie można zamknąć w jakimś jednym, wąskim wymiarze. Warto dodać, że obecnie matematyka jest ceniona głównie ze względu na jej praktyczne zastosowanie w codziennym życiu. Hugon patrzył na nią o wiele głębiej i szerzej. Widział w niej, zaraz po teologii, drugie dostępne źródło wiedzy o Bogu²⁵³. Wiktoryn akcentuje rolę matematyki w przywróceniu człowiekowi jego pierwotnego, boskiego podobieństwa. To ona ukazuje wzorce wszystkich stworzeń, które swoje źródło mają w boskim umyśle²⁵⁴. Wchodząca w jej skład arytmetyka umożliwia wyjątkowy wgląd w porządek całego stworzenia, gdyż na jej podstawie zostały uformowane wszelkie rzeczy. Także i pozostałe nauki z *quadrivium* ukazują różne wzorce obecne we wszechświecie: muzyka dostarcza wzorca proporcji i harmonii, geometria relacji przestrzennych, a wzorcem dla czasu i ruchu pozostaje astronomia²⁵⁵.

Wiktoryn, podzielający poglądy Boecjusza, dostrzegał ogromną wartość w sztukach *quadrivium*. Wiedział, że sztuki te stanowią ważne narzędzie dla myślicieli, którzy chcą i potrafią wznieść się z nizin zmysłowych ku wyżynom intelektualnym. Posłużył się w tym celu

²⁴⁹ Por. Wheeler M.P., *The Twelfth-Century School of St. Victor*, dz. cyt., s. 56.

²⁵⁰ Por. Halverson J., *Restored Through Learning*, dz. cyt., s. 43.

²⁵¹ Por. Goubier F., Rosier-Catach I., *The Trivium in the 12th Century*, [w:] *A Companion to Twelfth-Century Schools*, C. Giraud (ed.), Leiden-Boston 2020, s. 179.

²⁵² Por. Wetherbee W., *Philosophy, Cosmology and the Twelfth century Renaissance*, dz. cyt., s. 30.

²⁵³ Por. Halverson J., *Restored Through Learning*, dz. cyt., s. 44.

²⁵⁴ Por. Tamże, ss. 44-45.

²⁵⁵ Por. Tamże, s. 45.

interesującą metaforą „potrójnego oka”, która trafnie oddaje poznawczą gradację człowieka. W *De sacramentis*, w części poświęconej cnocie wiary, zaznacza, że dusza ludzka otrzymała od Stwórcy „oko cielesne” (*oculus carnis*). Dzięki niemu mogła widzieć świat zewnętrzny wokół siebie i wszystko, co się w nim znajduje²⁵⁶. „Oko cielesne” kieruje ludzkie spojrzenie wyłącznie na zewnętrzny obraz rzeczy. To sprawia, że dusza napęla się tymi obrazami, ale nie zostaje nimi pouczona, bo oko to nie przenika do prawdy zakodowanej w widzialnych rzeczach²⁵⁷. Dusza otrzymała również „oko rozumu” (*oculus rationis*), dzięki któremu mogła dostrzegać samą siebie oraz swoje wnętrze²⁵⁸. Istniejąca antynomia między tym, co dostrzegalne zewnętrznie, a tym, co możliwe do uchwycenia wewnętrznie, stanowi „linię demarkacyjną pomiędzy polem działania oka ciała, a poznawczymi możliwościami oka umysłu”²⁵⁹. Dzięki temu spojrzeniu „dusza, niczym rozbitek na oceanie, zaczyna rozumieć od czego się uwolniła, gdy patrzy na fale [wytwory oka cielesnego], przed którymi udało jej się uciec”²⁶⁰. Dodatkowo, dusza została wyposażona w „oko kontemplacji” (*oculus contemplationis*), poprzez które mogła widzieć Boga w sobie oraz rzeczy, które były w Bogu. Niestety z powodu „ciemności grzechu” dusza ludzka przestała widzieć wyraźnie i w konsekwencji oko to zostało uszkodzone oraz pozbawione widzenia²⁶¹. Z kolei „oko rozumu” na skutek upadku człowieka zostało zaślepione i zamglone przez zmysły cielesne. Oko to, może jednak zostać oczyszczone i oświecone poprzez studiowanie sztuk *quadrivium*²⁶². Na skutek upadku, jedynie „oko ciała” pozostaje otwarte. „Oko rozumu” traci swoją ostrość, a „oko kontemplacji” staje się ślepe²⁶³. Przychodzi tu na myśl Augustyńska teoria iluminacji, która przecież nie była obca Hugonowi. Wiktorzyn wiedział, że po grzechu człowiek utracił Boże światło i teraz, niczym „zaślepiony czytelnik”, potrzebuje odnowy, aby odzyskać pierwotną wyrazistość poznania²⁶⁴. Rzetelne studiowanie *quadrivium* pozwala mu na nowo wyostrzyć wzrok, aby dostrzegał w swoim życiu istnienie i działanie Stwórcy.

²⁵⁶ „Et ipsa anima [...] acceperat oculum quo extra se mundum videret et ea quae in mundo erant; et hic erat oculus carnis”, Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis*, PL 176, 329C–330B.

²⁵⁷ Por. Stroppa S., «*Quid vides?*». *La canzone delle visioni e Ugo di San Vittore*, [w:] LI, 59/2 (2007), s. 185.

²⁵⁸ „alium oculum acceperat quo seipsam videret et ea quae in ipsa erant, hic est oculus rationis”, Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis*, PL 176, 329C–330B.

²⁵⁹ Chojnacka P., Janecki M.J., *De Verbo Dei Hugona ze św. Wiktora. Wprowadzenie i przekład*, [w:] BePT, 12/3 (2019), Toruń, s. 316.

²⁶⁰ Por. Stroppa S., «*Quid vides?*», art. cyt., s. 185.

²⁶¹ „alium rursum oculum acceperat quo intra se Deum videret et ea quae in Deo erant, et hic est oculus contemplationis [...] postquam autem tenebrae peccati in illam intraverunt, oculus quidem contemplationis extinctus est, ut nihil videret”, Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis*, PL 176, 329C–330B.

²⁶² Por. Wetherbee W., *Philosophy, cosmology and the twelfth century Renaissance*, dz. cyt., s. 31.

²⁶³ Por. Chojnacka P., Janecki M.J., *De Verbo Dei Hugona ze św. Wiktora*, dz. cyt., s. 317.

²⁶⁴ Por. Salzmann A. B., *A Trinitarian Introduction to Hugh of St Victor's Exegesis. Texts, Purpose, Reception*, [w:] *Victorine Restoration. Essays on Hugh of St Victor, Richard of St Victor and Thomas Gallus*, R. J. Porwoll, D. A. Orsbon (eds.), Turnhout 2021, s. 49.

Hugonowa nauka o trojgu oczu prezentuje jego koncepcję teorii poznania oraz stanowi rozwinięcie jego antropologii²⁶⁵. Z jednej strony świadczy to o szerokim spektrum poznawczych możliwości człowieka, z drugiej wyraża jego podmiotową, uprzywilejowaną pozycję ontyczną wśród stworzeń. Dzięki posiadaniu poznawczych potencjałów, człowiek chociaż w niewielkim stopniu staje się podobny do Boga. Wiktoryński myśliciel kładł mocny nacisk na znaczenie całościowego programu nauczania w zakresie *artes liberales*, mając świadomość, że sztuki te przygotowują drogę dla osiągnięcia spójnej wizji rzeczywistości²⁶⁶. Dzięki temu, że był dobrze osadzony w tradycji platońskiej, podkreślał wręcz konieczność zrozumienia sprawiedliwości naturalnej oraz procesu, dzięki któremu „każda natura odtwarza swoją istotną formę”, jako etapu w drodze do prawdy²⁶⁷. Jednak najważniejszym celem studiowania sztuk wyzwolonych, zdaniem Hugona, było uświadomić sobie wartość litery Pisma Świętego i przeniknąć jej treść²⁶⁸. Hugon nie obawiał się pokazania opozycji pomiędzy pismami świętymi a świeckimi. Czynił to chętnie i z pełną świadomością. W *Didascaliconie* odradzał zgłębiania tekstów pogańskich autorów, w kosmologicznych spekulacjach dostrzegał próżność, natomiast studiowanie poezji nazywał daremnym²⁶⁹. Hugon ze św. Wiktora wszystkie wyżej opisane dziedziny wiedzy rozumiał i traktował jako integralne części Bożego dzieła odnowy człowieka. Jego zdaniem filozofia, obejmująca swoim zasięgiem najważniejsze gałęzie wiedzy, może być najlepszą odpowiedzią człowieka na współpracę ze Stwórcą w dziele odnowy. W konsekwencji odnowa kondycji człowieka poranionego upadkiem, zaowocuje także odnową społeczności, w której żyje²⁷⁰.

Zarówno *trivium*, jak i *quadrivium* dotyczą pojęć i stanowią niezbędne przygotowanie do kontemplacji prawdy już nie na zasadzie abstrakcji, ale w Bożym stworzeniu. Sztuki te przygotowują ludzki umysł do kontemplacji Prawdy, która objawia się w Piśmie Świętym (teologia), jak również w stworzeniu (fizyka). Nauki matematyczne oraz fizyka, mimo że nie dają pewności, to jednak umożliwiają nam wyjątkowy wgląd w Boże stworzenie. Dzięki temu, że uczą abstrakcyjnego myślenia, stają się ważnymi elementami w przywracaniu człowiekowi boskiego podobieństwa²⁷¹.

Zdaniem Hugona celem studiowania Pisma Świętego jest zdobycie wiedzy oraz cnoty,

²⁶⁵ Por. Chojnacka P., Janecki M.J., *De Verbo Dei Hugona ze św. Wiktora*, dz. cyt., s. 316.

²⁶⁶ Por. Wetherbee W., *Philosophy, cosmology and the twelfth century Renaissance*, dz. cyt., s. 39.

²⁶⁷ Wetherbee W., Tamże.

²⁶⁸ Por. Tamże.

²⁶⁹ Uważa, że zajmowanie się poezją dotyka jedynie tematów zaczerpniętych ze sztuki, zaś sama poezja może być najwyżej ubocznym produktem prawdziwej nauki, por. Tamże.

²⁷⁰ Por. Halverson J., *Restored Through Learning*, dz. cyt., s. 36.

²⁷¹ Por. Tamże, s. 45.

czyli restauracja intelektualna i moralna. Jest ona możliwa dzięki filozoficznym narzędziom, którymi są sztuki wyzwolone. W *De scripturis* Wiktoryn uwypukla je, stwierdzając, że dzięki *artes liberales* można dotrzeć do znaczenia słów i rzeczy²⁷². W celu zrozumienia Pisma Świętego człowiek powinien najpierw dostrzec wartość słów i rzeczy w nim zawartych, a także zauważyć ich wzajemne relacje. Zrozumienie słów ma charakter dwustopniowy. Najpierw należy rozważyć same słowa, a następnie pochylić się nad ich znaczeniami²⁷³. Przy pomocy gramatyki człowiek nabywa umiejętności poprawnego mówienia i należytego wypowiadania słów. Dzięki dialektyce potrafi rozróżniać znaczenia słów oraz dociekać prawdy poprzez dyskusję. Z kolei retoryka odnosi się do obu powyższych rzeczy²⁷⁴. Hugon podkreślał, że w Biblii nie tylko słowa, ale również rzeczy posiadają znaczenie. W arytmetyce rozważał rzeczy w odniesieniu do liczby, w muzyce ujmował rzeczy w ich wzajemnych powiązaniach, w geometrii badał ich rozciągłość, a w astronomii pojmował rzeczy w kontekście ruchu²⁷⁵.

W dziele *De scripturis* Hugon ukazał pozytywną i komplementarną relację pomiędzy filozofią a Pismem Świętym. Czynił to poprzez wyeksponowanie *artes liberales*, które nie tylko stanowią syntezę filozofii, ale przede wszystkim są narzędziami absolutnie niezbędnymi w biblijnej egzegezie²⁷⁶. Dzięki opanowaniu *trivium* egzegeta dociera do znaczenia słów świętego tekstu, natomiast *quadrivium* umożliwia mu odnalezienie głębszego sensu rzeczy oznaczanych przez słowa tekstu²⁷⁷. Z tej racji sztuki wyzwolone przyczyniają się najpełniej do poszukiwania i odnajdywania w tekstach natchnionych owocności i użyteczności Biblii, które zawierają się w zdobywaniu wiedzy oraz cnoty²⁷⁸. Podstawowym celem studiowania sztuk wyzwolonych, według Hugona, było przygotowanie studentów do studiowania i rozumienia Pisma Świętego. Trudno jednoznacznie stwierdzić, jak ten program nauczania był rzeczywiście realizowany w szkole przy opactwie św. Wiktora. Pewne jest jednak, że sam Hugon poznał wartość i znaczenie sztuk wyzwolonych w czasie własnych studiów²⁷⁹. *Artes liberales* nie można więc ograniczyć jedynie do dyscyplin propedeutycznych, dostarczających egzegezie narzędzi dla egzegezy biblijnej. Należy widzieć w nich coś więcej, niż tylko zwykłe przygotowanie do studiów

²⁷² Por. Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 10A, dz. cyt., s. 86.

²⁷³ Por. Ganss K., *Affectivity and Knowledge*, dz. cyt., s. 429.

²⁷⁴ Por. Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 10A, dz. cyt., s. 86.

²⁷⁵ Por. Ganss K., *Affectivity and Knowledge*, dz. cyt., s. 430.

²⁷⁶ Por. Zinn G.A., *Hugh of St. Victor „De scripturis et scriptoribus sacris” as an „Accessus Treatise for the Study of the Bible*, [w:] Tr, 52 (1997), s. 128.

²⁷⁷ Por. Tamże.

²⁷⁸ Por. Tamże.

²⁷⁹ W *Didascaliconie* (VI, 3) Hugon szczegółowo opisał naukę *quadrivium*, gdy samodzielnie dokonywał obliczeń za pomocą kamieni, a na ziemi rysował geometryczne kształty. Często także obserwował gwiazdy i ćwiczył wydawanie różnych dźwięków, por. Caiazza I., *Teaching the Quadrivium*, dz. cyt., s. 183.

biblijnych, ponieważ leżą zarówno u podstaw rozumienia samego tekstu, jak i dogłębnego eksplorowania jego ukrytego znaczenia²⁸⁰.

Wiktoryn podkreślał, że w przeciwieństwie do większości pism, które akcentują tylko znaczenie słów, Pismo Święte zawiera znaczenia nie tylko słów, ale również rzeczy²⁸¹. Według Hugona jest to cecha definiująca *modus tractandi* Pisma Świętego²⁸². Wśród tych znaczeń o wiele donioślejsze jest znaczenie rzeczy, gdyż pochodzi z natury, a nie z ustanowienia, jak znaczenie słów. Znaczenie rzeczy jest głosem Boga do ludzi, a znaczenie słów głosem ludzi. Wypowiedziane przez ludzi słowo ginie, natomiast stworzone przez Boga trwa²⁸³. Dosadnie wyraził to w zdaniu: „głos jest ulotnym zapisem wrażeń zmysłowych, a rzecz – podobizną boskiego umysłu”²⁸⁴. To stwierdzenie może oznaczać, że „Bóg mówi rzeczami, a nie słowami, tak jak człowiek”. Hugon krytykuje niektórych filozofów, którzy nie mogą dociec prawdy, ponieważ balansują jedynie na poziomie samych słów. Na przykładzie Pisma Świętego pokazuje interesującą sekwencję, która ma doprowadzić egzegetę do prawdy. W Biblii bowiem „przez słowo dochodzi się do znaczenia, przez znaczenie do rzeczy, przez rzeczy do wiedzy, a przez wiedzę do prawdy”²⁸⁵.

Poznanie słów dokonuje się w dwóch aspektach, mianowicie w wymowie oraz znaczeniu. Dla wymowy słów niezbędna jest gramatyka, zaś dla ich znaczenia dialektyka. Natomiast retoryka łączy te dwie dyscypliny, ponieważ dotyczy zarówno wymowy, jak i znaczenia²⁸⁶. Z kolei poznanie rzeczy dokonuje się w aspekcie formy i natury. Forma dotyczy ich wymiaru zewnętrznego, zaś natura wewnętrznego²⁸⁷. Forma rzeczy jest rozpatrywana pod kątem liczby i wtedy służy jej arytmetyka, lub pod kątem proporcji i wtedy służy jej muzyka. Jeśli formę rzeczy rozpatruje się pod kątem wielkości to korzysta się z geometrii, jeżeli zaś pod kątem ruchu to przydatna staje się astronomia. Zagadnienia wewnętrznej natury stanowią

²⁸⁰ Por. Zinn G.A., *Hugh of St. Victor*, art. cyt., s. 129.

²⁸¹ Por. Deferrari R.J., *Hugh of Saint Victor On the Sacraments of the Christian faith, Prologue*, Massachusetts 1951, s. 5.

²⁸² Por. Zinn G.A., *Hugh of St. Victor*, art. cyt., s. 128.

²⁸³ „sed excellentior valde est rerum significatio quam vocum, quia hanc usus instituit, illam natura dictavit. Haec hominum vox est, illa vox Dei ad homines. Haec prolata perit, illa creata subsistit”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli *co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 194-195; Problematyka słów i rzeczy jest podjęta także w dziele *De scripturis et scriptoribus sacris* w rozdziale czternastym. Hugon zachęca w nim, aby pilny badacz Pisma Świętego nigdy nie lekceważył znaczenia rzeczy, bo dzięki niemu możliwe jest ich pełniejsze zrozumienie, por. Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, dz. cyt., s. 86.

²⁸⁴ „Vox tenuis est nota sensuum, res divinae rationis est simulacrum”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli *co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 194-195.

²⁸⁵ „ubi per vocem ad intellectum, per intellectum ad rem, per rem ad rationem, per rationem pervenitur ad veritatem”, Tamże.

²⁸⁶ Por. Deferrari R.J., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 5.

²⁸⁷ Por. Tamże.

przedmiot zainteresowania fizyki²⁸⁸. Na tej podstawie widać, że sztuki wyzwolone stanowią nieodzowne dyscypliny, bez których poznanie i zrozumienie słów oraz rzeczy nie byłoby możliwe. W związku z tym niemożliwe lub trudne byłoby czytanie, interpretowanie i zrozumienie tekstów biblijnych.

W *Didascaliconie* Hugon uwypuklał rolę sztuk wyzwolonych nie tylko w poszukiwaniu mądrości, ale także w etycznej i duchowej odnowie tych, którzy je studiują²⁸⁹. Co więcej, zachęcał do studiowania sztuk, co do których św. Augustyn był nastawiony sceptycznie, wręcz podejrzliwie, jak chociażby astronomia. Hugon, bardziej odważnie niż św. Augustyn, przyswajał sztuki świeckie i włączał je do doktryny chrześcijańskiej²⁹⁰. O ile biskup Hippony wskazywał na bezużyteczność niektórych sztuk, które łączył z kulturą pogańską, tak żywa ciekawość intelektualna Wiktoryna prowadziła do doradzania swoim uczniom, aby żadnej dyscypliny nie uważali za bezwartościową²⁹¹. Widział w nich filozoficzny potencjał, który może służyć jako warsztat i narzędzie w teologii, a szczególnie w egzegezie biblijnej. Mocno była w nim zakorzeniona myśl św. Augustyna, który zachęcał do pilnego studiowania sztuk wyzwolonych, gdyż one, pomagając poznać i zrozumieć rzeczywistość, prowadzą do Boga. Warunkiem zdobycia prawdziwej mądrości jest, według Augustyna, czerpanie już od młodości ze skarbcza sztuk wyzwolonych z największą wnikliwością umysłu, zapalem i nieustępliwością²⁹². Poglądy św. Augustyna, zwłaszcza wykład na temat *artes liberales*, choć z wyraźnymi modyfikacjami, z pewnością wpłynęły na filozofię Hugona, nie bez przyczyny nazywanego przecież „alter Augustinus”.

Wiktoryn ogromną rolę w procesie edukacji przypisywał czytaniu, które zarówno dla niego, jak i dla św. Augustyna, było aktem moralnym²⁹³. W jego zamyśle czytanie miało ukazać człowiekowi porządek przejścia od wymiaru literalnego do wymiaru moralnego. Dlatego uważny czytelnik nie może zatrzymać się wyłącznie na czytaniu księgi stworzenia, ale dzięki niemu ma dotrzeć do Boskiej mądrości²⁹⁴. Porządek ten wskazuje na owoc boskiego czytania, który ma dwojaki charakter. Z jednej strony doskonali umysł wiedzą, z drugiej przyozdabia go dobrymi obyczajami²⁹⁵. W znakomitych słowach ujęła tę kwestię E. Sweeney: „droga duszy do

²⁸⁸ Por. Tamże.

²⁸⁹ Por. FitzGerald B.D., *Medieval Theories of Education*, art. cyt., s. 578.

²⁹⁰ Por. Tamże.

²⁹¹ Por. Piazzoni A.M., *La Bibbia in Ugo di San Vittore*, [w:] *Ugo di San Vittore, Atti del XLVII Convegno storico internazionale*, 10-12 ottobre 2010, s. 95.

²⁹² Por. Eckmann A., *Kultura klasyczna u św. Augustyna*, [w:] VP, 6/10 (1986), ss. 56-57.

²⁹³ Por. FitzGerald B.D., *Medieval Theories of Education*, art. cyt., s. 579.

²⁹⁴ Por. Soszyński J., *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora*, dz. cyt., s. 30.

²⁹⁵ Por. Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, dz. cyt., s. 86.

zbawienia staje się symetryczna do drogi czytania”²⁹⁶. Ta dwutorowość w wiktoryńskiej edukacji wyraża przejście od dosłowności, przez alegorię aż do duchowości. Oznacza również drogę od studiowania pojęć w *trivium* do studiowania rzeczy w naukach wyższych. Wszystko to ma uzmysłwić drogę, jaką pokonuje dusza ludzka od zrozumienia rzeczy światowych do rozpoznania ich związku z boskością²⁹⁷. Pomocna w tych przejściach jest pokora, której Hugon poświęca odrębny rozdział w *Didascaliconie*. Nie pochwała ludzi, którzy „zbyt szybko pragną uchodzić za mędrców”²⁹⁸. Piętnuje pychę, która ich wypełnia i sprawia, że oddalają się od prawdziwej mądrości²⁹⁹. Ta sugestia powinna stanowić ważną lekcję dla wszystkich, którzy pragną zajmować się nauką.

Dobrym podsumowaniem, a zarazem podkreśleniem roli sztuk wyzwolonych w całym procesie nauki, mogą być Hugonowe słowa: „Nie mnoż bocznych ścieżek, póki nie poznasz głównych szlaków”³⁰⁰. Ta sentencja daje cenną wskazówkę, aby w pierwszej kolejności zdobyć podstawowe narzędzia filozoficzne, aby dzięki nim móc badać i poznawać każdą dziedzinę wiedzy. Lektura i egzegeza tekstów biblijnych, idąc tym tokiem myślenia, również powinny być poprzedzone gruntownym studium w zakresie *artes liberales*.

Wiktoryn uważał, że najlepiej postępuje uczeń, który kieruje się w życiu porządkiem. Dotyczy to zwłaszcza eksplorowania tekstów biblijnych, które przypominają gęsty las (*silva*). Każdy, kto nie zachowa porządku i metody w egzegezie, łatwo się zgubi³⁰¹. Hugon nauczał, że również każda dziedzina nauki kieruje się własnym porządkiem. Swój porządek posiada również egzegeza biblijna, a jest nim „porządek dociekania”³⁰². W pierwszej kolejności egzegeta powinien właściwie odczytać literę tekstu, aby pojąć sens dosłowny. Dopiero w następnych krokach może owocnie odkrywać sensy wyższe, tj. alegoryczny i tropologiczny. Tak zachowany porządek będzie gwarancją dobrze uprawianej egzegezy³⁰³.

Hugon ma na celu wskazać czytelnikowi drogę sztuk wyzwolonych, na którą musi

²⁹⁶ Sweeney E. *Hugh of St Victor: the Augustinian Tradition of Sacred and Secular Reading Revised*, [w:] *Reading and Wisdom: the De doctrina Christiana of Augustine in the Middle Ages*, E.D. English (ed.), London 1995, s. 62.

²⁹⁷ Por. Tamże, s. 75.

²⁹⁸ „quod ante tempus sapientes videri volunt”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 146-147.

²⁹⁹ Por. Tamże, s. 147.

³⁰⁰ „Noli multiplicare diverticula, quoadusque semitas didiceris”, tamże, ss. 140-141.

³⁰¹ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration. History and Scripture in the Theology of Hugh of St Victor*, [w:] Sat, 167, J. Goering, G. Silano (eds.), New York 2009, s. 176.

³⁰² „ordo inquisitionem”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 142-143.

³⁰³ Por. Tamże, 143.

wkroczyć, bo dopiero ona zaprowadzi go do owoców potrójnej lektury Pisma Świętego³⁰⁴. Problematyka ta stanie się treścią ostatniego rozdziału niniejszej pracy.

³⁰⁴ Por. Van 't Spijker, *Non quaerat extra se, qui haec propter se facta credit. Hugh of Saint – Victor's Pedagogy*, [w:] *Omnium expetendorum prima est sapientia. Studies on Victorine thought and influence*, BV XXIX, D. Poirel, M.J. Janecki (eds.), in collaboration with W. Bajor, M. Buraczewski, Brepols, Turnhout 2021, s. 117.

5. Egzegeza biblijna jako paradygmat wyznaczający odnowę człowieka

W czwartym rozdziale dysertacji starano się wykazać, że dwunastowieczna racjonalizacja nauk była próbą odnalezienia poznawczego gruntu dla dociekań filozoficznych. Dotarcie człowieka do źródeł wiedzy, prawdy i cnoty w teoretycznym projekcie Hugona ze św. Wiktora miało dokonać się dwutorowo. W pierwszym kroku Wiktoryn uzasadnił potrzebę i wręcz konieczność renowacji nauki. Poszczególne gałęzie filozofii miały bowiem nie tylko uzupełnić ograniczone intelektualne zasoby człowieka, ale także wskazać mu właściwy porządek odnowy. W drugim kroku Hugon wyeksponował w obrębie nauk sztuki wyzwolone i zaprezentował ich relewantną rolę w twórczym uprawianiu biblijnej egzegezy. W konsekwencji dostarczył nie tylko niezbędnych, filozoficznych narzędzi do poprawnego eksplorowania tekstów natchnionych, ale uczynił egzegezę biblijną troistym paradygmatem dla integralnej odnowy człowieka.

Zasadniczym przedmiotem Pisma Świętego, co zostało wyeksplikowane w trzecim rozdziale dysertacji, jest dzieło odnowy (*opus restaurationis*), które zostało zawarte w narracji *sacrae scripturae*. Dzieło to, zdaniem Hugona, musi zostać wyzwolone od doczesnych naleciałości *aliae scripturae*. Pomocą ku temu wyzwoleniu miała być praktykowana od dawna egzegeza oparta na potrójnym rozumieniu tekstów biblijnych¹. Poszczególne stopnie egzegezy nie były autorską koncepcją Wiktoryna. Znamy je przecież z relacji wcześniejszych myślicieli. Hugon nie był jednak tym, który bezwolnie powielał osiągnięcia swoich poprzedników. Przejmując ich spuściznę egzegetyczną, nadał jej osobliwej i unikatowej wartości. Poszczególne jej stopniom nadał konkretny wymiar w ramach intelektualno-moralnej odnowy kondycji człowieka. Pismo Święte stanowi dla niego swoiste *atelier*, w ramach którego dokonuje się restauracja upadłego człowieka. Warstwa treściowa ksiąg biblijnych to paleta rozmaitych narzędzi i technik, zaś jej pogłębiona lektura to proces, w którym Boski Artysta stopniowo odnawia w człowieku piękno Stwórcy². Wiktoryn, na polu egzegezy, czerpał zwłaszcza z dziedzictwa św. Augustyna i Izydora z Sewilli, którzy z kolei korzystali z reguł egzegetycznych wypracowanych przez Tychoniusza³.

¹ Berndt R., *Exegesis in Quest of Progress: A Study of Hugh of Saint Victor's „Cronica” and „Notulae Super Pentateucum et Librum Regum”*, [w:] *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, H. Feiss, J. Mousseau (eds.), Leiden-Boston 2017, s. 212.

² Por. Janecki M.J., „*Adamie, gdzie jesteś?*” Dialogiczna egzegeza Hugona ze św. Wiktora we fragmencie jego *Super Ecclesiasten*, [w:] *BePT*, 15/2 (2022), s. 23.

³ Trójstopniowa egzegeza stosowana przez wiktorynów powstała na kanwie starożytnej egzegezy. Szczególną rolę w tej materii odegrał Orygenes, który w dziele *O zasadach* (księga IV, rozdział 2) zawarł różne sposoby

Salzmann wyakcentował charakterystyczną cechę, którą Hugon wielokrotnie dowodził na kartach swoich dzieł. Była nią zachęta, aby czytać teksty biblijne za pomocą „trynitarnej soczewki”, to jest, literalnej, alegorycznej i moralnej. Ta i inne Hugonowe triady, nie były dziełem przypadku, ale wyrażały specyficzny schemat myślenia Wiktoryna⁴. Trójaspektowe spojrzenie na Pismo Święte pozwoliło mu dotrzeć do jego głębi, aby wyłowić z niej to, co najcenniejsze.

Niniejszy ostatni rozdział rozprawy zaprezentuje potrójny sposób interpretacji biblijnej, który jednocześnie ukaże kolejne stopnie odnowy człowieka, dokonującej się na płaszczyźnie historycznej, alegorycznej i tropologicznej⁵. Ta ostatnia nakreśli etyczną przestrzeń, w której człowiek na nowo rozpoznaje i odzyskuje cnoty. Ponadto każdemu poziomowi egzegezy zostanie przypisany odpowiedni obraz arki⁶, zaczerpnięty z Hugonowych dzieł *De arca Noe mystica*⁷ oraz *De arca Noe morali*.

5.1. Sens historyczny

Frans van Liere, pochylając się nad najbardziej znaną sentencją Hugona⁸, aby uczyć się wszystkiego, wyjaśnia, co Wiktoryn rozumiał pod wieloaspektowym terminem *omnia*. Jego zdaniem słowo to kryje w sobie obszerny opis sztuk średniowiecznych i ich rolę w badaniu

rozumienia Pisma Świętego, akcentując trójstopniowość w egzegezie. Podobnie wspomniany Tychoniusz (370-390), który zasłynął z przedłożenia zasad interpretacji tekstów biblijnych, co następnie przejął św. Augustyn i umieścił w swoich dziełach. Warto dodać, że u Augustyna oraz pośrednio u Hugona pojawia się także czwarty stopień egzegezy, tj. anagogeniczny. Najczęściej jest on jednak zaliczany do alegorii, co zostanie zawarte w kolejnym paragrafie. Wpływ tych myślicieli wycisnął niebagatelny ślad w średniowiecznej egzegezie, zwłaszcza u wiktorynów, por. Piazzoni A.M., *La Bibbia in Ugo di San Vittore*, [w:] *Ugo di San Vittore, Atti del XLVII Convegno storico internazionale*, 10-12 ottobre 2010, s. 98; O korzystaniu przez Hugona, zresztą za Augustynem, z siedmiu egzegetycznych reguł Tychoniusza, wspomina również Salzmann. Reguły te, obok treningu pamięci i opanowania doktrynalnej zawartości Nowego Testamentu, traktuje jako trójstopniowe przygotowanie do egzegezy literalnej, por. Por. Salzmann A.B., *A Trinitarian Introduction to Hugh of St Victor's Exegesis. Texts, Purpose, Reception*, [w:] *Victorine Restoration. Essays on Hugh of St Victor, Richard of St Victor and Thomas Gallus*, R.J. Porwoll, D.A. Orsbon (eds.), Turnhout 2021, ss. 69-74.

⁴ Por. Salzmann A.B., tamże, s. 46.

⁵ W niektórych opracowaniach pojawia się również czwarta płaszczyzna, tj. anagogeniczna. Hugon włączył ją w zakres alegorii.

⁶ Dzięki Hugonowemu obrazowi poczwórnej arki mówi się o wielkiej konstrukcji tzw. „egzegezy wizualnej”. Jej powstanie bierze początek ze spotkań i rozmów Wiktoryna ze swoimi słuchaczami. Tematem tych spotkań były kwestie związane z niepokojem ludzkiego serca. Hugon w sposób obrazowy i zrozumiały odpowiadał na pytania i wątpliwości swoich uczniów, por. Stroppa S., «*Quid vides?*». *La canzone delle visioni e Ugo di San Vittore*, [w:] LI, 59/2 (2007), s. 163.

⁷ Właściwy tytuł tego traktatu brzmi *Libellus de formatione arche*, natomiast tytuł *De arca Noe mystica* jest najczęściej stosowany, gdyż został nadany przez późniejsze wydania drukowane, por. Sicard P., *Hugonis de sancto Victore De Arca Noe; Libellus de formatione Arche*, [w:] CC, 176, Turnhout 2001, s. 9.

⁸ „*Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum*”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, przekł. P. Pludra-Żuk, Warszawa 2017, s. 218.

biblijnej egzegezy. Wśród nich Hugon miał na uwadze sztuki wyzwolone, które spełniały pierwszorzędną funkcję w wyjaśnianiu tekstów biblijnych⁹. *Artes liberales*, obok tekstów Ojców Kościoła, stanowiły niezbędne narzędzie w warsztacie średniowiecznego uczonego. Biblia, będąc trudnym i wielowątkowym tekstem literackim, wymagała bowiem starannej analizy wykorzystującej metodę krytyki literackiej wypracowanej przez świeckich pisarzy¹⁰. Dyscypliny świeckie, tak ważne dla Hugona, umożliwiały dotarcie do wielowarstwowego znaczenia Biblii. Zadziwiające jest, że wśród najważniejszych dyscyplin naukowych w zestawieniu Hugona, nie pojawia się bezpośrednio historia. Nie zmienia to jednak faktu, że dla Wiktoryna nauka ta spełniała wyjątkową rolę. Mistrz wiktoryński zredefiniował historię i jej wpływ na średniowieczną egzegezę. Podkreślił, że myślenie historyczne było podstawą zrozumienia Pisma Świętego, a sztuka historii stanowiła naukę pomocniczą dla Biblii¹¹.

W celu jasnego ujęcia i zrozumienia historycznego wymiaru Biblii, Wiktoryn posłużył się kilkoma obrazowymi metaforami. Warto, chociaż zwięźle, w tym miejscu je przywołać. Pierwszą z nich jest zaczerpnięta od Izydora, ale rozwinięta przez Hugona muzyczna metafora cytry (*cithara*). W czwartym rozdziale *De scripturis* Wiktoryn zauważył, że nie wszystkie elementy instrumentu dotykane przez artystę wydają harmonijne dźwięki, lecz jedynie struny. Jednak struny same z siebie nie są w stanie wydobyć żadnego dźwięku. Warunkiem koniecznym dla powstania melodii jest ich odpowiednie umieszczenie w korpusie cytry. To dzięki niemu możliwe jest właściwe zaczepienie i naciągnięcie strun, które następnie poruszane przez artystę wydadzą słodycz swojej melodii¹². Metafora cytry pojawiła się także w *Didascaliconie*, gdzie Hugon doprecyzował wartość sensu historycznego. Doceniając rolę drewnianej obudowy cytry, podkreślił, że „wydrążone drewno, które łącząc naciągnięte na nim struny oraz przyjmując w siebie ich dźwięk, wydaje głos miłszy dla uszu; ten bowiem jest nie tylko wytwarzany przez strunę, lecz także przez drewno dzięki jego właściwemu kształtowi”¹³. Analogicznie jest w przypadku historycznego sensu Pisma Świętego. Jest on zasadniczym korpusem, na którym umocowane są „struny” alegorii i tropologii. Wydobycie ich piękna,

⁹ Por. Van Liere F., *Omnia disce: Hugh of St. Victor on History, the Arts and Exegesis*, [w:] Fl, 30 (2013), s. 191.

¹⁰ Por. Salzmänn A.B., *A Trinitarian Introduction to Hugh of St Victor's Exegesis*, dz. cyt., s. 56.

¹¹ Por. Van Liere F., *Omnia disce*, art. cyt., s. 191.

¹² „Sicut enim in cithara et huiusmodi organis musicis, non quidem omnia quae tanguntur canorum aliquid resonant, sed tantum chordae, caetera tamen in toto citharae corpore ideo facta sunt ut esset ubi connecterentur et quo tenderentur illa quae ad cantilenae suavitatem modulaturus est artifex”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 13A, [w:] BePT, 15/2 (2022), przeł. D. Wierdak, s. 74.

¹³ „[...] ad modum ligni concavi super extensas chordas simul copulet earumque sonum recipiens in se, dulciorem auribus referat; quem non solum chorda edidit, sed et lignum modulo corporis sui formavit”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 192-193.

podobnie jak w przypadku cytry, rozpoczyna się od osadzenia ich najpierw w wymiarze historycznym. Dzięki tej niezbędnej podstawie pilny badacz tekstów natchnionych będzie w stanie dotrzeć do ich głębszych znaczeń. Bez historycznej podwaliny zrozumienie Biblii będzie nie tylko trudne, ale również niepełne i niespójne. Metafora ta pokazuje, że osiągnięcie finalnego efektu, którym jest intelektualne i moralne odczytanie Pisma Świętego, ma swój początek w jego historycznym wymiarze.

Kolejną interesującą metaforą wymiaru historycznego Biblii jest plaster miodu (*favus*). Hugon na tym przykładzie pokazuje, że to, co najważniejsze i najbardziej wartościowe, powinno opierać się na szkielet historycznym. Podobnie jak miód wyciska się z plastra, tak słodycz alegorii i tropologii we właściwej kolejności wydobywa się z plastra, którym jest historia. W *De scripturis* Wiktoryn podkreślił, że dopiero z medytacji nad historią można wycisnąć słodycz duchowego zrozumienia¹⁴. Na kartach *Didascaliconu* także przywołuje metaforę plastra miodu, jednak zwraca tu uwagę na inną, ważną kwestię. Akcentuje, że tak, jak wydobywanie miodu z plastra wiąże się z wysiłkiem, tak odkrycie wyższych sensów Pisma Świętego na podstawie sensu historycznego wymaga staranności, subtelności i twórczego trudu. Potwierdza to słowami, że „to, co zdobywa się z większym wysiłkiem, większe budzi pragnienie”¹⁵. Z tej metafory można wyciągnąć jeszcze jeden wniosek, że nie można poprzestawać jedynie na wymiarze historycznym. W takim wypadku bowiem pozostaniemy tylko na etapie suchego, nieprzydatnego plastra. Dopiero wypełniony słodyczą plaster spełnia swoją rolę i nabiera żywotności, podobnie jak sens historyczny Biblii, który toruje drogę do wydobywania słodyczy prawdy i moralności.

Hugon sięgnął również do metafory budowli, którą zaczerpnął od Grzegorza Wielkiego (ok. 540-604). Ten wybitny papież jako jeden z pierwszych użył trafnej paraleli pomiędzy metodami biblijnej egzegezy, a etapami budowy¹⁶. Choć za najważniejszy uznawał moralny sens Biblii, to nie lekceważył historycznego, bo uważał, że to na nim wznoszony jest dom ducha i cytadela wiary¹⁷. Wiktoryn, dla którego porządek i metoda miały olbrzymie znaczenie, podkreślał konieczność harmonijnego i usystematyzowanego podejścia do lektury Biblii. Był przekonany, że receptą na zrozumienie tekstów natchnionych jest ich uważne czytanie we

¹⁴ „ex favo quodam postmodum meditando spiritualis intelligentiae dulcedinem”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 176, 15A, s. 77.

¹⁵ „quidquid maiori exercito quaeritur, maiori etiam desiderio invenitur”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli co i jak czytać, dz. cyt., ss. 194-195.

¹⁶ Grzegorz Wielki nieco inaczej przedstawiał sensy biblijne: literalny uznawał za fundament, moralny za ściany, a anagogiczny za ozdobę ukończonej budowli, por. Cahn W., *An Illuminated Manuscript of Writings by Hugh of St. Victor*, [w:] *From Knowledge to Beatitude. St. Victor, Twelfth Century Scholars and Beyond*, E.A. Matter, L. Smith (eds.), Notre Dame, Indiana, s. 47.

¹⁷ Por. Wielgus S., *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, s. 70.

właściwym porządku, zaczynając od historii, poprzez alegorię, aż po tropologię¹⁸. Hugon umiejętnie rozwinął stopnie biblijnej egzegezy Grzegorza Wielkiego i przejął jego metaforę budowli. Wymiar historyczny Pisma Świętego utożsamiał z fundamentem budowli, wymiar alegoryczny określił tym, co buduje się na fundamencie, natomiast wymiarem tropologicznym nazwał zwieńczenie budowli, jako jego ozdobę¹⁹.

Po przybliżeniu powyższych metafor wymiaru historycznego przyjrzyjmy się dokładniej, na czym polega jego esencja oraz dlaczego Hugon przypisywał mu tak wielką rolę. Przejdźmy zatem do istoty sensu historycznego, który w myśli Hugona stanowił fundament i punkt wyjścia dla pozostałych sensów. Od zrozumienia historii zależy bowiem właściwe uchwycenie oraz zrozumienie biblijnej wykładni doktrynalnej i etycznej.

Na początku warto sięgnąć do dzieła, które Hugon napisał ok. 1130 roku, a w którym zawarł garść interesujących treści na temat metody nauczania historii w szkole przy opactwie św. Wiktora. Mowa tu o *Kronice*, która pojawia się w ponad dwudziestu rękopisach, najczęściej pod tytułem *De Tribus Maximis Circumstantiis Gestorum, id est personis, locis, temporibus*²⁰. Dzieło to zawiera nie tylko ważne wskazówki dotyczące sztuki zapamiętywania, ale również przedstawia historię, jako fundament dla uprawiania biblijnej egzegezy²¹. Hugon zawarł w nim mnóstwo informacji ułożonych w formie tablic chronologicznych oraz tabel, w których paralelnie zestawiał wydarzenia świeckiej historii z wydarzeniami z historii Kościoła²². Warto przytoczyć pierwsze zdanie tego dzieła, które w kontekście całości, jednoznacznie odnosi się do historii: „Fili, sapientia thesaurus est et cor tuum archa”²³. Warunkiem zdobycia skarbu mądrości, którym jest historia, Hugon określił porządek, jaki powinien być zachowany w zdobywaniu wiedzy. W precyzyjnym i nieprzypadkowym tytule omawianego dzieła Wiktoryn zawarł kolejność i sposób studiowania historii, ale również innych nauk. To kolejny dowód na to, że wiktoryński myśliciel ogromną wagę przywiązywał do porządku²⁴ i metody w swoim programie nauczania. Zawarte w tytule dzieła trzy najważniejsze okoliczności mają pomóc w

¹⁸ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 215.

¹⁹ Por. Tamże, s. 215.

²⁰ Por. Green W.M., *Hugo of St. Victor: De Tribus Maximis Circumstantiis Gestorum*, [w:] Sp, 18/4 (1943), s. 484.

²¹ Por. Zinn G.A., *The Influence of Hugh of St. Victor's "Chronicon" on the „Abbreviationes Chronicorum” by Ralph of Diceto*, [w:] Sp, 52/1 (1977), s. 40.

²² Por. Piazzoni, A.M., *La Bibbia in Ugo di San Vittore*, art. cyt., s. 103.

²³ Green W.M., *Hugo of St. Victor*, art. cyt., s. 488.

²⁴ W *Didascaliconie*, gdy Hugon opisuje historię, wspomina o porządku: „stawiam przed tobą, uczniu, te dwie oto sprawy: porządek i metodę. Jeśli dogłębnie się z nimi zapoznasz, otworzą przed tobą łatwą drogę ku nauce”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 215; oraz „najwłaściwiej jest kroczyć zgodnie z porządkiem”, tamże, s. 217.

owocnej recepcji dziejów historii. Osoby, miejsca i czasy²⁵ to fundamentalne elementy, z których utkana jest historia. Ich transparentność czyni przekaz historyczny rzetelnym i zgodnym z prawdą.

Historia jest nie tylko dziedziną wiedzy, ale również jedną z trzech metod wyjaśniania Pisma Świętego²⁶, dlatego Hugon celowo ją uwypuklił. Głównym zadaniem egzegezy dosłownej jest eksplikacja pozornych sprzeczności tekstu poprzez wygładzenie narracji i jej sekwencji historycznej²⁷. Pierwszym i niezbędnym etapem uprawiania egzegezy jest bowiem spojrzenie na tekst biblijny pod kątem historycznym. Bez podłoża historycznego stawianie gmachu biblijnej egzegezy będzie wyłącznie powierzchowne i nietransparentne. W konsekwencji niemożliwe lub trudne będzie dotarcie do mądrości i cnoty zawartych w tekstach biblijnych.

W egzegetycznym dziele *De scripturis* wiktoryński mistrz wiele miejsca poświęcił pierwszemu wymiarowi Pisma Świętego. W trzecim rozdziale wspomnianej pracy dokonał zwięzłej definicji historii, dotykając jej pierwotnego i zasadniczego znaczenia. Podobnie, jak przy opisie poszczególnych nauk, również w przypadku historii wyszedł od jej etymologii. Przypomniawszy, że termin „historia”, pochodzący z języka greckiego, oznacza „widzę i opowiadam”²⁸. Ta zwięzła, sumaryczna definicja niesie w sobie wiele istotnych treści. Nawiązuje do starożytnej mentalności, w której z wielkim pietyzmem odnoszono się do rzetelnego przekazu prawdy. W kulturze klasycznej, jak pisze Hugon, „nikomu nie było dozwolone opisywać wydarzeń, jeśli sam nie był ich naocznym świadkiem, aby fałsz nie mieszał się z prawdą”²⁹. Obawiano się, że pisanie historii przez kogoś, kto nie był świadkiem danego wydarzenia, przynosi negatywne skutki, ponieważ z wielkim impetem uderza w prawdę historyczną. Ta ważna zasada wyraża szlachetną wartość historii, której istota polega na wiarygodnym i merytorycznym utrwalaniu minionych zdarzeń, niezależnie od ich charakteru czy konsekwencji. Celem historii ma być prawdziwy przekaz pozbawiony jakichkolwiek deficytów czy naleciałości.

W dalszym wywodzie Hugon akcentuje szersze rozumienie historii, której nie można

²⁵ Warto nadmienić, że w dziele *Didascalicon* Hugon wśród elementów tworzących historię wymienia również wydarzenia (*negotia*). Dopiero tak ugruntowana wiedza historyczna jest w stanie doprowadzić człowieka do subtelnej alegorii, por. Tamże, s. 215.

²⁶ „Sed nos historiam nunc in manibus habemus, quasi fundamentum omnis doctrinae primum in memoria collocandum”, Green W. M., *Hugo of St. Victor*, art. cyt., s. 485.

²⁷ Por. Salzmann A.B., *A Trinitarian Introduction to Hugh of St Victor's Exegesis*, dz. cyt., s. 76.

²⁸ „Historia dicitur a verbo graeco ἵστωρ, historeo, quod est video et narro”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 12A, s. 73.

²⁹ „apud veteres nulli licebat scribere res gestas, nisi a se visas, ne falsitas admisceretur veritati”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, tamże, s. 73.

zredukować wyłącznie do przywoływania i opisywania przeszłych zdarzeń. Pod terminem „historia” dostrzega również „znaczenie, które wynika w pierwszej kolejności ze znaczenia słów w odniesieniu do rzeczy”³⁰. Historia jest nie tylko narracją o przeszłości, ale określa także pierwsze znaczenie każdej narracji zgodnie z właściwą naturą słowa³¹. W ten sposób identyfikuje wymiar historyczny Pisma Świętego z jego sensem literalnym. Rozdział piąty dzieła *De scripturis* w całości został poświęcony tej kwestii. Passus ten ma charakter merytorycznej polemiki Hugona z tymi, którzy wprost marginalizują dosłowny sens Biblii. Wiktoryn stanowczo broni tezy, że głębsze zrozumienie tekstów natchnionych nie może wykluczać sensu literalnego. Krytykuje nauczycieli alegorii, którzy zuchwale mówią: „Czytamy Pismo Święte, lecz nie czytamy litery. Nie dbamy o tekst, lecz uczymy alegorii”³². Hugon wykazuje im ignorancję i absurdalność w myśleniu. Akcentuje rolę warstwy literalnej Biblii, która jest pierwszym i nieodzownym etapem jej poznawania. W odpowiedzi na ich nedorzeczne argumenty odpowiada zwięzłym, konstruktywnym pytaniem: „Jeśli bowiem usunie się tekst, czym jest Pismo Święte?”³³. Hugon konsekwentnie broni sensu dosłownego tekstu, którego bagatelizowanie utrudnia bądź zupełnie uniemożliwia odkrycie sensów wyższych³⁴.

W dalszej refleksji Hugon jeszcze „głębiej wkręca śrubę sensu literalnego” do umysłów ludzi, którzy nie widzą w nim żadnej wartości i potrzeby akcentowania go. Uzasadnia, że pominięcie lub pomniejszenie sensu dosłownego Biblii uniemożliwia zrozumienie jego moralnego przekazu: „Nieznajomość bowiem litery jest nieznajomością tego, co ona oznacza i co jest przez nią oznaczane. To bowiem, co jest oznaczane przez pierwsze, oznacza trzecie”³⁵. Pierwsze, dosłowne znaczenie zawarte jest bowiem w sensie historyczno-literalnym, a trzecie, moralne w wymiarze tropologicznym. Hugon, jak wspomniano kilkakrotnie, cenił sobie

³⁰ „ut dicatur historia sensus qui primo loco ex significatione verborum habetur ad res”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, tamże, s. 73.

³¹ Por. Van Liere F., *Omnia disce*, art. cyt., s. 197.

³² „Nos inquiunt, Scripturam legimus, sed non legimus litteram. Non curamus de littera; sed allegoriam”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 13C, s. 75.

³³ „Si enim littera tollitur, Scriptura quid est?”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, tamże, s. 75.

³⁴ W rozwinięciu tej polemiki Hugon wyjaśnia różnicę między rozumieniem dosłownym a alegorycznym na przykładzie „lwa”, który jest figurą Chrystusa. Tym samym uzasadnia, że wymiar literalny nie tylko naturalnie poprzedza wymiar alegoryczny, ale nadto pozwala właściwie go zrozumieć. Wiktoryn dowodzi, że kluczem do zrozumienia alegorii jest sens dosłowny. Lew, który śpi z otwartymi oczami oznacza bowiem Chrystusa, który w swoim człowieczeństwie zasnął snem śmierci, ale dzięki boskiej naturze ciągle czuwał, co wyrażają otwarte oczy. Metafora lwa pokazuje logiczny porządek: aby coś stało się figurą, najpierw musi mieć swoje odzwierciedlenie w rzeczywistości, co ukazuje wymiar historyczno-literalny, por. Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 13C-13D, s. 75.

³⁵ „Litteram autem ignorare est ignorare quid littera significet, et quid significetur a littera. Nam quod significatur a primo, tertium significat”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 13D, s. 76.

porządek w myśleniu i działaniu. Potwierdził to również w kontekście harmonijnych relacji między sensami Pisma Świętego a wyraził w zdaniu: „Nie wykonuj więc skoku, abyś nie runął w przepaść”³⁶. Ta egzegetyczna, a zarazem praktyczna przestroga miała uwrażliwić czytelników Biblii na studiowanie natchnionych tekstów z zachowaniem właściwego porządku. Dzięki niemu święta mowa skutecznie doprowadza czytającego do odkrycia piękna, wzrostu wiary oraz wykształcenia w sobie dobrych obyczajów³⁷.

Hugon zauważa, że wśród studiujących Pismo Święte może zrodzić się pokusa pomijania lub powierzchownego traktowania niektórych jego fragmentów. Z tego względu, aby nadać Biblii wyjątkowe znaczenie utożsamia ją z Chrystusem, gdy pisze: „całe Pismo Święte jest jedną księgą, a tą jedną księgą jest Chrystus, ponieważ całe Pismo Święte mówi o Chrystusie i całe Pismo Święte wypełnia się w Chrystusie” [tłum. D.W.]³⁸. W związku z tym podkreśla cierpliwość i rozsądek w pogłębianiu tekstów biblijnych, a myśl tę zawiera w czytelnym obrazie zaczerpniętym z życia codziennego: jak cień prowadzi nas do obiektu rzucającego ten cień, tak mamy rozpoczynać od nauki odczytywania litery, jeśli pragniemy dotrzeć do prawdy, którą ona oznacza³⁹.

W dalszej części Wiktoryn ponownie odpowiada na zarzuty swoich adwersarzy, którzy konsekwentnie lekceważą literalny sens Biblii. Wykazuje ich zaskakujące, błędne rozumienie litery. Hugon owszem przyznaje, że istnieją w Biblii fragmenty⁴⁰, których nie należy rozumieć dosłownie, lecz tylko figuratywnie. Nie zmienia to jednak faktu, że w każdym przypadku litera niezmiennie zachowuje swoje znaczenie. Pod szatą słowną ukryta jest zawsze pierwotna intencja ludzkiego autora, chociażby nawet opisywane wydarzenie nigdy nie wydarzyło się w historii⁴¹. Bez znajomości litery i tego, co ona oznacza, niemożliwe byłoby aplikowanie alegorii i tropologii w tekstach biblijnych. Hugon konkluduje tę ważną myśl w zdaniu: „A zatem w każdym wypadku litera coś mówi i coś oznacza”⁴².

³⁶ „Noli ergo saltum facere, ne in praecipitium incidas”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 14A, s. 76; na kartach *Didascaliconu* kontynuuje ten wątek, dodając, że szukanie w tekstach biblijnych przesłania moralnego z pominięciem litery przypomina człowieka, który usiłuje skoczyć daleko i spada w przepaść, por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 217.

³⁷ Por. Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, dz. cyt., s. 76.

³⁸ „Et ille unus liber Christus est, quia omnis divina Scriptura de Christo loquitur et omnis Scriptura divina in Christo impletur”, Hugon ze św. Wiktora, *De arca Noe morali*, PL 176, 642D.

³⁹ Levy I.C., *Introducing Medieval Biblical Interpretation. The Senses of Scripture in Premodern Exegesis*, Michigan 2018, s. 143.

⁴⁰ Dla przykładu podany jest fragment o ognistej rzece wypływającej spod tronu Bożego (por. Dn 7,10) oraz tekst o skrzydlatych i krzyczących zwierzętach (por. Ez 1).

⁴¹ Por. Salzmann A.B., *A Trinitarian Introduction to Hugh of St Victor's Exegesis*, dz. cyt., s. 76.

⁴² „Sic igitur omnino aliquid dicitur et significatur a littera”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 14C, ss. 76-77; W *Didascaliconie*, Hugon dla podkreślenia wymiaru literalnego Biblii posłużył się przemyślaną sentencją: „kto lekceważy rzeczy najmniejsze, powoli się cofa”. W ten sposób nie tylko zachęcał do głębokiego filtrowania litery Biblii, ale również przestrzegał przed negatywnymi skutkami nieuporządkowanego

Hugon utożsamia wymiar literalny Pisma Świętego z tym, co cielesne. Nawiązuje w ten sposób do nauczania św. Pawła, który pisał, że zanim powstanie ciało duchowe zasiewa się najpierw ciało zmysłowe (por. 1 Kor 15,44). Wiktoryn rozwija Pawłowy, cielesny wymiar Biblii, który jest niezbędny w zrozumieniu całości świętej mowy. Podkreśla, że „gdyby Boża mądrość nie została poznana najpierw cielesnie, nigdy nie mogłaby oświecić wierzchołka przyćmionego umysłu”⁴³. W innym wypadku bowiem, człowiek zostałby pozbawiony zdolności duchowego i moralnego interpretowania tekstów biblijnych. Cielesny, czyli literalny wymiar Biblii Hugon łączy z pokorą zakorzenioną w Słowie Bożym. Dla uchwycenia tej myśli posługuje się obrazem błota. Zauważa bowiem niebezpieczeństwo, że tak, jak depta się stopami błoto, tak istnieje ryzyko gardzenia literą Pisma Świętego, bo opowiada ona o wydarzeniach jedynie w sposób cielesny i widzialny⁴⁴. Przywołanie metafory błota dla literalnego sensu Biblii nie było przypadkowe. Hugon wyjaśnił swój myślowy zamiar w konkluzji: „to właśnie błoto, które zostało zdeptane twoimi stopami, oświeca oko niewidomego, aby widział”⁴⁵. To nawiązanie do biblijnego cudu uzdrowienia niewidomego od urodzenia, którego dokonał Jezus. Nałożył mu na oczy błoto, a następnie polecił obmyć się sadzawce Siloam (por. J 9, 1-41). Hugon przytacza tę historię, aby podkreślić rolę litery Pisma Świętego, która często bywa lekceważona i niedoceniana. Tymczasem bez „błota sensu literalnego”, zdaniem Hugona, wzrok człowieka nie dostrzeże prawdy i cnoty zawartych w tekstach natchnionych. Pominięcie litery przez nauczycieli alegorii i tropologii sprawi, że nie tylko sami będą przypominać niewidomego z Ewangelii, ale też innym nie otworzą oczu na intelektualne i moralne piękno ukryte w Biblii.

Podsumowując wątek literalnego wymiaru Biblii, Hugon ponownie zachęca, aby w trakcie jej studiowania, w pierwszej kolejności czytać ją w sposób cielesny⁴⁶, czyli dosłowny. Biblijny sens literalny, jak pouczał św. Ambroży, wyrażony jest bowiem przez grupę pokrewnych słów, z których każde posiada własny odcień semantyczny, niepozbawiający go jednak biblijnej *simplicitas*⁴⁷. To wskazówka, aby już na pierwszym poziomie poznawania świętej mowy mieć świadomość jej wyjątkowości i wielowymiarowości. Zachowanie takiego

odkrywania jej warstw znaczeniowych, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 215.

⁴³ „Et ipsa Dei sapientia, nisi prius corporaliter cognita fuisset, nunquam lippientis mentis acies ad illam spiritualiter contemplandam illuminari potuisset”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 14D, s. 77

⁴⁴ Por. Tamże.

⁴⁵ „luto isto quod pedibus tuis conculcatur, caeci oculus ad videndum illuminatur”, PL 175, 15A, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, s. 77.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Libera P., *Zasadnicze aspekty metody hermeneutycznej św. Ambrożego z Mediolanu*, [w:] ŚSHT, 25/26 (1992-93), s. 20.

porządku sprawi, że dotarcie do duchowego i moralnego przesłania Pisma Świętego będzie przypominać wydobycie słodyczy z plastra miodu, o czym szerzej wspomniano na początku niniejszego paragrafu.

Dopełnieniem przytoczonych wyżej treści niech będzie plastyczny obraz Arki Noego, zawarty w dziele *De arca Noe mystica*, który Hugon umiejętnie przyporządkował do historyczno-literalnego sensu Pisma Świętego. Interesująca jest geneza symbolu arki. Asumptem dla obszernego wywodu poświęconego arce były dwa pytania, jakie pewnego dnia Hugon usłyszał od swoich uczniów⁴⁸. Brzmiały one następująco: gdzie leży źródło niezdolności ludzkiego serca do pozostania w obecności swojego Stwórcy oraz jakie są środki pomocne w pokonaniu tej niezdolności⁴⁹. W odpowiedzi Wiktoryn zaznaczył, że człowiek przez upadek utracił w sobie obraz i podobieństwo Boga, wskutek czego sam wyalienował się od Stwórcy. Chcąc powrócić do stanu pierwotnej harmonii i szczęścia, musi poddać się procesowi integralnej odnowy. W tym celu powinien zbudować w swojej duszy arkę, aby Bóg na nowo mógł w niej zamieszkać. Arka Noego stanowiła podłoże dla pozostałych ark, które odpowiednio nakreślały obraz Hugonowych odpowiedzi na zadane przez uczniów pytania. Arka Kościoła miała wyjaśnić źródło niepokoju ludzkiego serca, a Arka Mądrości i Arka Matki Łaski miały wskazać środki mające na celu przywrócenie harmonii człowieczemu sercu⁵⁰. Pierwowzorem symbolu arki była biblijna Arka Noego (por. Rdz 6,5-8,18), która niczym dom dała schronienie i ocalenie przed potopem⁵¹. Hugon świadomie posługuje się obrazem Arki Noego, ponieważ doskonale wyraża ona początek Bożego planu ocalenia ludzkości i świata. Tak, jak Arka Noego dała nadzieję i ratunek pogrążonej w grzechu ludzkości, tak litera Pisma Świętego stanowi fundament, na którym, z poziomu historii, człowiek może się wznieść na szczyty alegorii i tropologii⁵². Hugon korzystając z biblijnego obrazu arki, objawił swój nieprzeciętny kunszt myślowy. Czyniąc Arkę Noego prototypem, uczynił ją punktem wyjścia i

⁴⁸ Warto dodać, że harmonogram dnia w wiktoryńskim opactwie miał swój porządek. Oprócz modlitwy wspólnotowej i wykładów, przed nieszporem miała miejsce tzw. „hora locutionis”. W czasie jej trwania, w krużgankach Opactwa gromadzili się wokół mistrza młodzi słuchacze, aby zadawać mu nurtujące ich pytania, por. Stroppa S., «*Quid vides?*», art. cyt., s. 163; P. Sicard podaje szczegółowy opis tych wiktoryńskich, krużgankowych spotkań, które kanonicy regularni, za starożytnym monastycyzmem, określali mianem *collatio*. Treść traktatu *De arca Noe* to nic innego, jak odtworzone na piśmie dyskusje między Hugonem a jego uczniami pochodzące z 1125 lub 1126 roku. Wiktoryn zawarł w tym dziele najważniejsze treści i konkluzje, które były cenne ze względu na ich oryginalność. Chciał, aby jego uczniowie mogli wracać do tematów, które poruszał z nimi w czasie *collationes*, por. Sicard P., *Hugonis de sancto Victore De Archa Noe; Libellus de formatione Arche*, [w:] CC, 176, Turnhout 2001, s. 8.

⁴⁹ Por. Rudolph C., *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, Art and Thought in the Twelfth Century*, New York 2014, s. 62.

⁵⁰ Por. Tamże, s. 65.

⁵¹ Por. Tamże, s. 84.

⁵² Por. Tamże, s. 85.

odniesienia dla pozostałych ark. Słusznie narzucająca się analogia Arki Noego do historii i litery Pisma Świętego staje się dzięki temu uzasadniona i zrozumiała. Warto dodać, że historia nie była dla Hugona sekwencją incydentalnych zdarzeń, lecz wyraźnie ustrukturyzowanym planem zbawienia świata. Owe struktury powtarzały się, a wzorce, z rosnącą intensywnością, następowały po sobie w kolejnych wiekach. Bóg zapoczątkował historię wraz ze stworzeniem świata, a Jego słowa w sensie dosłownym, odnosiły się do realiów historycznych⁵³.

Hugon ze św. Wiktora przez wielu uważany był za myśliciela, który przywrócił wymiarowi historycznemu właściwe miejsce i znaczenie. Dobitnie bowiem uwypuklił narrację historyczną Biblii, umieszczając ją w dziejach historii świata. Jego zapatrzenie się w historię odróżniało go chociażby od uczonych z Laon, którzy, zamiast historii, uznali logikę i rozum za dominujące koncepty tworzące chrześcijańską doktrynę⁵⁴. Brytyjski mediewista R. Southern nazwał Wiktoryna jednym z najbardziej oryginalnych myślicieli historycznych XII wieku, a G. Zinn akcentując jego historyczne myślenie, wskazał, że teksty biblijne należy czytać przede wszystkim, jako ciągłą historię⁵⁵. Hugon był przekonany, że historia zbawienia była ciągiem wydarzeń, a Pismo Święte podstawowym źródłem naszej wiedzy o tych wydarzeniach. Poznawanie minionych zdarzeń za pomocą literalnego klucza nazwał fundamentem świętej doktryny oraz źródłem moralności⁵⁶.

Imponującym było, że gdy w wiekach średnich egzegeci koncentrowali się głównie na alegorycznym lub duchowym sensie Biblii, Hugon stawiał na historyczną hermeneutykę. W konsekwencji zachęcił, aby dostrzegać niebagatelną korelację między historią a egzegezą⁵⁷. Kładąc akcent na egzegezę dosłowną, zainspirował chrześcijańskich egzegetów do konsultacji ze świeckimi historykami w celu wyjaśniania Biblii, wspólnego rozwiązywania sprzeczności chronologicznych oraz wyjaśniania zawiłych fragmentów⁵⁸. Jego dzieło *De scripturis* jest określane sercem Hugonowego kompendium historycznego rozumienia Biblii⁵⁹. Wiktoryn zwrócił uwagę egzegetów na fakty historyczne, które wprzęgnięte w wydarzenia biblijne zawsze stanowią punkt wyjścia i punkt odniesienia dla wszelkich rozważań i interpretacji.

⁵³ Kulminacją całej historii zbawienia są najważniejsze wydarzenia, czyli Wcielenie, Męka oraz Zmartwychwstanie Chrystusa. Więcej szczegółów o roli historii w wiekach średnich, por. Smalley B., *Historians in the Middle Ages*, London 1974, ss. 27-49.

⁵⁴ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration. History and Scripture in the Theology of Hugh of St Victor*, [w:] Sat, 167, J. Goering, G. Silano (eds.), New York 2009, s. 208.

⁵⁵ Por. Van Liere F., *Omnia disce*, art. cyt., s. 192.

⁵⁶ Por. Salzmann A.B., *A Trinitarian Introduction to Hugh of St Victor's Exegesis*, dz. cyt., s. 75.

⁵⁷ Por. Van Liere F., *Omnia disce*, art. cyt., s. 193.

⁵⁸ Por. Tamże, s. 204.

⁵⁹ Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, dz. cyt., s. 70.

Ponadto fakt, że nie każdy fragment Pisma Świętego ma swoje odzwierciedlenie w minionych dziejach absolutnie nie osłabia i nie umniejsza doniosłości wymiaru historycznego. Jego ogromny potencjał zawiera się bowiem w literze.

Hugon opisując potrójne znaczenie tekstów biblijnych, tłumaczył, na czym polega ich pierwsze, historyczne wyjaśnienie. Stał na stanowisku, że jego istotą jest „rozważanie podstawowych słów w relacji do rzeczy, do których się odnoszą”⁶⁰. Kontynuując tę myśl, dodał, że teksty biblijne wyróżniają się od wszystkich pozostałych tym, że w nich „najpierw słowa, które są wypowiedzane odnoszą się do pewnych rzeczy, a następnie te rzeczy podaje się w miejsce słów dla oznaczenia innych rzeczy”⁶¹. Kwestie te podjął św. Tomasz z Akwinu, który chętnie kontynuował hermeneutyczne tradycje wiktorynów. Był zwolennikiem harmonii między literalnym a duchowym sensem biblijnym⁶². Uważał, że lekceważenie litery i zbyt szybkie przechodzenie do spekulacji naraża teksty biblijne na ryzyko błędów. Pokarm duchowy dopiero wtedy zaspokoi głód człowieka, gdy najpierw zostanie zmielony zębami⁶³. Dzięki tej właściwości w Piśmie Świętym można odkrywać jego różne warstwy znaczeniowe.

W uważnym czytelniku dzieł Hugona w sposób naturalny rodzi się pytanie o miejsce historii w obszernym i całościowym podziale filozofii. Dla Hugona, według Salzmann, historia pełni niemal „sakramentalną rolę”, a Zinn dopowiada, że staje się ona „nowym sposobem boskiej obecności”⁶⁴. Skoro dyscyplina ta odgrywała tak istotne znaczenie w egzegezie biblijnej, to dlaczego nie znalazło się dla niej uprzywilejowane miejsce w ramach czterech, rozległych części filozofii? Odpowiedź na to pytanie nie padła bezpośrednio z ust Wiktoryna. Van Liere uważa, że historia odnosząc się do „przeszłych czynów” (*rerum gestarum*), mogła być traktowana jedynie jako gatunek, który wiernie utrwala minione wydarzenia⁶⁵. Hugon, podobnie jak Izydor z Sewilli, traktował historię jako narrację odnoszącą się do rzeczywistości, która realnie już się wydarzyła. Podobnie też uznał historię za część gramatyki⁶⁶. Nawiązanie do historii w obrębie gramatyki, czyli w ramach nauk logicznych i tym samym sztuk *trivium*, podnosi rangę historii, jako ważnej i potrzebnej dyscypliny w ogólnym systemie wiedzy i egzegezy Hugona. Ponadto położenie akcentu na historyczny

⁶⁰ „consideratur prima verborum significatio ad res ipsas de quibus agitur”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 11D, s. 73.

⁶¹ „quod in eo primum per verba quae recitantur, de rebus quibusdam agitur, quae rursum res vice verborum ad significationem aliarum rerum proponuntur”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 12A, s. 73.

⁶² Por. Roszak P., *Tomizm biblijny: metoda i perspektywy*, [w:] BePT, 9/3 (2016), s. 123.

⁶³ Por. Tamże, s. 124.

⁶⁴ Salzmann A.B., *A Trinitarian Introduction to Hugh of St Victor's Exegesis*, dz. cyt., s. 70.

⁶⁵ Por. Van Liere F., *Omnia disce*, art. cyt., s. 194.

⁶⁶ Por. Tamże, s. 195.

wymiar Biblii przez Hugona niejako „zabezpiecza przed zbyt łatwym, stereotypowym przeciwstawianiem rygorom współczesnej egzegezy wybujałości średniowiecznej interpretacji alegorycznej”⁶⁷.

W konkluzji zamykającej nieprzeciętne znaczenie wymiaru historycznego należy wspomnieć o ważnym wniosku, który narzuca się po dokładnej lekturze dzieł Hugona. Mianowicie, nie ulega wątpliwości, że sens historyczny tekstów biblijnych stanowi centrum myśli Wiktoryna. Spośród trzech warstw interpretacyjnych Biblii, historia w jego przekonaniu pełni fundamentalną rolę. Stanowi bowiem nie tylko niezbędne podłoże dla sensów wyższych, ale nade wszystko gwarantuje koherentność i owocność egzegezy biblijnej. W konsekwencji wyznacza drogę, która biorąc początek z litery, prowadzi człowieka do odnowy w prawdzie i w cnocie.

5.2. Sens alegoryczny

Po zreferowaniu roli historii, w niniejszym paragrafie zaprezentujemy Hugonowe rozumienie alegorii i jej funkcję w Biblii. Dyskurs ten dopełni wcześniejszy wywód, wskaże sposób dotarcia do prawdy ukrytej w tekstach biblijnych oraz położy fundament dla tropologicznej interpretacji Pisma Świętego. Próby odkrywania ponadliteralnych warstw w Biblii wynikały, zdaniem M. Olszewskiego, z problemów w zrozumieniu tekstu, czyli z tzw. „doświadczenia hermeneutycznego”. Aporia ta jednak, jego zdaniem, pozytywnie przysłużyła się hermeneutyce biblijnej, gdyż wraz z powstawaniem interpretacji pozaliteralnych zaczęto poddawać refleksji teoretycznej samą istotę i zasady takich interpretacji⁶⁸. Tym samym zwrócono się w stronę filozofii, która podejmując teoretyczne refleksje, ma doprowadzić do ostatecznych przyczyn wszystkiego, czyli do źródła wszelkiej prawdy. W związku z tym w rozdziale niniejszym nastąpi ogólna eksplikacja alegorii oraz przybliżenie jej wewnętrznej struktury, co ostatecznie pozwoli zrozumieć jej znaczenie dla Biblii oraz dla intelektualnej restauracji człowieka.

D. Wouters, badająca związki między alegorią i egzegezą w średniowieczu, postawiła trzy ważne pytania, które warto postawić przed podjęciem refleksji o Hugonowej alegorii. Autorka pyta, czy zintegrowany język alegoryczny jest drogą do prawdy, czy też działaniem

⁶⁷ Buraczewski M., *Egzegeza średniowieczna dla początkujących*, [w:] BePT, 14/3 (2021), ss. 323-324.

⁶⁸ Por. Olszewski M., *Teoria czterech sensów tekstu biblijnego w I kwestii Summy Teologii Tomasza z Akwinu*, [w:] Pr, XII-XIV (1995), s. 39.

zaczepnym? Czy język metaforyczny jest koniecznym wstępem, nieuniknioną przeszkodą czy czymś, co można odfiltrować z dyskursu filozoficznego? Wreszcie, czy troska o formę filozoficzną pociąga za sobą nowe zaangażowanie w formę alegoryczną?⁶⁹. Podobne pytania stawia M. Olszewski, który zastanawia się nad przyczyną zawilości, a niekiedy wręcz niedorzeczności w tekstach biblijnych. Jego zdaniem alegoria w Biblii jest potrzebna z dwóch powodów⁷⁰. Pierwszym jest „ułomność ludzkich umysłów”, która wyraża naturalną ograniczoność poznawczą. Drugi powód stosowania alegorii w świętej mowie wynika z założenia, że najgłębsze prawdy biblijne zostały ukryte pod postacią przeniósni, aby zainteresować czytelnika fragmentami pozornie niedorzecznymi i chronić skarby biblijne przed oczami niepowołanych. Ponadto uważano, że sam trud poświęcony filtrowaniu tekstów natchnionych przyczynia się do rozwoju duchowego człowieka⁷¹. Te i inne pytania prowokują do odpowiedzi, które z kolei uzasadniają nie tylko potrzebę, ale wręcz konieczność stosowania alegorii w tekstach biblijnych.

Po scharakteryzowaniu wymiaru historycznego, który w konceptualnym projekcie Hugona jest nośnikiem wiedzy i stanowi literalną podwalinę gmachu biblijnej egzegezy, skoncentrujemy się na kolejnym etapie owej budowli, którym jest alegoria. Pójdziemy za radą św. Hieronima, który o przejściu od historii do alegorii pisał: „narysowaliśmy cienkie linie historii, teraz weźmy się za alegorię”⁷². Choć historia bardziej podąża za porządkiem czasu, a alegoria za porządkiem poznania⁷³, to w dalszej części zobaczymy, jak kategorie te mają ze sobą wiele wspólnego w egzegezie Hugona.

Historia tekstu biblijnego, jak pisał św. Ambroży, zawsze stanowi punkt wyjścia dla alegorii, ponieważ, zawierając w zarodku figury gramatyczne i retoryczne, w sposób metafizyczny wciela treść w formę⁷⁴. Na początku więc krótko zdefiniujemy alegorię, a następnie pokażemy jej związki z egzegezą. Dalej spojrzymy na alegorię w tekstach Wiktoryna, które w kolejnym kroku zostaną wzbogacone cennymi interpretacjami znawców jego myśli. W ostatniej części tego paragrafu zaprezentujemy Arkę Kościoła (Arkę Wiedzy), która jako obrazowy suplement, domknie nasze dociekania poświęcone alegorii.

Literatura poruszająca problem alegorii jest dość rozległa i zróżnicowana. Wynika to z faktu, że już od starożytności alegoria pełniła ważną rolę w filozoficznym spoglądaniu na słowo

⁶⁹ Wouters D., *A Prophet's Take on Allegory. The Dimensions of Allegorical Form in Hildegard of Bingen's Vision Books*, Universiteit Gent 2019, s. 13.

⁷⁰ Por. Olszewski M., *Teoria czterech sensów tekstu biblijnego*, art. cyt., s. 39.

⁷¹ Por. Tamże, ss. 39-40.

⁷² De Lubac H., *The Four Senses of Scripture*, vol. 2, ME, transl. E.M. Macierowski, Edinburgh 2000, s. 83.

⁷³ Berndt R., *Exegesis in Quest of Progress*, dz. cyt., s. 214.

⁷⁴ Por. Libera P., *Zasadnicze aspekty metody hermeneutycznej*, art. cyt., s. 22.

pisane. G. Reale stwierdził, że alegoria służyła greckiej filozofii, zwłaszcza pod koniec ery pogańskiej w początkach ery chrześcijańskiej. Alegoryczną interpretację uważano już wtedy za prawdziwą metodę filozoficznego wyjaśniania⁷⁵. To ważne spostrzeżenie, ponieważ prawidłowo oddaje istotę alegorii, której nie można redukować wyłącznie do stylistycznej czy estetycznej figury literackiej. Alegoria, poprzez figuratywny język, z jednej strony bowiem chroni prawdę, a z drugiej wskazuje metodę jej odkrycia. Posiada zatem w sobie istotny komponent filozofii.

Filon Aleksandryjski, uważany za „ojca alegorii”, rozwinął hermeneutyczną interpretację alegorii oraz uczynił ją filozoficzną metodą dotarcia do prawdy. Sądził, że literalny przekaz Biblii rodzi często ryzyko błędów i nieporozumień. Nie brakuje w nim bowiem aporii, a nawet absurdów, które przekraczają nasze poznawcze możliwości. Wszelkie niejasności i pozorne błędy w Piśmie Świętym, zdaniem Filona, są znakami celowo pozostawionymi przez Boga dla człowieka, aby miejsca te interpretował nie dosłownie, lecz alegorycznie. Dopiero w ten sposób, odpowiednio przygotowany człowiek, odkryje i zrozumie przekaz prawdy znajdujący się pod brzmieniem dosłownym⁷⁶.

Świadomość ta towarzyszyła również średniowiecznym myślicielom, którzy za pomocą narzędzia alegorii wyjaśniali kluczowe zagadnienia wymykające się przekazowi literalnemu. W swojej pracy odwołuję się głównie do dorobku M. Domaradzkiego, który alegorię uczynił przedmiotem swoich naukowych badań. Chociaż autor ten koncentruje się głównie na starożytności, wiele treści, jakie przedstawia, dobrze koresponduje z ważną dla Hugona egzegezą alegoryczną. Dodam, że w mniejszym zakresie korzystam także z opracowań o alegorii innych autorów.

Domaradzki wyjaśniając, jak rozumieć alegorię, podkreśla, że z punktu widzenia etymologii, termin *alegoria* (ἀλληγορία) stanowi połączenie dwóch wyrazów: *allos* (ἄλλος), czyli „inny” oraz *agoreuein* (ἀγορεύειν), czyli „zabierać głos na agorze, przemawiać publicznie na zgromadzeniu, mówić, ogłaszać”⁷⁷. Innymi słowy, alegoria oznacza mówić coś innego aniżeli to, co mówi się otwarcie. Takie rozumienie alegorii można już odnaleźć na przełomie I i II wieku naszej ery u Heraklita Alegorety, który definiował ją jako „trop głoszący coś jednego, lecz oznaczający coś innego od tego, co mówi”⁷⁸. Ta etymologiczna uwaga rzuca światło na

⁷⁵ Por. Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, t. 5, Lublin 2012, s. 21.

⁷⁶ Por. Sołtysiak M., *Alegoria w tradycji hermeneutycznej. Gadamerowska rehabilitacja alegorii*, [w:] LiE, 2 (2016), s. 80.

⁷⁷ Domaradzki M., *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013, s. 28.

⁷⁸ Tamże.

odkrycie sensu alegorii, która z racji swojej figuratywności i zagadkowości bywa czasem niechętnie, a także niepoprawnie interpretowana. Przybliżenie jej otwiera nowe horyzonty dla wyobraźni i intelektu. Pozwala dotrzeć do znaczeń pierwotnie ukrytych w słowach, a następnie w rzeczach będących metafizycznymi nośnikami prawdy. Alegorię tworzy bowiem system znaków, który koduje w sobie pewną tajemnicę. W celu dotarcia do ukrytej w nich treści, należy rozszyfrować te znaki. Jeśli zaś nastąpi jakakolwiek zmiana znaków, to modyfikacji ulegnie również zakodowana w nich treść⁷⁹. Zabieg ten wynika z faktu, że niekiedy stajemy wobec rzeczy, która nie jawi się nam bezpośrednio, lecz możemy ją poznać dopiero za pośrednictwem alegorii. Ten hermeneutyczny problem staje się rozwiązywalny dopiero wówczas, gdy odkodujemy zaszyfrowane treści i w konsekwencji dotrzemy do ukrytej w nich prawdy⁸⁰.

Domaradzki, nawiązując do związków między literalną i alegoryczną egzegezą Orygenesesa, konstatuje, że „egzegeza alegoryczna jest próbą misternego wymanewrowania między Scyllą fundamentalistycznie literalnej interpretacji Pisma i Charybdą całkowitej jego negacji”⁸¹. To interesujące stwierdzenie pokazuje, że idealna fuzja między literą i alegorią prawdopodobnie nie istnieje albo jest trudna do udowodnienia. Niemniej alegoryczna soczewka, niczym złoty środek, bazując na znaczeniu literalnym, nie tylko wyławia z niego najważniejsze treści, ale również, choć nie zawsze *expressis verbis*, broni go przed licznymi próbami egzegetycznej anihilacji.

Literatura poświęcona egzegezie alegorycznej, której zasadniczym celem jest interpretacja zorientowana na poszukiwanie ukrytego znaczenia przenośnego, koncentrującego się niekiedy wyłącznie na sensie tropologicznym, nierzadko unieważnia sens literalny⁸². Tymczasem, jak pisze van Liere, „treści historyczne są łupiną, a w jej wnętrzu znajduje się ziarno [prawda], które karmi chrześcijan”⁸³. Hugon pozostaje w tych kwestiach ostrożny i konsekwentny. Nie lekceważy żadnego z sensów biblijnych, ale w każdym z nich widzi wartość. Co więcej, jest przekonany, że pełne i owocne zrozumienie świętej mowy, która dla człowieka bywa trudna, ma dokonywać się stopniowo, na wzór wspomnianych sensów, jakby schodów. Każdy z nich wnosi inną wartość, ale wszystkie razem tworzą egzegetyczny oręż, który usprawnia integralną odnowę ludzkiej kondycji, zwłaszcza w wymiarze intelektualnym i moralnym. W związku z tym rola alegorii, jako ogniwa pośredniego między historią i

⁷⁹ Por. Liszka P., *Anagogia personalistyczna jako metoda teologiczna ujmująca integralnie jedność i wielość*, [w:] WPT, 15/1 (2007), s. 114.

⁸⁰ Por. Sołtysiak M., *Alegoria w tradycji hermeneutycznej*, art. cyt., s. 78.

⁸¹ Domaradzki M., *Miedzy alegorią i typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesesa*, [w:] PR, 239/1 (2011), s. 19.

⁸² Tamże.

⁸³ Van Liere F., *A Introduction to the Medieval Bible*, New York 2014, s. 120.

tropologią, nabiera wyjątkowego znaczenia.

Zdaniem M. Domaradzkiego alegoria sytuuje się na pograniczu dwóch odmiennych tradycji. Pierwsza z nich jest określana mianem retorycznej, ponieważ alegoria jest w niej traktowana jako problem stylistyczny oraz środek literackiej ekspresji⁸⁴. Druga otrzymała miano hermeneutycznej, gdyż alegoria (Domaradzki nazywa ją alegorezą) jest w niej rozważana jako narzędzie interpretacji. Ponadto alegoria ta wyraża technikę wydobywania na światło dzienne ukrytego w niej sensu. Co ważne, alegoria na gruncie hermeneutycznym stanowi nie tylko problem stylistyczny, ale nade wszystko poznawczy⁸⁵. To właśnie ten hermeneutyczny wymiar alegorii wyłania się po lekturze tekstów Hugona.

Warto dodać, że w wiekach średnich obok hermeneutycznego znaczenia alegorii zaczęto ponownie doceniać jej aspekt retoryczny. Alegoria zaczęła pełnić podwójną funkcję. Po pierwsze, pełniła rolę filozoficzno-teologiczną, bo wyjaśniała językiem przenośnym zawile prawdy z dziedziny filozofii i teologii, które dla przeciętnego człowieka były poznawczo nieosiągalne i nieuchwytne. Po drugie, w roli estetycznej, miała za zadanie nie tyle doprowadzić do ukrytej prawdy, ile uczynić ją atrakcyjną i godną poszukiwań przez jak największą rzeszę ludzi⁸⁶. Te ważne aspekty alegorii wyakcentował Hugon ze św. Wiktora. Posługując się alegoryczną interpretacją Biblii, miał na celu doprowadzić czytelnika do prawdy, która nie zawsze jawi się wyraźnie, ale często, jak liść, bezszelestnie skrywa się w gąszczu liter i słów. Pragnął również wzbudzić szerokie zainteresowanie prawdą, która ze swej natury, nawet jeśli człowiek nie będzie tego świadomy, będzie zbliżać i upodabniać go do Stwórcy. Alegoria, w programie Hugona, wyraża drugi sposób wyjaśniania Pisma Świętego. W zdaniu otwierającym prolog *De sacramentis* zaznaczył, że dzieło to jest pomocą dla wszystkich, którzy mają być wprowadzeni w drugi etap rozumienia, czyli w alegorię⁸⁷. Zdaniem R. Barona Hugon pragnął, aby dzieło to stanowiło pomocny wstęp do poznawania świętej mowy⁸⁸. Z kolei w egzegetycznym dziele *De scripturis* Wiktoryn wskazuje, kiedy mamy do czynienia z warstwą alegoryczną. W zwięzłych słowach poucza, że „alegoria występuje wtedy, gdy przez to, co podaje się jako oznaczane przez literę, oznacza się coś innego, co dokonało się w przeszłości, albo [dokonuje się] w teraźniejszości, albo [dokona się] w przyszłości”⁸⁹. To alegoryczne

⁸⁴ Por. Domaradzki M., *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji*, dz. cyt., s. 20.

⁸⁵ Por. Tamże.

⁸⁶ Sołtysiak M., *Alegoria w tradycji hermeneutycznej*, art. cyt., ss. 81-82.

⁸⁷ „hoc nunc ad secundam eruditionem (quae in allegoria est) introducendis praeparavi”, Deferrari R.J., *Hugh of Saint Victor On the Sacraments of the Christian Faith, Prologue*, Massachusetts 1951, s. 2.

⁸⁸ Por. De Lubac H., *The Four Senses of Scripture*, vol. 1, ME, transl. M. Sebanc, Edinburgh 1988, s. 17.

⁸⁹ „Est autem allegoria, cum per id quod ex littera significatum proponitur, aliud aliquid sive in praeterito sive in praesenti sive in futuro factum significatur”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 12B, s. 73.

spojrzenie, jak często bywa w tekstach Hugona, ma troisty charakter. W ten sposób stanowi jakby „wiktoryński klucz” do ponadczasowego rozumienia prawdy kryjącej się pod warstwą słów. Z wypowiedzi Hugona należy wyciągnąć przynajmniej dwa istotne wnioski. Pierwszy z nich artykułuje zasadniczą rolę znaczenia literalnego, które zawsze jest wyjściowym i nieodzownym punktem oparcia dla alegorii. Drugi prowadzi do konkluzji, że między historią a alegorią istnieje jakaś niewidzialna, łącząca nić, która umożliwia dotarcie do prawdy ukrytej pod literalną szatą tekstów biblijnych. Alegoria, wprowadzając na drugi stopień analizy tekstu, niejako wznosi intelekt ludzki na wyższy, metafizyczny poziom, który pozwala zdobyć już nie tylko wiedzę, jak w przypadku wymiaru historycznego, ale prowadzi do poznania prawdy. Dodajmy w tym miejscu, że gdy Wiktoryn mówi o prawdzie słów i czynów zapisanych na kartach Biblii, nie ma na myśli prawdy historycznej rozumianej w wąskim znaczeniu. Jego zdaniem rozumieć słowa i czyny jako „prawdziwe” oznacza rozumieć sens, w jakim określają one boską Prawdę⁹⁰. W celu dotarcia do tej Prawdy historia i alegoria wzajemnie się potrzebują i uzupełniają, tworząc jakby egzegetyczny tandem.

Za Izydorem z Sewilli Hugon definiuje alegorię „jako mowę innego, ponieważ co innego mówi, a co innego to oznacza”⁹¹. Wskazuje w ten sposób na dwie, ściśle związane ze sobą warstwy tego samego tekstu, gdzie każda z nich posiada odrębny i odmienny charakter znaczeniowy. Wynika z tego, że alegoria wymaga odpowiedniego przygotowania, aby w literalnym znaczeniu tekstu zdołać zobaczyć jego drugą, niewidzialną i celowo ukrytą „słodycz prawdy”.

Wiktoryn w swoim dalszym wywodzie przybliża dychotomiczną strukturę alegorii. Wyróżnia w niej alegorię prostą oraz anagogię⁹². Jeśli idzie o anagogię, rzeczą wartą podkreślenia jest, że Hugon dokonał w jej ramach ważnego uporządkowania. Do tej pory bowiem anagogia była postrzegana różnorodnie. Niekiedy traktowano ją autonomicznie, jako czwarty sens⁹³ Pisma Świętego. Innym razem była umieszczana w ramach tropologii; kiedy

⁹⁰ Por. Van Zwieten J.W.M., *The preparation to allegory: Hugh of St. Victor's De sacramentis and his notes on the Octateuch*, [w:] NAvK, 68 (1988), s. 20.

⁹¹ „quasi alieniloquium, quia aliud dicitur et aliud significatur”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 12B, s. 73.

⁹² „simplicem allegoriam et anagogiam”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, tamże, s. 73. Wskazany podział alegorii pojawia się również w prologu Hugonowego dzieła *Sententiae de divinitate*, którego edycję krytyczną można odnaleźć w dziele *Trinity and Creation. A Selection of Works of Hugh, Richard and Adam of St. Victor* (B.T. Coolman, D.M. Coulter, eds.), Turnhout 2010, s. 118.

⁹³ Dodajmy, że ważną rolę w rozpowszechnieniu czterech sensów biblijnych, tj. literalnego, alegorycznego, anagogicznego (eschatologicznego) i tropologicznego odegrał żyjący na przełomie IV i V wieku Jan Kasjan, por. Sołtysiak M., *Alegoria w tradycji hermeneutycznej*, art. cyt., s. 81; W średniowieczu wyróżniano wiele sensów biblijnych. Żyjący w IX wieku Angelomus z Luxeuil wyróżnił aż siedem sensów biblijnych: historyczny, alegoryczny, mieszany, trynitarny, paraboliczny, adwentystyczny i moralny. Z kolei dwunastowieczny myśliciel

indziej była zupełnie pomijana. W nauczaniu Hugona anagogia przynależy do alegorii, a jest rozumiana jako „prowadzenie w górę i ma miejsce wówczas, gdy przez rzeczywistość widzialną rzuca się światło na to, co niewidzialne”⁹⁴. Już sama etymologia greckiego terminu *anágo*, które tłumaczy się, jako „wyprowadzać, prowadzić z dołu do góry”⁹⁵, naświetla istotę rozumienia sensu anagogicznego. Prowadzenie bądź spoglądanie ku górze intuicyjnie kojarzy się z Bogiem i jakby wyraża wolę wznoszenia się z doczesności ku wieczności, z tego, co widzialne, ku temu, to niewidzialne. Taka jest właśnie istota anagogii w zamyśle Hugona, aby wyrwać człowieka zakorzenionego w sprawy tego świata oraz skierować jego wolę i intelekt na Stwórcę, który powinien być celem wszystkich jego decyzji i działań.

Anagogia⁹⁶, na gruncie biblijnej egzegezy, stanowi rodzaj jej duchowego rozumienia. Wskazuje człowiekowi cel ostateczny oraz wyjaśnia sposób dotarcia do niego. O ile alegoria prowadzi do prawdy i wiary, tak anagogia ze swej natury wskazuje na najważniejszy cel ludzkich dążeń, czyli Stwórcę⁹⁷. Stanowiąc interpretację finalną tekstów natchnionych, jest zarazem znakiem tego, „do czego zmierza w ostatecznym rozrachunku mikro i makrokosmos”⁹⁸.

Z kolei alegoria prosta (*alegoria simplex*), według Wiktoryna, występuje wówczas, gdy przez rzeczy widzialne oznacza się inne widzialne rzeczy⁹⁹. O ile anagogia koncentruje się na sprawach eschatologicznych, tak alegoria prosta odnosi się raczej do odczytania ukrytych treści, których nośnikiem są zmysłowe rzeczy i wydarzenia. W Piśmie Świętym bowiem nie tylko słowa, ale również rzeczy posiadają swoje znaczenie. Dzięki tej właściwości Biblia przewyższa pozostałe pisma pod względem głębi i subtelności zarówno w swoim przedmiocie, jak i w sposobie traktowania¹⁰⁰. Ta ważna kwestia, mimo że pojawiła się już w poprzednim rozdziale dysertacji, w tym miejscu domaga się pewnego doprecyzowania.

Hugon celowo uwypuklił znaczenie rzeczy¹⁰¹, które uznał za donioślejsze od znaczenia

Joachim z Fiore wskazywał pięć sensów Pisma Świętego: historyczny, moralny, metafizyczny, kontemplacyjny, mistyczny, por. Van Liere F., *A Introduction*, dz. cyt., s. 121.

⁹⁴ „Anagogia, id est sursum ductio, cum per visibile invisibile factum declaratur”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 12B, s. 73.

⁹⁵ WSGPNT, R. Popowski (red.), Warszawa 1997, s. 33.

⁹⁶ Hugon podejmuje problematykę anagogii także przy okazji *Komentarza do Hierarchii Niebiańskiej* (*Expositio in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagite*) Areopagity, gdzie symbolom przypisuje funkcję anagogiczną, bo wznoszą ludzki umysł do kontemplacji rzeczywistości niebiańskich, por. Németh C., *The Victorines and the Areopagite*, [w:] *L'école de saint Victor de Paris*, BV XXII, Brepols, Turnhout 2010, ss. 352-353.

⁹⁷ Por. Liszka P., *Anagogia personalistyczna*, art. cyt., s. 114.

⁹⁸ Libera P., *Zasadnicze aspekty metody hermeneutycznej*, art. cyt., s. 26.

⁹⁹ Por. Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, s. 73.

¹⁰⁰ Por. Deferrari R.J., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 5.

¹⁰¹ Odsyłam w tym miejscu do rozdziału czwartego dysertacji, gdzie w kontekście opisu fizyki oraz wpływu dyscyplin naukowych na egzegezę biblijną, rozwinąłem problematykę rzeczy. W tym rozdziale zawarłem wyłącznie informacje, które nie pojawiły się wcześniej.

słów. Powód swojego stwierdzenia zawarł w kilku ważnych różnicach między słowami a rzeczami. Pierwszą dystynkcję między nimi widział w samej ich genezie. Zauważył, że rzeczy pochodzą z natury, natomiast słowa są rezultatem powszechnie przyjętego zwyczaju. Dalej, słowa w postaci głosu (oraz słowa pisanego) uznał za werbalny wytwór człowieka, który najczęściej służy ludzkiej komunikacji. Rzeczy z kolei, w swojej naturze mają zapisaną treść, którą nadał im Bóg. Z tej racji Hugon nazywa rzeczy głosem Boga przemawiającego do ludzi¹⁰². Następnie zauważył, że słowa wypowiedziane przez człowieka giną, zaś rzeczy, z natury nasiąknięte wewnętrzną treścią nadaną przez Stwórcę, trwają. Wreszcie, Wiktoryn określa słowo jedynie efemerycznym zapisem zmysłowych wrażeń, natomiast rzecz nazywa odbiciem boskiego umysłu¹⁰³. W *De scripturis* dodał ponadto, że „znaczenie rzeczy jest dużo bardziej wielorakie niż znaczenie słów”¹⁰⁴. Rzeczy bowiem przewyższają słowa w wielości znaczeń. Hugon zauważa, że „rzecz pod względem oznaczania innych rzeczy może mieć tyle znaczeń, ile widzialnych lub niewidzialnych właściwości dzieli z innymi rzeczami”¹⁰⁵.

Hugon widzi w rzeczach to, co inni minimalizują lub zupełnie odrzucają. Jest przekonany, że dzięki porządkowi zaprowadzonemu w interpretacji Pisma Świętego dotarcie do prawdy staje się możliwe. Z tej przyczyny wskazuje jakby ogniwa alegorii, które wyznaczają sekwencję kroków skutecznie prowadzących do zapisanej w tekstach biblijnych prawdy. Dotarcie do niej dokonuje się dzięki wspomnianym ogniwom, do których kolejno zalicza głos, pojęcie, rzecz oraz rozum¹⁰⁶. Zaproponowany ciąg nie tylko prowadzi do prawdy, ale również podkreśla, że jest ona przedmiotem poznania intelektualnego. Wiktoryn nauczał, że pilny badacz tekstów biblijnych nigdy nie powinien lekceważyć znaczeń rzeczy, bo dzięki nim, za „pomocą percepcji duchowej, wyjaśnienie ich staje się pełniejsze”¹⁰⁷. Z tego przekonania Hugona wynika, że alegoria wyrażana przez rzeczy pozwala dotrzeć do sedna świętej mowy, której bogactwo jest tak ogromne, że nie sposób zamknąć ją jedynie w płytkiej, słownej szacie. Dlatego Wiktoryn usilnie zachęca i poucza, aby na teksty Pisma Świętego nigdy nie patrzeć jednowymiarowo, ale z racji ich wyjątkowości dostrzegać złożone w nich pokłady wiedzy, prawdy i moralności. Proces ten, w zamyśle Hugona, doskonale obrazują poszczególne sensy

¹⁰² Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 195.

¹⁰³ Por. Tamże.

¹⁰⁴ „Est etiam longe multiplicior significatio rerum quam vocum”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 20D, s. 86.

¹⁰⁵ „res autem quaelibet tam multiplex potest esse in significatione aliarum rerum, quot in se proprietates visibiles aut invisibiles habet communes aliis rebus”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 21A, s. 86.

¹⁰⁶ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 195.

¹⁰⁷ „ita per significationem rerum earumdem intelligentia, quae spirituali notificatione percipiuntur, et manifestatio perficitur”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 20D, s. 86.

biblijne, które są niczym egzegetyczna drabina, po której upadły człowiek wznosi się na wyżyny intelektualnej, duchowej i moralnej odnowy.

Hugon wyjaśniając alegorię¹⁰⁸, posłużył się znanym fragmentem biblijnym dotyczącym Hioba. Podkreśla, że celem tego zabiegu było uświadomienie czytelnikom Biblii, że poprzez rzeczy wyrażone słowami oznacza się inne rzeczy, a przez jedno zdarzenie – inne¹⁰⁹. Zgodnie z tym przekonaniem stawia za przykład Hioba, którego imię oznacza „cierpiący”. Postać cierpiącego Hioba (por. Hi 1-2), który mimo bogobojności i ufności Bogu doświadczył w życiu ogromnego nieszczęścia, Wiktoryn uczynił figurą Chrystusa. On bowiem, tak jak starotestamentalny Hiob, będąc „współrówny Ojcu w bogactwie chwały, zstąpił w naszą nędzę, a uniżywszy się, zasiadł na gnojowisku tego świata, dzieląc z nami wszystkie nasze braki, z wyjątkiem grzechu”¹¹⁰. Historyczna postać Hioba, podobnie jak wiele innych w Starym Testamencie, stanowią alegoryczne figury nowotestamentalnych postaci, a także są zapowiedzią przyszłych wydarzeń w historii zbawienia. Średniowieczni myśliciele używali często określenia „cienie” dla wydarzeń i postaci starotestamentalnych, które stanowiły prefigurację wydarzeń i postaci w Nowym Testamencie¹¹¹.

Hugon, który cenił sobie porządek i metodę, akcentuje alegorię i widzi ją w szerszej perspektywie. Jest dla niego istotnym zwornikiem, który doskonale sprzęga historię z tropologią. Deprecjonowanie lub pobieżne traktowanie wymiaru alegorycznego uniemożliwia wzniesienie spójnego gmachu egzegezy, ponieważ bez „ścian alegorii” osadzenie tropologii, będącej moralnym zwieńczeniem całej budowli, nie będzie miało punktu oparcia.

Przykładem Hugonowej alegorii jest również jego etyczny wywód na temat dobra i zła. Wiktoryn, tradycyjnie posługując się triadami, wskazuje na istnienie jawnego zła, pozornego dobra oraz prawdziwego dobra¹¹². Jawne zło przypisuje okresowi prawa naturalnego, pozorne dobro okresowi prawa pisanego, zaś prawdziwe dobro okresowi prawa łaski. Wreszcie,

¹⁰⁸ Widać tu prawdopodobnie wpływ alegorii Orygenesesa, który uważał, że osoby i wydarzenia ze Starego Testamentu są typami (figurami, zapowiedziami) osób i wydarzeń Nowego Testamentu, por. Sołtysiak M., *Alegoria w tradycji hermeneutycznej*, art. cyt., s. 81. Warto dodać, że alegoria w ujęciu Orygenesesa miała odcień zdecydowanie apologetyczny. Pokazał to na przykładzie historii Abrahama. Dzięki alegorii możliwe było połączenie ze sobą zupełnie odmiennych religii i kultur, tj. filozofii greckiej i Objawienia (s. 264). To jedynie podkreśla ogromny potencjał, jaki drzemie w interpretacji alegorycznej. Po więcej informacji odsyłam do artykułu podejmującego problematykę alegorii, por. T. Bednarek, *Alegoryczna interpretacja historii Abrahama. Analiza III, IV i V homilii o Księdze Rodzaju Orygenesesa*, [w:] BePT, 13/3 (2020), ss. 263-276.

¹⁰⁹ „per res a vocibus significatas, alias res significari consideremus et per factum aliud factum”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 12B, s. 74.

¹¹⁰ „qui prius in divitiis gloriae Patris eidem coequalis, condescendit nostrae miseriae, et sedit humiliatus in sterquilino huius mundi, omnibus nostris defectibus, praeter peccatum, communicans”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 12C, s. 74.

¹¹¹ Por. Van Liere F., *A Introduction*, dz. cyt., s. 119.

¹¹² Por. Harkins F. T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 250.

powyższym trzem rodzajom prawa przyporządkowuje odpowiadające im grupy ludzi, tj. pogan, żydów i chrześcijan. Hugon nie ma tu jednak na myśli wyznawców konkretnych religii, ale ogólnie ludzi, którzy żyją w zgodzie z rozumem, ale ponadto każda z tych grup w swoim postępowaniu kieruje się innymi pobudkami. Poganie żyją według pożądlivosti, żydzi zgodnie z zewnętrznymi nakazami prawa, natomiast chrześcijanie zgodnie z natchnieniami Ducha Bożego¹¹³. Wiktoryn dał w ten sposób przykład wielowymiarowej alegorii. Chcąc pokazać różnice między dobrem i złem, posłużył się czytelnymi kategoriami, które stały się zrozumiałe dla odbiorców jego nauczania. Tym samym zaprezentował mechanizm działania alegorii, w którym jedne rzeczy mogą oznaczać i rzeczywiście oznaczają inne.

Istotne treści na temat alegorii, które warto przybliżyć, Hugon zawarł w księdze VI *Didascaliconu*. Już na samym początku podkreśla, że odczyt alegoryczny wymaga rzetelnego i uporządkowanego podejścia. W celu zrozumienia sensu alegorycznego Wiktoryn zaleca odpowiednie przygotowanie umysłu, który będzie zdolny do przenikliwości w śledzeniu oraz rozważu w osądzie¹¹⁴. Ponadto zgłębianie alegorii jest dla niego rygorystycznym ćwiczeniem, wymagającym trzeźwej oceny odpowiednio dostosowanej do subtelności tekstu¹¹⁵. Nie ukrywa, że zgłębianie alegorii wymaga dojrzałych zdolności, ponieważ przypomina ona „twardy pokarm, nie do przełknięcia bez dodatkowego przeżucia”¹¹⁶. Wskazuje w ten sposób na pewien intelektualno-krytyczny proces, który umożliwia dotarcie do prawdy zawartej w historii i literze. Z przytoczonego porównania możemy wyciągnąć przynajmniej dwa wnioski. Pierwszy można określić czasowym, ponieważ rozszyfrowanie alegorii wymaga spokojnego, wolnego od pośpiechu podejścia. Zbyt szybka i pobieżna refleksja nad alegorią nie pozwoli na poprawne jej odczytanie. Drugi wniosek można nazwać dynamicznym, gdyż wiąże się z intelektualnym wysiłkiem człowieka. Przebicie się przez niełatwą i niekiedy enigmatyczną warstwę alegorii nierzadko wymaga gimnastyki umysłowej. Wnioski te to zarazem dwa ważne przymioty, o których warto pamiętać, bowiem zdaniem Hugona, człowiek bywa często zbyt lekkomyślny w wyciąganiu wniosków¹¹⁷. Z kolei takie krótkowzroczne podejście powoduje, że dotarcie do prawdy ukrytej w sensie alegorycznym staje się niemożliwe, ograniczone lub zniekształcone.

W kolejnym kroku, w celu klarownego przedstawienia alegorii, Wiktoryn rozwija zasygnalizowaną wcześniej metaforę budowli. Wspomina o murarzu, który precyzyjnie tworzy

¹¹³ Por. Tamże, s. 250.

¹¹⁴ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 221.

¹¹⁵ Por. Levy I.C., *Introducing Medieval Biblical Interpretation*, dz. cyt., s. 143.

¹¹⁶ „Solidus est cibus iste et, nisi masticetur, transglutiri non potest”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 220-221.

¹¹⁷ Por. Tamże, s. 221.

warstwę alegorii na położonym już fundamencie (historii). Czyni to za pomocą wygładzonych kamieni, które idealnie do siebie przylegają. Jeśli natrafia na nierówne i niepasujące kamienie, wówczas umiejętnie je wygładza, aby pasowały do pozostałych. Gdy napotka kamienie zupełnie zdeformowane lub wybrakowane wówczas nie wykorzystuje ich w swojej budowie¹¹⁸. Hugon w ten sposób dowodzi, że nie można na siłę wtłaczać do alegorii „kamieni” egzegetycznych, które do niej nie pasują¹¹⁹. Metafora ta po raz kolejny odzwierciedla charakterystyczny styl myślenia Hugona, który jest wewnętrznie koherentny i uporządkowany. Nie ma w nim miejsca na to, co błahe i nieistotne. Wiktoryn w ten sposób uzasadnia, że właściwe odczytanie alegorii jest zależne od spójności i dokładności pierwszego poziomu, czyli historii. Ponadto uważa, że dopiero poprawnie skonstruowana alegoria kładzie podwaliny dla wzniesienia poziomu tropologicznego.

Hugon w dalszym wywodzie prezentuje związki między alegorią i historią w Piśmie Świętym. Najwyraźniej dostrzega, podobnie jak de Lubac, relację między historią, która może zaspokoić niewielki apetyt dzieci, a alegorią, która nie tylko pobudza apetyt dojrzałego umysłu, ale także go zaspokaja¹²⁰. Hugon najpierw zauważa, że wymiar dosłowny tekstów biblijnych dopuszcza istnienie różnych sprzeczności, nedorzecznosci czy nawet nieprawdopodobieństwa. Z kolei sens alegoryczny może zawierać w sobie wiele rzeczy różnorodnych, ale muszą być one wolne od jakichkolwiek sprzeczności¹²¹. Ten brak sprzeczności wyraża ogromną wrażliwość estetyczną Hugona na alegoryczny wymiar rzeczy, ponieważ każda z nich posiada coś z boskiego ideału¹²². Alegoria, według Hugona, jest kategorią egzegetyczną, która pozwala dostrzec tajemnice chrześcijańskiej wiary w znakach (literach) tworzących narrację tekstu biblijnego. Dlatego historia pełni funkcję nie tylko fundamentu alegorycznej interpretacji, ale również jej naczelną regułę¹²³. Dzięki powyższym cechom sensory te wzajemnie się uzupełniają. Historia podtrzymuje budowlę i znajduje się pod nią, zaś alegoria nie tylko podtrzymuje budowlę, ale znajduje się zarówno pod nią, jak i w niej¹²⁴. Wiktoryn określa alegorię drugim fundamentem, choć naturalnie domaga się ona najpierw fundamentu historii. Wznoszenie budowli (alegorii) przypomina u Hugona formowanie kolejnych rzędów kamieni, gdzie każdy z nich osadzony jest na poprzednim. To historyczno-alegoryczne zazębienie sprawia, że ostatni sens świętej mowy, czyli tropologiczny, zasadza się na podwójnym fundamencie, który dzięki

¹¹⁸ Por. Tamże, s. 223.

¹¹⁹ Por. Salzmänn A.B., *A Trinitarian Introduction to Hugh of St Victor's Exegesis*, dz. cyt., s. 80.

¹²⁰ De Lubac H., *The Four Senses of Scripture*, vol. 2, dz. cyt., s. 85.

¹²¹ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli co i jak czytać, dz. cyt., s. 223.

¹²² Por. Bajor W., „Zbawcze piękno” w teorii estetycznej Wiktorynów, [w:] RK, 3 (2012), s. 67.

¹²³ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 204.

¹²⁴ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli co i jak czytać, dz. cyt., s. 223.

temu jest nie tylko bardziej zdywersyfikowany, ale przede wszystkim trwalszy.

Relacja między alegorią a historią jest tak bliska, że wymaga w tym miejscu uszczegółowienia. Hugon nie był w tej kwestii odosobniony. Nie tylko bowiem Augustyn, ale także Hieronim, Ambroży, Grzegorz Wielki, Izydor z Sewilli i wielu innych myślicieli uważało, że warunkiem poprawnego odczytania Biblii jest umiejętne przejście od historii do alegorii¹²⁵. Jednak Wiktoryn kładł zdecydowanie większy nacisk na potrzebę zrównania historii z alegorią niż Augustyn. Tajemnice wiary (alegorię) określił bowiem drugim fundamentem, który wzniesiony jest na pierwszym (historii)¹²⁶. Zachowanie tego porządku jest ważne, ponieważ niestabilny fundament historii lub jego brak nie pozwoli odkryć bogactwa alegorii, co w konsekwencji uniemożliwi moralne przefiltrowanie tekstów biblijnych. Metafora poszczególnych warstw budowli wyraża tajemnice wiary tj. sakramenty¹²⁷, jakie zawarte są *implicite* w Piśmie Świętym. Zdaniem Poirel'a, mistrz wiktoryński używa terminu „sakramenty” dla określenia rzeczywistości, osoby lub wydarzenia zawartych w Piśmie Świętym, które stają się przedmiotem duchowej interpretacji¹²⁸. Hugon charakteryzuje je, jako osiem pięter alegorii, które w odpowiednim porządku tworzą, opartą na zasadzie implikacji, sekwencję najważniejszych tajemnic Stwórcy. Należy się z nimi zapoznać przed rozpoczęciem właściwej lektury Biblii. Wiktoryn zalicza do nich następujące tajemnice: Tróję, stworzenia widzialne i niewidzialne, grzech i jego skutki, prawo naturalne, prawo pisane, Wcielenie, Nowy Testament oraz Zmartwychwstanie¹²⁹. Zdaniem Harkinsa są to podstawowe elementy „rusztowania” wiary, które mają prowadzić czytelnika Pisma Świętego (ku Stwórcy) i pomagać mu w uporządkowaniu wszystkiego, co zawiera się w świętej mowie¹³⁰. To osiem najważniejszych tajemnic, które w zamyśle Hugona objawiają całą *divinitas*¹³¹. Każde z tych ośmiu pięter tworzących gmach alegorii ma swoje podstawy w historii. Fundamentalna rola historii dla alegorii jest cechą wiktoryńskiej szkoły. To dzięki historii konstrukcja alegoryczna może stopniowo wznosić się, dzięki racjonalnemu opracowaniu dosłownego sensu Pisma Świętego¹³². Ponadto poszczególne piętra alegorii kreślą szkielet duchowej budowli, i które niczym różne drogi prowadzą człowieka do odnowy moralnej, a finalnie wskazują mu kierunek

¹²⁵ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 197.

¹²⁶ Grzegorz Wielki akcentował głównie historię, a Augustyn skupiał się na regule wiary, która kierowała lekturą duchową. Hugon z kolei był przedstawiany jako ten, który scala oba te fundamenty, por. Tamże, s. 203.

¹²⁷ O roli sakramentów w Hugonowym dziele odnowy człowieka pisałem w drugim paragrafie trzeciego rozdziału niniejszej pracy.

¹²⁸ Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 221.

¹²⁹ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli co i jak czytać, dz. cyt., ss. 223, 225.

¹³⁰ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 200.

¹³¹ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli co i jak czytać, dz. cyt., s. 225.

¹³² Por. Sicard P., *Hugues de Saint-Victor et son école*, Brepols, Turnhout 1991, s. 22.

powrotu do Stwórcy. Podstawowa struktura dzieła *De sacramentis* jest zgodna z ośmioma uporządkowanymi piętrami (rzędami) kamieni, które Wiktoryn zawarł w *Didascaliconie*¹³³. Warto w tym miejscu dodać, że liczba osiem w odniesieniu do boskich tajemnic nie była przypadkowa. Hugon w dziele *De scripturis* każdej liczbie przypisał odrębne, mistyczne znaczenie. O interesującej nas liczbie osiem wyraził się następująco: „ósemka po siódemce oznacza wieczność po zmienności”¹³⁴. To kolejny dowód na to, że Hugonowy projekt moralnej odnowy człowieka nie był serią przypadkowych i luźnych pomysłów, ale dokładnie przemyślaną i wzorcowo opracowaną wizją przywrócenia w człowieku zatartego obrazu i podobieństwa Stwórcy.

W kolejnych zdaniach *Didascaliconu* wiktoryński myśliciel akcentuje rolę prawdy w efektywnym uprawianiu egzegezy biblijnej. Słusznie zauważa, że jeśli ktoś nie doszedł do poznania prawdy w konsekwencji będzie popełniał błędy¹³⁵. Mówiąc inaczej, brak umiejętnego odkrywania sensu alegorycznego Biblii, który jest nośnikiem prawdy, będzie skutkował nie tylko ograniczonym polem interpretacji świętej mowy, ale spowoduje moralną i intelektualną dysharmonię w ludzkim umyśle. Dopiero dotarcie do prawdy, dzięki odszyfrowaniu alegorii, umożliwi nadanie tekstom biblijnym ich właściwego, moralnego znaczenia. Dodatkowo poznanie prawdy wyposaża ludzki intelekt w zdolność racjonalnego odróżniania pomiędzy tym, co jest zgodne z wiarą, a tym, co jest z nią sprzeczne¹³⁶.

W konkluzji dotyczącej alegorii Hugon przestrzega, aby w odczytywaniu tekstów biblijnych nie opierać się wyłącznie na własnych przypuszczeniach¹³⁷. Pierwszym, niezbędnym warunkiem dla odkrycia przesłania biblijnego jest zdobycie wiedzy. Dokonuje się to dzięki uważnemu, historyczno-literalnemu spojrzeniu na tekst. Drugim warunkiem jest rzetelne wypracowanie w sobie podwalin niezachwianej prawdy, która będzie duchowym fundamentem dla całej budowli¹³⁸. Ma to się dokonać poprzez alegoryczne odczytanie tekstów biblijnych. Hugon zaleca, aby czerpać z mądrości i doświadczenia uczonych, którzy w swoim życiu poznali i przemierzyli drogę prowadzącą do wiedzy i prawdy¹³⁹. Jednak nawet pragnienie zdobywania wiedzy i prawdy, choć z natury szlachetne, może się okazać niewystarczające, jeśli zabraknie człowiekowi pokory. Hugon przestrzega nas przed mętnym założeniem, że tylko

¹³³ Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 206.

¹³⁴ „Octonarius ultra septenarium, aeternitatem post mutabilitatem”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 22C, s. 88.

¹³⁵ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 227.

¹³⁶ Por. Tamże.

¹³⁷ Por. Tamże.

¹³⁸ Por. Tamże.

¹³⁹ Por. Tamże.

dzięki czytaniu tekstów biblijnych wejdziemy na drogę prawdy¹⁴⁰. Dopiero lektura Biblii, wzbogacona o mądrość pochodzącą z innych nauk, zwłaszcza sztuk wyzwolonych, pozwoli dotrzeć do prawdy często zakodowanej w języku alegorycznym. To wszystko składa się na piękno Pisma Świętego, które można, za Hugonem, sprowadzić do piękna duchowego, zmysłowego i czysto poetyckiego. Duchowe piękno objawia się w harmonii, zmysłowe w artyzmie literackiej kompozycji, natomiast piękno czysto poetyckie w geniuszu ekspresji słowa, który wydobywa na zewnątrz piękno kryjące się we wnętrzu świętej mowy¹⁴¹.

W kontekście piękna Wiktoryn obficie korzystał z dziedzictwa Areopagity. Uważał, że wszelka kontemplacja powinna zaczynać się od badania piękna, które jest wyrazem boskiej mądrości. Piękno bowiem jest schierarchizowane, a rzeczą najpiękniejszą ze wszystkich jest poznanie, które objawia człowiekowi niewidzialną mądrość. Z kolei sam człowiek stanowi dla Hugona pierwszy i najważniejszy obraz niestworzonej (boskiej) mądrości¹⁴².

Podsumowaniem, a zarazem zwieńczeniem powyższych treści niech będzie obraz Arki Kościoła, którą Wiktoryn po mistrzowsku powiązał z alegoryczną interpretacją Biblii. Ze względu na zbyt obszerny opis Arki Kościoła ograniczymy się jedynie do przywołania kilku fragmentów, które pokażą sposób uprawiania alegorii przez Hugona. W pierwszej części zaprezentujemy próbkę alegorii prostej, którą Hugon utożsamiał z historią zbawienia. Jej obrazem będzie Arka Kościoła. W drugiej ukażemy Arkę Mądrości (Wiedzy), którą Wiktoryn powiązał z anagorią i wznoszeniem Bożej budowli.

Dzięki ukazaniu alegorii jako Arki Kościoła Hugon został zaliczony w poczet najważniejszych mistrzów alegorii XII wieku, tuż obok Bernarda z Clairvaux¹⁴³. Na kartach dzieła *De arca Noe mystica* Hugon, zgodnie ze swoim dychotomicznym podziałem alegorii, wyróżnia widzialną Arkę Kościoła, która odpowiada alegorii prostej, oraz niewidzialną Arkę Mądrości, którą identyfikuje z anagorią¹⁴⁴. Pokazuje związek między makrokosmiczną Arką Kościoła a mikrokosmiczną Arką Mądrości (Wiedzy), co z kolei stało się rdzeniem dzieła *De arca Noe morali*. Mimo że Hugonowa Arka Mądrości¹⁴⁵ okazała się bardziej nowatorska i popularna, to jednak więcej uwagi Wiktoryn poświęcił Arce Kościoła na kartach *De arca Noe*

¹⁴⁰ Por. De Lubac H., *The four Senses of Scripture*, vol. 1, dz. cyt., s. 24.

¹⁴¹ Por. Bajor W., „Zbawcze piękno”, art. cyt., s. 68.

¹⁴² Por. Németh C., *The Victorines and the Areopagite*, [w:] *L'école de saint Victor de Paris*, BV XXII, Brepols, Turnhout 2010, ss. 346-347.

¹⁴³ Por. Rudolph C., *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 86.

¹⁴⁴ Por. Tamże.

¹⁴⁵ Dzięki historycznemu i alegorycznemu spojrzeniu, Arka Mądrości budowana jest od wewnątrz. Później, dzięki spojrzeniu tropologicznemu, gmach egzegezy zostanie przyozdobiony piękną kolorystyką, por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt. s. 291.

*mystica*¹⁴⁶. Alegoryczny sens tej Arki zakodowany jest w jej wymiarach, czyli długości, szerokości i wysokości. Długość Arki wynosi trzysta łokci, a liczba ta jest iloczynem liczby sto (liczba pełni, liczba owiec Dobrego Pasterza) i liczby trzy (liczba Osób Trójcy). Szerokość Arki wynosi pięćdziesiąt łokci, a liczba ta odnosi się do przebaczenia. W judaistycznym prawie co pięćdziesiąt lat uwalniano niewolników, a zabrana ziemia była zwracana pierwotnemu właścicielowi (Kpł 25). Wreszcie, Arka wznosiła się na trzydzieści łokci wysokości, a liczba ta stanowiła iloczyn liczby dziesięć (Dekalog) i liczby trzy (Trójca)¹⁴⁷. Hugon poszedł w interpretacji alegorycznej dalej niż Orygenes i Augustyn. Patrzył na Arkę Kościoła w kontekście całej historii zbawienia. Na tej podstawie długość rozumiał jako czas Arki Kościoła, który składa się z trzech okresów: prawa naturalnego, prawa pisanego i prawa łaski. To tym samym fundament całej Arki. Jej szerokość rozumiał jako ogół wyznawców, którego głową jest Chrystus. Z kolei wysokość wiązał z Pismem Świętym, gdzie zawarte są wszystkie rzeczy, które Chrystus uczynił lub jeszcze uczyni dla Kościoła¹⁴⁸. Hugon dzieli ludzkość na trzy grupy, a następnie odnosi je do Arki. Pierwszą grupę stanowią niewierzący, którzy są poza Kościołem, i dlatego toną w wodach potopu. Druga grupa ludzi co prawda jest w Kościele, ale jest bardziej przywiązana do rzeczy tego świata. Trzecią grupę stanowią ludzie, którzy rzeczywiście są w Kościele i gardzą dobrami świata. Ludzie ci są zawsze chronieni od niebezpieczeństw potopu¹⁴⁹. Konkretnie wymiary Arki oraz ich interpretacje świadczą nie tylko o przejrzystości myślowej Hugona, ale przede wszystkim odsłaniają zasadniczą część jego egzegetycznej metodologii. Choć na wielu płaszczyznach można z nim polemizować, to nie sposób podważyć jego erudycję i przemyślaną, dopracowaną w najdrobniejszych szczegółach, wizję integralnej restauracji człowieka. W Hugonowych opisach nic nie jest zbędne, ale wszystko ma swoje konkretne miejsce i funkcję do spełnienia. Dzięki temu wyłania się przed nami całościowy projekt myślowy Hugona, poświęcony od początku do końca upadłemu człowiekowi, w którym Stwórca pragnie odnowić swój obraz i swoje podobieństwo.

Rozważania na temat Arki Mądrości (Wiedzy), według uczniów Hugona, stanowiły najbardziej oryginalne i interesujące wykłady, jakich słuchali w szkole przy opactwie św. Wiktora. Hugon omawiając tę Arkę, odpowiedział na pytania swoich uczniów, które, jak wspomniano wcześniej, dotyczyły źródła niepokoju ludzkiego serca i środków do odnowy tego stanu. Przyczynę tego niepokoju Wiktoryn widział w pierwszym grzechu Adama, którego

¹⁴⁶ Por. Rudolph C., *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 124.

¹⁴⁷ Por. Tamże.

¹⁴⁸ Por. Tamże, ss. 125-126.

¹⁴⁹ Por. Tamże, ss. 128-129.

skutki w postaci ślepej niewiedzy i pożądlivosti ciała rozlały się na całą ludzkość. W konsekwencji ludzkie serce, przez nieuporządkowane pragnienia, zaczęło szukać ratunku w dobrach tego świata. Człowiek doświadcza odtąd rozdarcia między miłością do Stwórcy a miłością do świata. Wyjściem z tej patowej sytuacji jest wzniesienie w swoim sercu Arki dla Stwórcy. Jej geneza zawiera się w księdze Przysłów (Prz 9,1), gdzie czytamy, że „Mądrość zbudowała sobie dom”¹⁵⁰.

Hugon mówi nie tylko o miłości człowieka do Boga, ale wskazuje jak ten proces się odbywa. Zauważa, że nie można kochać kogoś, kogo się nie zna. Z tego wniosek, że aby kochać Boga, należy Go najpierw poznać. Nawiązuje w tym kontekście do analogii zaczerpniętej z relacji międzyludzkich. Tak, jak warunkiem poznania drugiej osoby było odwiedzenie jej w domu, tak w celu poznania przez człowieka Boga należało nawiedzić Dom Boży. Hugon rozwijając ten wątek, dopowiada, że Bóg mieszka w trzech domach: w świecie (jego istnienie jest śladem Stwórcy), w Kościele i w sercu (duszy) człowieka¹⁵¹. Koncentruje się na dwóch ostatnich domach i zauważa, że Stwórca zamieszkuje ludzkie serce na dwa sposoby: przez poznanie (*cognitio*) oraz przez miłość (*amor*). Każdy, kto poznaje Boga, czyni to z miłością, i nikt nie może kochać Boga, nie poznając Go. Wiedza konstytuuje budowlę wiary przez poznawanie, natomiast miłość niczym ozdobny kolor upiększa jej strukturę poprzez cnoty¹⁵². Uważa również, że Kościół i dusza (serce) właściwie stanowią jedno miejsce zamieszkania Boga (*mansio*). Hugon wyraźnie oddziela powyższe dwa sposoby zamieszkiwania Boga w człowieku. Wiedza wznosi bowiem w człowieku budowlę wiary przez poznanie, natomiast miłość ozdabia tę budowlę cnotami¹⁵³. Tak więc domowi, którym jest Kościół, odpowiada wiara, natomiast domowi duszy odpowiada miłość.

W dalszej części Wiktoryn utożsamia Arkę Mądrości z poznaniem, a czwartą Arkę Matki Łaski z miłością i cnotą¹⁵⁴. Arka Wiedzy jest Arką, którą Mądrość codziennie buduje w naszych sercach poprzez nieustanną medytację Słowa Bożego. Istnieje w ludzkim poznaniu i umyśle. Jest budowana przez wiedzę lub myśl¹⁵⁵. Hugon, podobnie jak wcześniej, interpretuje poszczególne wymiary Arki Kościoła. Długość oznacza człowieka, który kontempluje wielkie dzieła Boże uczynione w czasie, szerokość oznacza człowieka, który rozważa sposób życia innych ludzi, a wysokość odnosi się do człowieka, który zdobędzie wiedzę (*scientiam*) o Piśmie

¹⁵⁰ Por. Tamże, ss. 222-223.

¹⁵¹ Por. Tamże, ss. 223-224.

¹⁵² Por. Zembrzusiński M., „O miłości! Cóż mogę o tobie powiedzieć?” Hugona ze św. Wiktora pochwała miłości, [w:] STV, 1 (2017), s. 163.

¹⁵³ Por. Rudolph C., *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 224.

¹⁵⁴ Por. Tamże, s. 225.

¹⁵⁵ Por. Tamże, s. 226.

Świątym¹⁵⁶.

Wielokrotne odniesienie Hugona do podstawowych wymiarów świata widzialnego świadczy o tym, że człowiek był dla niego „mikrokosmosem”. Oznacza to, że w człowieku widział liczne analogie do widzialnego świata. Ponadto, jak wielu średniowiecznych myślicieli¹⁵⁷, uważał, że w człowieku zawiera się *per figuram* to wszystko, co jest na świecie. Z kolei podobieństwo człowieka do świata miało uzasadniać jego „królewską rolę w świecie oraz jego funkcję reprezentanta świata wobec Stwórcy”¹⁵⁸. To człowiek w antropologii Hugona jest bytem „pośrodku” pomiędzy rzeczywistością, która ma mu służyć (świat stworzony), a tą, wobec której on powinien przyjąć postawę służby (Bóg)¹⁵⁹. Jedynie bowiem człowiek może być określany węzłem i zwornikiem świata, bo łączy w sobie pierwiastek materialny i duchowy¹⁶⁰. M. Rainini mierzy się z często stawianym pytaniem, czy człowiek został stworzony w miejsce upadłych aniołów czy raczej Stwórca chciał go powołać do istnienia dla niego samego. Powołując się na teksty Hugona jednoznacznie skłania się ku drugiej wersji. Cały świat widzialny został bowiem stworzony dla człowieka. Stwórca powołał świat do istnienia, a następnie uczynił człowieka jego zarządcą, by panował nad wszystkim. Skoro bowiem Bóg stworzył wszystko z myślą o człowieku, to człowiek jest przyczyną wszystkich rzeczy¹⁶¹. Wiktoryn przywraca biblijne, pierwotne rozumienie człowieka, a średniowiecznej antropologii nadaje nową wartość. W swojej doktrynie czyni człowieka kamieniem węgielnym widzialnego stworzenia, powołanego do istnienia dla siebie, aby dzięki sferze rozumnej i duchowej mógł osiągnąć utraconą komunie ze swoim Stwórcą¹⁶². Ten wyraźnie antropologiczny akcent potwierdza wyjątkową rolę człowieka w myślowym projekcie Hugona.

¹⁵⁶ Por. Tamże, s. 233.

¹⁵⁷ Wśród zwolenników koncepcji człowieka, jako „mikrokosmosu” można wymienić myślicieli wczesnośredniowiecznych oraz żyjących w dwunastym wieku, m. in. : Izydora z Sewilli, Jana Szkota Eriugene, Hildegardę z Bingen, Alana z Lille oraz wiktorynów, zwłaszcza Hugona i Gotfryda. Przeciwnikami tej koncepcji byli arystotelicy oraz platolicy chrześcijańscy. Arystotelicy chrześcijańscy uważali, że doskonała, boska substancja nieba – eter nie może występować w ciałach sfery podksiężycowej, a więc także w ciele ludzkim. Platolicy nie tylko sprzeciwiali się analogiom i obrazom czerpanym ze świata, ale uważali, że w interpretacji tekstów biblijnych powinno się unikać wykładni alegorycznej i moralnej, por. Kurdziałek M., *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata*, [w:] RF, 19/1 (1971), ss. 6; 14-15.

¹⁵⁸ Tamże, ss. 15-16.

¹⁵⁹ Por. Świeżawski S., *Homo platonicus w wiekach średnich (Jan Szkot Eriugena. Alcher z Clairvaux, Wilhelm z Conches i Hugon ze św. Wiktora jako przedstawiciele platońskiej koncepcji człowieka)*, [w:] RF 2/3 (1949-1950), s. 281.

¹⁶⁰ Tamże.

¹⁶¹ Rainini wyjaśniając kwestię stworzenia człowieka dla niego samego nawiązuje m. in. do Hugonowego *De sacramentis* (PL 176, 205B-205C), por. Rainini M., *Causa omnium homo. Ugo di San Vittore e la nuova antropologia: fra monaci e canonici sulle due rive del Reno*, [w:] *Omnium expetendorum prima est sapientia. Studies on Victorine Thought and Influence*, D. Poirel, M. J. Janecki (eds.), in collaboration with W. Bajor, M. Buraczewski, BV XXIX, Turnhout 2021, s. 73.

¹⁶² Rainini wyjaśniając kwestię stworzenia człowieka dla niego samego nawiązuje do Hugonowego *De sacramentis* (PL 176, 205BC), por. Tamże, s. 91.

Istota ludzka jest bowiem jedynym bytem, który łączy w sobie zarówno pierwiastek boski (niewidzialny), jak i ziemski (widzialny). Dzięki temu zajmuje uprzywilejowaną pozycję nie tylko w całym wszechświecie, ale także w filozofii Hugona. Z powyższej refleksji wynika, że Hugon wskazuje interesującą drogę do prawdy. Nie jest ona łatwa i przejrzysta, lecz pełna tajemnic i zawiłości. Wszystko za sprawą alegorii, która niczym egzegetyczny kokon szczelnie chroni prawdę przed tymi, którzy na skróty i bez należytego przygotowania chcieliby ją osiągnąć. Przebicie się umysłu przez alegoryczną warstwę tekstów biblijnych, choć okupione intelektualnym wysiłkiem, dostarcza słodczy prawdy, a ta już bezpośrednio prowadzi człowieka do poznania i przyjęcia utraconej przez grzech cnoty.

5.3. Sens tropologiczny

Wszystko, co do tej pory powiedzieliśmy na temat egzegezy, stanowi propedeutyczną podwalinę dla dostrzeżenia i odczytania warstwy tropologii. To najwyższy i zarazem finalny poziom egzegezy, do którego dotarcie w programie Hugona, wymaga najpierw położenia podwójnego fundamentu, czyli wiedzy (historia) i prawdy (alegoria). W pierwszej kolejności wyjaśnimy podstawowe znaczenie tropologii, a następnie wskażemy ją w Hugonowych tekstach. Uzupełnieniem tych treści będą dostępne opracowania wiktoryńskich znawców, które rzucą szersze światło na niestety wciąż pozostające w cieniu pełne dziedzictwo naukowe Hugona. Zgodnie z przyjętą w tym rozdziale metodologią, niniejsze dociekania zostaną dopełnione opisem Arki Matki Łaski, która w projekcie wiktoryna została przyporządkowana tropologicznemu wymiarowi Pisma Świętego.

O ile terminy „historia” i „alegoria” pojawiające się często w języku potocznym i naukowym z reguły bywają zrozumiałe, tak termin „tropologia”¹⁶³, zwłaszcza na początku, może rodzić w umyśle pewien poznawczy dysonans. Nie rozwodząc się jednak dłużej nad etymologią tego słowa, przejdźmy do jego rozumienia i aplikowania w kontekście odczytywania Biblii. Wielokrotnie bowiem w niniejszej dysertacji pojawia się przymiotnik „tropologiczny”, który jest jednym z trzech (u Hugona) lub czterech (np. u Orygenesesa, św. Augustyna, św. Tomasza) podstawowych sensów biblijnych. Każdy autor, posługując się określeniem „tropologia/tropologiczny”, zwłaszcza w kontekście biblijnym, miał na myśli

¹⁶³ Termin ten pochodzi od greckiego *τρόπος* i oznacza: *sposób postępowania, usposobienie*. *Słownik grecko - polski Nowego Testamentu* wyjaśniając to słowo odsyła do Hbr 13,5: „Postępowanie wasze niech będzie wolne od chciwości na pieniądze”. Kontekst użycia tego terminu jednoznacznie wskazuje na jego moralny wydźwięk, WSGPNW, Popowski R. (red.), Warszawa 1995, s. 611.

ogólną „moralność” lub nazywał coś lub kogoś terminem „moralny”.

Traktowanie „tropologii” jako synonimu „moralności” zostało przyjęte przez badaczy, zwłaszcza mediewistów, eksplorujących teksty natchnione i powszechnie wprowadzone do obiegu w naukowej nomenklaturze. M. Olszewski podkreśla, że ze względu na zróżnicowane kierunki poszukiwań hermeneutycznych, niezbędne są pewne podgrupy znaczeń. Dlatego oprócz sensu literalnego wymienia sens duchowy. Jednym z jego rodzajów jest „sens tropologiczny” utożsamiany z moralnym, ponieważ „każe nam przekształcać szczegółowe prawa Starego Testamentu w normy o charakterze uniwersalnym”¹⁶⁴. Bardziej „po wiktoryńsku” tropologię rozumiał S. Wielgus, który, analizując moralną wykładnię Hugona, określił ją po prostu „umiłowaniem cnoty”¹⁶⁵. Z kolei J. Sulowski we wprowadzeniu do *De doctrina christiana* św. Augustyna podkreśla, że należy patrzeć na teksty biblijne wieloaspektowo. Egzegeta chrześcijański, co powtarza za Doktorem Łaski, powinien dążyć do dwóch zasadniczych celów. Po pierwsze, zmierzać do odkrycia w Piśmie Świętym podstawowych reguł wiary. Po drugie, powinien wyłowić z niego zasady moralności, które stanowią boską receptę na prowadzenie świętego życia¹⁶⁶. To tylko wybrane przykłady, które potwierdzają powszechne rozumienie „tropologii” jako „moralności”. Wyjaśnienie to niech stanowi przydatną introdukcję do zrozumienia interesującego nas sensu tropologicznego w zamyśle Hugona ze św. Wiktora.

Dla Wiktoryna, tropologia nie jest gałęzią nauki dotyczącą czytania (*disciplina legendi*), ale raczej rodzajem moralnego treningu (*disciplina vivendi*), który należy podjąć¹⁶⁷. Tropologia tekstów biblijnych pojawia się najczęściej tam, gdzie Hugon całościowo patrzy na Pismo Święte, wymieniając obok niej także historię i alegorię. Zgodzić się jednak trzeba ze stanowiskiem Harkinsa, że w całym dorobku tekstowym Hugona zawiera się niewiele teoretycznego lub praktycznego ujęcia tropologii, jakiego oczekiwałby współczesny czytelnik¹⁶⁸. Niemniej, ze względu na zawarty w temacie niniejszej dysertacji problem, przeanalizowano i wyakcentowano teksty, w których pojawia się tropologia jako główny punkt zainteresowania. Choć nauka moralna występuje u Wiktoryna zazwyczaj razem z poznawaniem, to, jak zobaczymy później, widać u niego wyraźne przechylenie w stronę moralności. Przykład tej poznawczo-moralnej syntezy widzimy już w pierwszej księdze *Didascaliconu*, gdzie Hugon konstatuje, że „pełnię natury ludzkiej osiąga się dzięki wiedzy i

¹⁶⁴ Olszewski M., *Teoria czterech sensów tekstu biblijnego*, art. cyt., s. 40.

¹⁶⁵ Wielgus S., *Badania nad Biblią*, dz. cyt., s. 97.

¹⁶⁶ Por. Sulowski J., *Wstęp, Święty Augustyn. De doctrina christiana*, Warszawa 1989, s. xviii.

¹⁶⁷ Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 276.

¹⁶⁸ Por. Tamże, s. 254.

cnocie”¹⁶⁹. Są one, zdaniem wiktoryna, fundamentalnymi celami, ku którym rozumna dusza kieruje wszystkie swoje działania. Wiedza ma ją doprowadzić do poznania natury rzeczy, natomiast cnota do zdobytego już zasobu wiedzy ma dodać to, co w przyszłości będzie kształtować „moralną surowość”¹⁷⁰. Koncepcja ta stanowi niezbędne ogniwo w ogólnym programie naprawczym Hugona i uzasadnia treści zawarte w poprzednich rozdziałach dysertacji. Dzięki ich przybliżeniu, w tym rozdziale, możliwe jest wznoszenie poszczególnych pięter gmachu biblijnej egzegezy, które w Hugonowej wizji stanowią kolejne stopnie odnowy człowieka. Osiągnięcie jego moralnej odnowy (życia cnotliwego) stanowi serce nauczania Hugona oraz zasadniczy cel niniejszej pracy, dlatego w tym rozdziale przyjrzymy się jej dokładniej.

Rozpocznijmy od traktatu *De Arca Noe Morali*, w którym Hugon zawarł istotę moralności: „moralnie zaś postępuje każdy, kto stara się odłączyć od miłości do [rzeczy] tego świata i dąży do cnót, a współpracując z łaską Bożą stara się wznosić w swoim wnętrzu gmach cnót” [tłum. D.W.]¹⁷¹. Definicja ta pokazuje wertykalny dualizm w człowieku, który może przybierać odmienne postawy. Pierwszą z nich jest zwracanie umysłu i woli w stronę rzeczy doczesnych, które z natury są materialne i przemijające. Człowiek koncentruje się wyłącznie na dobrach tego świata, a w konsekwencji odwraca się od Stwórcy. Drugą postawą jest świadome dążenie do wartości etycznych, które reprezentują cnoty. Hugon dodaje jednak, że osiągnięcie cnotliwego życia przekracza zdolności ludzkiej natury. Podkreśla zatem, że dla moralnego wzrostu człowieka niezbędna jest łaska, dzięki której wzniesie w swoim wnętrzu gmach cnót. Posługując się językiem Wiktoryna, moralny gmach wyrażający życie cnotliwe człowieka to arka, którą człowiek po upadku buduje w swoim sercu, aby Stwórca na nowo zechciał w niej zamieszkać. To zarazem finalny etap moralnej restauracji człowieka, który czyni jego życie pięknym i szczęśliwym, bo umożliwia mu przejście od *esse* do *pulchrum et beatum esse*.

Kolejnym ważnym tekstem dla naszych tropologicznych dociekań jest piąta księga *Didascaliconu*, gdzie Hugon wymienia owoce lektury Pisma Świętego. Pierwszym jest kształtowanie ludzkiego umysłu wiedzą, a drugim ozdabianie go moralnością¹⁷². Owoce te,

¹⁶⁹ „Integritas vero naturae humanae duobus perficitur, scientia et virtute”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli *co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 76-77.

¹⁷⁰ „gravitas moralis”, tamże, ss. 72-73.

¹⁷¹ „Moraliter autem, quisquis se ab huius mundi delectatione separare et virtutibus operam dare contendit, cooperante gratia Dei edificare debet intus edificium virtutum”, Hugon ze św. Wiktora, *De Arca Noe Morali*, PL 176, 634C.

¹⁷² „Geminus est divinae lectionis fructus, quia mentem vel scientia erudit, vel moribus ornat”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli *co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 202-203.

zdaniem Salzmanna, odzwierciedlają wewnątrztrynitarne relacje Osób Boskich: tak, jak Ojciec i Syn rodzą Ducha, tak sensy historyczny i alegoryczny rodzą tropologię. Wiedza ma służyć cnocie, a kontemplując czyny Stwórcy, mamy je również naśladować w świecie, w którym żyjemy¹⁷³. Tematykę tę Hugon porusza także w dziele *De scripturis* gdzie dodaje, że wiedza i dobro są „źródłem przyjemności i tego, co dobrze jest naśladować”¹⁷⁴. Wreszcie rolę Pisma Świętego w kształtowaniu moralności podkreśla Hugon w *De institutione novitiorum*, które jest przykładem „pedagogicznego traktatu będącego poradnikiem mnisiej ogłady oraz wykładem zakonnego *savoi-vivre*’u dla nowicjuszy”¹⁷⁵. W dziele tym stanowczo kreśli priorytety, jakie powinny przyświecać młodym studentom oraz wskazuje ich kolejność: „wy zatem, bracia, którzy weszliście już do szkoły karności, w Boskiej lekturze winniście szukać najpierw raczej tego, co pokierowałoby wasze obyczaje ku cnocie, niż tego, co tak wyostrzyłoby wasz umysł, iż mógłby się on zajmować subtelnościami”¹⁷⁶. Powrót do Stwórcy Hugon utożsamia z prawdziwym szczęściem. Osiągnięcie tego szczęścia jest możliwe jedynie dzięki cnocie, która z kolei domaga się dyscypliny¹⁷⁷. Wiktoryn zauważa w tym traktacie, że dopiero w świętej mowie człowiek może odnaleźć wskazówki prowadzące do cnoty. Święte teksty nie tylko mają zwrócić człowieka w stronę Stwórcy, ale również zachęcić do pogardy doczesności, gotowości na ataki złego ducha oraz do podsycania dobrych pragnień, a gaszenia złych. Pomocą ku temu jest zachowywanie karności, pokora oraz cierpliwość w znoszeniu przeciwności, które razem uzdolnią człowieka do czynienia dobra, a unikania zła¹⁷⁸. Z tych Hugonowej myśli możemy wyciągnąć przynajmniej dwa wnioski. Pierwszy dotyczy relacji między poznawaniem a moralnością. Otóż przywykliśmy sądzić, że poznawanie najczęściej wiąże się z umysłem, zaś moralność z wolą. Owocem poznania jest prawda, a moralności dobro. To jakby dwie, na pozór autonomiczne rzeczywistości wypełniające wewnętrzną przestrzeń człowieka. Tymczasem Wiktoryn w swoim teoretycznym projekcie celowo łączy poznawanie z moralnością, wiedzę z cnotą, prawdę z dobrem. Z jego nauczania wynika, że umysł potrzebuje na równi tych dwóch elementów, aby człowiek odzyskał utraconą harmonię duszy. Na skutek bowiem grzechu,

¹⁷³ Por. Salzmanna A.B., *A Trinitarian Introduction to Hugh of St Victor's Exegesis*, dz. cyt., s. 82.

¹⁷⁴ „Docet quod scire delectat, et quod imitari expedit”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 20C, s. 86.

¹⁷⁵ Libowski Ł., *Kajdany, więzienie, uzda, jarzmo, pęta. Hugona ze św. Wiktora rozumienie karności, czyli wykład zawartości drugiej części jego traktatu De institutione novitiorum (rozdziały X-XXI)*, [w:] *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, D. Kielb, M. Powęska (red.), Rzeszów 2022, s. 128.

¹⁷⁶ „Vos autem fratres, qui scholam disciplinae iam intrastis, in lectione divina prius debetis quaerere quod mores vestros ad virtutem instruat, quam quod sensum acuat ad subtilitatem”, Libowski Ł., *Hugona ze św. Wiktora De institutione novitiorum – wstęp, przekład, komentarz*, Lublin 2022, s. 68.

¹⁷⁷ Por. Spijker I., *Hugh of Saint Victor's Virtue: Ambivalence and Gratitude*, [w:] *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, I.P. Bejczy, R.G. Newhauser (eds.), Leiden-Boston 2005, s. 75.

¹⁷⁸ Por. Libowski Ł., *Hugona ze św. Wiktora De institutione novitiorum*, dz. cyt., ss. 68-69.

zarówno wiedza, jak i cnota zostały całkowicie lub częściowo utracone. Drugi wniosek nazwijmy metafizycznym, bo być może w tym poznawczo-moralnym splocie należy dostrzec piękno, które na gruncie klasycznej metafizyki bywa określane „syntezą prawdy i dobra”¹⁷⁹. Być może powyższe wnioski stanowią Hugonowy „klucz”, którym otworzymy „drzwi” ludzkiego upadku, które skutecznie „wyważyły” w nas obraz prawdy i dobra, a w konsekwencji pozbawiły nas podobieństwa do Stwórcy. Ich ponowne odzyskanie wyznacza główny kierunek ludzkiej odnowy, któremu człowiek powinien poświęcić wszelkie możliwe środki i starania.

W dalszym kroku Wiktoryn prezentuje ciekawe zestawienie. Porównuje między sobą „bycie sprawiedliwym” i „bycie mądrym”. I chociaż sam twierdzi, że „żadnej z tych rzeczy nie należy odrzucać, gdyż obie są potrzebne i przynoszą chlubę”¹⁸⁰, wyraźnie skłania się ku pierwszej z nich. Uważa bowiem, że wiele osób studiujących Pismo Święte bardziej koncentruje się na zdobyciu wiedzy biblijnej zamiast cnoty¹⁸¹. Tymczasem z jego ogólnej wizji jasno wynika, że wiedza (historia i alegoria) jest stopniem niezbędnym, ale jednak poprzedzającym cnotę (tropologia). W procesie integralnej restauracji człowieka, poszukiwanie samej wiedzy jest niewystarczające. Wiedza jest jedynie stopniem, na który trzeba wejść, aby doświadczyć moralnego smaku Biblii. Zwróćmy uwagę na jeszcze jedną, ważną kwestię. Otóż dokładna analiza *Didascaliconu* może wywołać w tym miejscu pewien rozdzwięk. Dlaczego Wiktoryn w omawianym passusie położył większy akcent na życie w sprawiedliwości, a nie w mądrości? Przecież w pierwszym zdaniu wspomnianego dzieła pisze, że to mądrość jest najważniejszą rzeczą, do której należy dążyć¹⁸². Na szczęście nie mamy powodów, aby zarzucić Hugonowi niekonsekwencję czy nielogiczność w nauczaniu. Wystarczy bowiem doczytać do końca owo pierwsze zdanie, aby przekonać się o erudycji i konsekwencji Wiktoryna. Zdanie to wyraża bliską, wręcz intymną relację między mądrością a moralnością. Mądrość stanowi bowiem formę doskonałego dobra¹⁸³. Z tego interesującego zabiegu myślowego Hugona wynika, że między mądrością a moralnością istnieje przeźroczysta granica, która z jednej strony gwarantuje im autonomiczność, z drugiej zaś umożliwia wzajemne ich przenikanie się. To zatem kolejny dowód na to, że restauracja ludzkiej kondycji powinna opierać się na intelektualno-moralnym fundamencie, który odzwierciedlają sensy biblijne. Wiktoryn nie tylko zachęcał do pracy nad wyeliminowaniem ludzkich ułomności spowodowanych upadkiem. Nie

¹⁷⁹ To metafizyczne ujęcie piękna przez A.B. Stępnia, por. Jaroszyński P., *Piękno*, w: PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 8, Lublin 2007, s. 201.

¹⁸⁰ Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 203.

¹⁸¹ Tamże.

¹⁸² „Omnium expetendorum, prima est sapientia”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 66-67.

¹⁸³ „[...] sapientia, in qua perfecti boni forma consistit”, tamże.

ograniczył się również jedynie do wskazania kierunku drogi prowadzącej do moralnej odnowy. Jako wytrwały pedagog i myśliciel zaprezentował receptę na uzdrowienie ludzkiej moralności, którą dostrzegał w tropologicznym odczytywaniu Pisma Świętego. Przyjrzyjmy się temu nieco dokładniej.

Chociaż teksty biblijne wskazują człowiekowi powrotną drogę do Boga, to ich tematyka, ze względu na ich wielość, bywa zróżnicowana. Hugon jest świadomy, że Biblia dotyka w zasadzie wszystkich problemów świata i człowieka, dlatego w *Didascaliconie* udziela wskazówki, które księgi należy czytać, aby dotrzeć do „wiedzy o cnotach i przykładowym życiu”¹⁸⁴. Nie wymienia konkretnych nazw ksiąg, ale podaje trzy właściwości, które je charakteryzują i których warto w nich szukać. Pierwszą z nich jest odnajdywanie i czytanie takich ksiąg, które wprost zachęcają do pogardy doczesnego świata¹⁸⁵. To ważny wymiar filozofii Hugona, który wypływa z jego przekonania, że zbyt zakorzenienie się w przemijający świat, odwraca człowieka od tego, co nieprzemijające, zwłaszcza od Stwórcy. Druga cecha pojawia się w księgach, które rozpalają miłość duszy do jej Stwórcy¹⁸⁶. Człowiek będzie zdolny do miłości wobec Boga, jeżeli najpierw usunie w sobie wszelkie przeszkody, a szczególnie miłość do świata. Dopiero wtedy, gdy dusza (serce) człowieka uwolni się od ciężaru trosk doczesnych będzie zdolna całą sobą do czystej i nieskrępowanej miłości względem Stwórcy. Ostatnia cecha ksiąg polega na uwrażliwianiu człowieka na istnienie dwóch dróg: dobrej, na której zdobywa się cnoty, oraz złej, która jest ścieżką grzechu¹⁸⁷. Postacią biblijną, która doskonale łączy te trzy cechy jest bogobojny Hiob. Pomimo przykrych doświadczeń nie ucieka w dobra doczesnego świata ani nie przestaje kochać Boga. Pozostaje wierny na drodze cnoty, co zostaje mu obficie wynagrodzone przez Stwórcę. Hugon, co wykazano przy opisie alegorii, wskazał Hioba jako symbol cierpiącego Chrystusa, który przyjął ludzką nędzę i uniżył się, zasiadając na „gnojowisku” tego świata. W kontekście tropologii, która jest figurą „jakiegokolwiek sprawiedliwego lub jakiegokolwiek pokutującej duszy, która w swojej pamięci odmalowuje stertę gnoju [składającą się] ze wszystkich popełnionych przez nią grzechów”¹⁸⁸. Hiob, zdaniem Hugona, daje nam przykład godny naśladowania. Człowiek powinien nie tylko powtarzać jego słowa, którymi wielbi Stwórcę pomimo doznanych trudności. Hugon przede wszystkim zachęca, aby naśladować czyny Hioba. To w nich

¹⁸⁴ „virtutum notitiam et formam vivendi”, tamże, ss. 204-205.

¹⁸⁵ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, tamże, s. 205.

¹⁸⁶ Por. Tamże.

¹⁸⁷ Por. Tamże.

¹⁸⁸ „Iob quemlibet iustum vel animam poenitentem potest significare, quae componit in memoria sua sterquilinum ex omnibus peccatis quae fecit”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 12C, s. 74.

najbardziej wyraża się jego bogobojność, mądrość i sprawiedliwość. Hugon w ten sposób poucza, że człowiek pragnący postępu moralnego jest zaproszony do kroczenia drogą cnoty, która wyznaczona tekstami świętej mowy, zaprowadzi go do Stwórcy, źródła moralności. Przytoczone cechy tekstów biblijnych oraz przykład Hioba pomagają pilnemu czytelnikowi wydobyć z nich moralną esencję, która z pewnością przełoży się na podejmowanie słusznych decyzji i prawy sposób postępowania.

Kolejna wskazówka Wiktoryna dotyczy sposobu zdobywania wiedzy o cnotach. Dokonuje się ono w sposób dwojaki, mianowicie, „przez przykład i przez naukę”¹⁸⁹. Mówiąc o „przykładzie”, Hugon miał na myśli szlachetne i godne naśladowania czyny ludzi świętych, którzy w swoim życiu podążali drogą cnoty, a ich mądrość połączona z moralnym życiem zaowocowała świętością. Pod pojęciem „nauki” rozumiał słowa, jakie wypowydali owi święci ludzie, a do których warto ciągle wracać i wcielać je w życie¹⁹⁰. W tym miejscu Wiktoryn wymienia postać św. Grzegorza, którego nauczanie i przykład życia najwyraźniej pozostawiły trwałe ślady w jego umyśle i sercu. Potwierdził to zresztą wymownymi słowami: „pisma św. Grzegorza [...] droższe [słodsze] mi są bowiem nad inne”¹⁹¹. Hugon nie tylko podaje teorię zdobywania wiedzy o cnotach, ale osobiście wdraża ją w życie, gdy czerpie z przykładu i nauczania św. Grzegorza. Cieszył się nieposzlakowaną opinią swoich studentów, którzy cenili nie tylko jego rzetelną wiedzę, ale również jego moralną postawę godną naśladowania. Jeden z jego uczniów, Wawrzyniec z Westminsteru, jak podaje Rorem, pozostawił cenne świadectwo na temat swojego wiktoryńskiego mistrza: „moralna doskonałość życia zdobi jego [Hugona] nauczanie, a świętość tego nauczyciela oświeca jego wygładzoną doktrynę pięknem obyczajów”¹⁹². To ważna lekcja dla każdego człowieka, żeby nie zatrzymywać się na etapie teoretycznych refleksji, ale aplikować je w codziennym życiu. W kolejnych zdaniach Hugon zaleca, aby człowiek zgłębiający boską lekturę nie skupiał się zbyt nad jej stylem i kunsztem literackim, ale całą uwagę skierował na ukryte w niej „piękno prawdy”¹⁹³. Położenie bowiem niewłaściwych akcentów na teksty biblijne grozi tym, że człowiek swój intelektualny potencjał poświęci temu, co drugorzędne. Tak się dzieje wtedy, idąc za tokiem myślenia Hugona, gdy absorbujemy umysł „próżnym pragnieniem wiedzy”¹⁹⁴. To z kolei sprawia, że tracimy

¹⁸⁹ „exemplo et doctrina”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 204-205.

¹⁹⁰ Por. Tamże, s. 205.

¹⁹¹ [...] beatissimi Gregorii scripta [...] quae mihi prae caeteris dulcia”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, tamże, ss. 204-205.

¹⁹² Rorem P., *Hugh of saint Victor*, Oxford 2009, s. 48.

¹⁹³ „veritatis pulchritudo”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 204-205.

¹⁹⁴ „inani desiderio scientiae”, tamże, ss. 204-205.

właściwy kurs, bo bardziej koncentrujemy się na żmudnym wyjaśnianiu zawichości tekstu, niż na jego przesłaniu moralnym. To wreszcie powoduje, że lektura biblijna bardziej przyczynia się do angażowania umysłu, aniżeli do budowania cnoty. Hugon podkreśla, że poświęcanie czasu i wysiłku jedynie na zdobywanie i poszerzanie wiedzy biblijnej niestety skutkuje moralnym ubóstwem, bo odwraca człowieka od dobrych uczynków¹⁹⁵. Skutek ten Hugon dookreślił rekomendacją, pokazującą optymalne podejście człowieka do czytania Biblii. Dla filozofa – chrześcijanina, bo tak nazywa czytelnika świętej mowy, lektura nie może być celem samym w sobie. Takie podejście będzie bowiem dewaluować wartość tekstów biblijnych oraz stawiać je na równi z pismami świeckimi. Tymczasem czytanie Biblii ma zachęcać i podsycać pragnienie czynienia dobra¹⁹⁶. Czytanie tekstu biblijnego nie może być celem samym w sobie, lecz ma stanowić pierwszy etap, dzięki któremu uczeń powinien wznieść się ku Stwórcy. Jeżeli następnie ubogaci lekturę medytacją i modlitwą, wówczas będzie zdolny do moralnego zrozumienia (przeżywania) tego, co przeczytał. Dopiero moralne zinterpretowanie świętej mowy doprowadzi człowieka do kontemplacji¹⁹⁷. Kończąc ten wątek, Hugon przywołuje zasłyszana historię pewnego cnotliwego człowieka, który tak intensywnie oddał się zdobywaniu wiedzy biblijnej, że cały swój czas i potencjał intelektualny poświęcał wyłącznie wyjaśnianiu zawichości w mistycznych tekstach proroków. Wysiłek ten przerósł jego możliwości, przez co zaczął zaniedbywać swoje podstawowe obowiązki. Na szczęście, dzięki boskiemu oświeceniu, zmienił swoje podejście i powrócił do prostych, zrozumiałych tekstów. Dopiero wtedy odzyskał utracony w sercu pokój¹⁹⁸. Hugon przytoczył tę historię celowo, aby zachęcić bardziej do nauki cnót niż do czysto teoretycznego filtrowania literatury¹⁹⁹. Z jednej strony chciał przestrzec swoich uczniów przed niepoprawnym obcowaniem ze świętą lekturą, które wyraża się w zbyt drobiazgowym koncentrowaniu się jedynie na aporiach zawartych w tekście. Z drugiej strony pragnął wyostrzyć umysły swoich słuchaczy na poszukiwanie w świętej mowie, często zakodowanej, nauki moralnej. Można wyciągnąć z tego wniosek, że sama lektura Biblii jest niezbędna, ale w rzeczywistości stanowi jedynie antycypację dotarcia do jej moralnej zawartości. Dopiero bowiem wyciśnięcie cnoty z tekstu Pisma Świętego, podobnie jak wyciśnięcie miodu z plastra, przyniesie człowiekowi moralną słodycz i przywróci w nim harmonię serca i umysłu. Powyższy wywód Hugon domyka ważnym dopowiedzeniem. Niektórzy bowiem mogą odnieść mylne wrażenie, że Wiktoryn krytykuje pilność swoich

¹⁹⁵ Por. Tamże, s. 205.

¹⁹⁶ Por. Tamże.

¹⁹⁷ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 255.

¹⁹⁸ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., ss. 205; 207.

¹⁹⁹ „in disciplina non litteraturae, sed virtutum”, tamże, ss. 206-207.

uczniów w zdobywaniu wiedzy. Tymczasem on chce wskazać zdrowe proporcje między wiedzą a cnotą oraz zasadność każdej z nich. Stara się udowodnić, że wiedza i cnota nie wykluczają się, ale wzajemnie się uzupełniają i potrzebują. Jeżeli bowiem nauce nie będzie przyświecać pragnienie czynienia dobra, to jej wartość nie przyniesie żadnego pożytku człowiekowi²⁰⁰.

Pod koniec wywodu poświęconego nauce i moralności, Hugon udziela cennej rady uczonym, którzy pragną być nauczycielami innych. Uzmysławia im, że najlepszą nauką, jaką można ubogacić drugiego człowieka jest własne świadectwo, czyli „nieskazitelne życie i świętość postępowania”²⁰¹. Myśl tą Wiktoryn zamyka ważną konkluzją, którą warto w tym miejscu przywołać: „lepiej postąpisz uciekając przed światem, niż za nim goniąc”²⁰². W ten sposób po raz kolejny dowiódł, że moralna odnowa człowieka może dokonać się tylko i wyłącznie z zachowaniem dystansu do świata. Człowiek tylko wtedy zachowa w sercu i umyśle niezmaconą harmonię, gdy nie ulegnie przemijającym dobrom doczesności. Ucieczka od świata umożliwi człowiekowi powrót na drogę cnoty, która na nowo zbliży i upodobni go do Stwórcy. Kwestie te Wiktoryn zawarł w dziele *De institutione novitiorum*. Jak zauważa Rorem, dzieło to posiada triadyczną strukturę.

Hugon wyznaczył w nim drogę do Boga, która składa się z wiedzy, dyscypliny i dobra. Uczyl, że przez wiedzę dochodzi się do dyscypliny, przez dyscyplinę do dobroci, a przez dobroć do szczęścia²⁰³. Jednak elementy te rozumiał inaczej niż w *Didascaliconie*. Droga do Stwórcy prowadzi „przez wiedzę ku karności, przez karność ku dobroci, i przez dobroć ku szczęśliwości”²⁰⁴. Wiedza dostarczała ogólnych instrukcji, jak postępować, jak słusznie rozróżniać oraz czym jest właściwe i zacne życie²⁰⁵. Dyscyplina wskazywała sposób zachowywania się przy stole, wytyczne odnośnie do ubioru, gestów i mowy. Wspominając o dobroci (cnocie) usilnie zachęcał swoich słuchaczy, aby na modlitwie prosili o nią Stwórcę²⁰⁶. Miała być dla nich nagrodą od Stwórcy, jak można się domyślać, za czynione wysiłki i starania, które wynikały z podejmowanej ascezy²⁰⁷.

²⁰⁰ Por. Tamże, s. 209.

²⁰¹ „innocentia vitae et sanctitas conversationis”, tamże, ss. 208-209.

²⁰² „Melius fugiendo mundum doces quam sequendo”, tamże, s. 205.

²⁰³ Por. Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 46.

²⁰⁴ „per scientiam itur ad disciplinam, per disciplinam itur ad bonitatem, per bonitatem itur ad beatitudinem”; warto dodać, że rozdziały I-IX *De institutione novitiorum* podejmują zagadnienia na temat cnotliwego życia wskazując jego pięć źródeł: rozum, nauka, przykład świętych, rozważanie Pisma Świętego i badanie własnego sumienia, Libowski Ł., *Hugona ze św. Wiktora De institutione novitiorum*, dz. cyt., ss. 51-52.

²⁰⁵ Por. Libowski Ł., *Kajdany, więzienie, uzda, jarzmo, pęta*, art. cyt., s. 131.

²⁰⁶ Por. Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 46.

²⁰⁷ Por. Libowski Ł., *Kajdany, więzienie, uzda, jarzmo, pęta*, art. cyt., s. 131.

Zapoznając się z dziełem *De institutione novitiorum*, wyczuwa się stanowczy akcent Hugona na życie moralne swoich braci wiktorynów, ale i wpływ na obyczajowość późniejszych czytelników tego dzieła. Hugon ma świadomość, że przybliżenie konkretnych wskazówek moralnych swoim słuchaczom przyczyni się nie tylko do wzmocnienia wspólnoty, ale zaowocuje ich cnotliwym postępowaniem. Już w prologu nakreślił przed swoimi uczniami drogę, na którą za pomocą umysłu i woli, powinni wejść, aby powrócić do Stwórcy. On z kolei, będąc ostatecznym celem dążeń człowieka, stanowi dla niego prawdziwą i wieczną szczęśliwość²⁰⁸. Wiktoryn zaznaczył, że do szczęśliwości „nie można dotrzeć inaczej, jak tylko przez cnotę, a prawdziwej cnoty nie zdobywa się inaczej, jak tylko wówczas, kiedy bardzo pilnie baczy się na karność w cnocie”²⁰⁹. Dopiero bowiem ćwiczenie się w karności doprowadzi człowieka do cnoty, a z kolei cnota do szczęśliwości. Jeżeli człowiek posiada doskonałość cnoty, to w nagrodę odziedziczy wieczne szczęście²¹⁰. Warto w tym miejscu przywołać dwie definicje karności Hugona. Zgodnie z pierwszą, karność (*disciplina*) posiada dwa wymiary, czyli wewnętrzny i zewnętrzny. Wewnętrzny dotyczy wysokich kwalifikacji moralnych człowieka i przejawia się w dobrym i uczciwym postępowaniu. Wymiar zewnętrzny odnosi się do funkcjonowania człowieka w określonej społeczności i polega nie tylko na dobrym postępowaniu. Człowiek karny, zdaniem Hugona, nie tylko na wszelkie sposoby unika popełniania zła, ale troszczy się o to, aby czyniąc dobro, okazywał się we wszystkich okolicznościach życia nienagannym²¹¹. Ponadto uważał, że dobro nie tylko powinno wyrażać się w spełnianiu dobrych czynów, a unikaniu złych, lecz musi być widoczne we właściwym zarządzaniu swoim ciałem²¹². Stąd druga definicja karności jest konsekwencją pierwszej. Dotyczy ruchu wszystkich członków ciała oraz ich ułożenia w każdej czynności i w każdym działaniu²¹³. To spójne spojrzenie na dyscyplinę zewnętrzną i wewnętrzną w życiu moralnym człowieka dobrze podsumował Harkins, cytując Jaegera. Podzielał jego pogląd, że chociaż zbiór wiktoryńskich norm postępowania znany jako *Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis* dla ludzi współczesnych może wydawać się trywialny, to dla wiktorynów i ich słuchaczy

²⁰⁸ Cytując dzieło *De institutione novitiorum*, korzystam z przekładu będącego pracą magisterską [aktualnie w trakcie wydania] ks. Ł. Libowskiego (KUL), por. Libowski Ł., *Hugona ze św. Wiktora De institutione*, dz. cyt., ss. 49-50.

²⁰⁹ „nemo venire potest, nisi per virtutem, et virtus non alio modo veraciter apprehenditur, nisi disciplina virtutis non negligenter custodiatur”, tamże.

²¹⁰ Por. Tamże, s. 50.

²¹¹ Por. Libowski Ł., *Kajdany, więzienie, uzda, jarzmo, pęta*, art. cyt., s. 132.

²¹² Por. Jaeger C. S., *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*, Philadelphia 1994, ss. 256-257.

²¹³ Por. Libowski Ł., *Kajdany, więzienie, uzda, jarzmo, pęta*, art. cyt., s. 133.

stanowił ważny punkt odniesienia. Reprezentował bowiem porządek zewnętrznej dyscypliny, który był nieodzowny do osiągnięcia cnotliwego życia i szczęścia²¹⁴.

Z analizy myśli Hugona wynika, że jeżeli człowiek na zewnątrz zachowa porządek, wówczas w jego wnętrzu zagości harmonia. Jeżeli zaś na zewnątrz będzie postępował w sposób chaotyczny, to i jego wnętrze pozbawione będzie ładu. Karność jest nieodzowna w kształtowaniu cnoty, ponieważ krępuje ciało, ujarzma cielesne, grzeszne poruszenia i pragnienia, a dzięki temu prowadzi człowieka do pewnej stabilności²¹⁵. W ten sposób przygotowuje podatny grunt dla cnoty. Ze względu na tę ważną rolę w moralności, Hugon nazywa karność „kajdanami pożądliwości”, „więzieniem złych pragnień”, „uzdą rozpasania”, „jarzmem pychy” i „pętami gniewu”²¹⁶. To wszystko potwierdza wcześniejszy wniosek, że w celu zdobycia cnoty niezbędna jest ścisła dyscyplina, przejawiająca się w moralnej surowości. Ponadto Hugon wskazuje, że droga cnoty wymaga trudów i poświęceń. Lekceważenie karności w postępowaniu zaowocuje nie tylko zejściem z drogi cnoty, ale jednocześnie wejściem na drogę pozbawioną jakichkolwiek śladów moralności.

W ostatniej księdze *Didascaliconu* Hugon ponownie wraca do tropologii i podkreśla, że „bardziej odnosi się do niej znaczenie rzeczy niż słów”²¹⁷. Zdaniem Harkinsa Hugon zajmując się bardziej rzeczami niż słowami, tropologię rozumie jako „egzegezę figuratywną”²¹⁸. W ten sposób nie tylko nawiązuje do alegorii²¹⁹ i potwierdza ich bliski związek, ale traktuje tropologię jako moralny głos Stwórcy zapisany w rzeczach. Jego zdaniem rzeczy zdecydowanie bardziej przewyższają słowa, ponieważ ich znaczenie pochodzi z natury oraz są odbiciem boskiego umysłu. Dzięki temu wyjaśnieniu, zrozumiałe staje się kolejne zdanie Hugona, w którym łączy tropologię z naturalną sprawiedliwością (*naturalis iustitia*)²²⁰. Cnota ta stanowi podstawowy punkt odniesienia dla człowieka. To z boskiej sprawiedliwości naturalnej bierze bowiem początek ludzka sprawiedliwość stanowiona (*positiva iustitia*), czyli normy naszego postępowania²²¹. Hugon w ten sposób uczy, że każda cnota ma swój początek w Stwórcy. Człowiek będzie stawał się cnotliwy, jeśli poznawanie i zdobywanie cnót będzie go prowadzić

²¹⁴ Por. Harkins F. T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 282.

²¹⁵ Por. Libowski Ł., *Kajdany, więzienie, uzda, jarzmo, pęta*, dz. cyt., s. 133.

²¹⁶ Tamże, s. 132.

²¹⁷ „magis rerum quam vocum significatio pertinere videtur”, Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli co i jak czytać, dz. cyt., ss. 228-229.

²¹⁸ Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 258.

²¹⁹ W drugim paragrafie niniejszego rozdziału zaprezentowano Hugonowe rozumienie rzeczy w kontekście alegorii.

²²⁰ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, czyli co i jak czytać, dz. cyt., s. 229.

²²¹ Por. Tamże.

do ich moralnego źródła, czyli do Boga. Kształtowanie moralnych postaw, które przejawia się w pielęgnowaniu cnót, będzie nietransparentne lub nawet niemożliwe, jeżeli człowiek oderwie je od Stwórcy.

Wiktoryn słynący z kompleksowego patrzenia na rzeczywistość podkreślał, że dopiero wtedy człowiek pozna, co powinien czynić, gdy najpierw odda się żarliwej kontemplacji czynów Stwórcy. Cała bowiem natura poucza człowieka i przypomina mu Boga²²². Z tej racji Hugon zachęcał do refleksji nie tylko nad światem widzialnym i jego stworzeniami, ale również nad Pismem Świętym i szeroko rozumianą moralnością. Uważał, że gdy przedmiotem medytacji są stworzenia lub Biblia, wówczas człowiek obcuje z boskim Umysłem, który jest tego przyczyną. Jeśli natomiast rozważa postępowania moralne, to w konsekwencji dowiaduje się, w jaki sposób wiedza o tym, co prawdziwe może zostać przekształcona w praktykę dobra²²³.

Według Hugona człowiek został stworzony, aby kontemlował Boga. Widząc Go, będziemy go kochać, kochając Go, będziemy do Niego przynależeć, wreszcie, przylegając, posiadziemy życie wieczne. Jedynym i prawdziwym dobrem ludzkości, według Hugona, jest pełne i doskonałe poznanie naszego Stwórcy. Przyczyną choroby człowieka jest grzech, który odwraca od Stwórcy, a zwraca ku światu. Lekarstwem na odnowienie relacji ze Stwórcą jest miłość do Boga²²⁴. Wiktoryn podjął celowo temat miłości, bo zdawał sobie sprawę z tego, że w wyniku upadku cnota ta została poważnie naruszona, a jej restauracja jest jednym z etapów „przywracania formy” (*re-formatio*), czyli powrotu człowieka do Boga²²⁵. Poprzez konkretyzację i przeżywanie miłości dzięki świętej lekturze, człowiek nie tylko czynnie partycypuje w powszechnej historii zbawienia, ale przede wszystkim zbliża się ku własnej, integralnej odnowie²²⁶. Warto zatem bliżej przyjrzeć się cnotcie miłości w nauczaniu Hugona. Cnota miłości zajmuje uprzywilejowane miejsce w hierarchii cnót Hugona. Wiktoryn, w prologu do traktatu *De laude charitatis*, charakteryzuje cnotę miłości, która łączy w sobie przeciwności: „wszystko dzieje się z miłości, miłość posyła, miłość przyjmuje, miłość rozdziela, miłość równoważy” [tłum. D.W.]²²⁷. Traktat ten przedstawia miłość jako dwukierunkową, wspianą i szczęśliwą drogę, która prowadzi człowieka w górę, do Boga, a

²²² Por. Tamże, s. 229.

²²³ Por. Healy P.J., *The Mysticism of the School of Saint Victor*, [w:] CH, 1/4 (1932), s. 217.

²²⁴ Por. Levy I.C., *Introducing Medieval Biblical Interpretation*, dz. cyt., s. 149.

²²⁵ Hugon podejmuje problematykę miłości w kilku traktatach, wśród których warto wymienić: *De laude charitatis*, *De substantia dilectionis*, *De amore sponsi ad sponsam* czy *Quod amor Dei sit vita cordis*, por. Zembrzusi M., „O miłości! Cóż mogę o tobie powiedzieć?”, art. cyt., s. 161.

²²⁶ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 296.

²²⁷ „totum ex dilectione fit, dilectio mittit, dilectio suscipit, dilectio est quod tribuitur, dilectio quod recompensatur”, Hugon ze św. Wiktora, *De laude charitatis*, PL 176, 971A.

Boga sprowadza na dół, do człowieka²²⁸. Hugon akcentuje zwłaszcza zejście Stwórcy do człowieka i miłość tą nazywa *via humilitatis*. Jej wielkość polega na tym, że Bóg w swojej pokorze zstąpił na ziemię, aby uporządkować i odnowić to, co człowiek zniszczył przez upadek. W sposób szczególny zejście Boga na ziemię miało przywrócić umiłowanie Boga przez człowieka²²⁹. W tym samym dziele Hugon zamieszcza słowa o miłości, które wyrażają z jednej strony jego szacunek dla jej dogłębnej nieuchwytności, z drugiej zaś pokorę względem jej rozpiętości: „tak wielu jest już piewców miłości, że jeśli ja miałbym coś dopowiedzieć, to wydawałoby się to bliższe bardziej nieprzyzwoitości niż pobożności” [tłum. D.W.]²³⁰. Hugon jawi się tu jako wytrawny myśliciel, nie tylko szanujący intelektualne i duchowe dziedzictwo swoich poprzedników, którzy wiele wysiłków poświęcili cnocie miłości, ale sam daje do zrozumienia, że jego nauczanie na temat miłości jest jedynie niewielkim dodatkiem do już wypracowanej wizji miłości.

Rangę miłości Hugon akcentuje także w innych dziełach, których fragmenty warto w tym miejscu przywołać. W traktacie *De fructibus carnis et spiritus* Wiktoryn podaje zwięzłą definicję miłości, która łączy w sobie dwa najważniejsze wymiary wzajemnych relacji: „miłość jest poruszeniem umysłu, a pobożna (bogobojna) miłość do Boga i bliźniego rozciąga się w sposób namiętny (intymny) i uporządkowany” [tłum. D.W.]²³¹. W dziele *Soliloquium de arrha animae*, mającym formę dialogu człowieka ze swoją duszą, przedstawia miłość jako życie duszy i zasadę jej istnienia: „powiedz mi proszę, duszo moja, czym jest to, co kochasz ponad wszystko? Wiem, że życie jest twoją miłością i wiem, że bez miłości nie możesz istnieć” [tłum. D.W.]²³². Miłość jawi się w tym dialogu jako fundament, bez którego egzystencja duszy staje się niemożliwa. W *De scripturis* odrzuca tradycyjną, pogańską etykę jako wadliwą. Powodem tego jest traktowanie cnoty bez jej korzenia, czyli miłości²³³. W traktacie tym, posługując się obrazem ludzkiego ciała, Wiktoryn uczynił miłość najważniejszą jego częścią, czyli głową. To ona, jako centralna cnota, odgrywa najważniejszą rolę w zdobywaniu innych cnót. Hugon wprost uzależnia istnienie innych cnót w człowieku od cnoty miłości: „człony cnót nie mogą

²²⁸ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 264.

²²⁹ Por. Tamże, s. 265.

²³⁰ „Tam multos jam laudatores charitas habuisse cognoscitur, ut si quid ego in laudem eius dicere coepero, praesumptio fortassis magis quam devotio videatur”, Hugon ze św. Wiktora, *De laude charitatis*, PL 176, 971B.

²³¹ „Charitas est mentis affectus, et pius amor ad Deum et proximum ferventer et ordinate porrectus”, Hugon ze św. Wiktora, *De fructibus carnis et spiritus*, PL 176, 1004D.

²³² „Dic mihi, quaeso, anima mea, quid est quod super omnia diligis? Ego scio, quod vita tua dilectio est et scio quod sine dilectione esse non potes”, Hugon ze św. Wiktora, *Soliloquium de arrha animae*, PL 176, 951C.

²³³ Por. Spijker I., *Hugh of Saint Victor's Virtue*, art. cyt., s. 77.

żyć bez ciała Bożej miłości”²³⁴. Jeżeli człowiek nie ukształtuje w sobie cnoty miłości, nie będzie w stanie odkrywać i zdobywać pozostałych cnót. Wszelkie moralne wysiłki okażą się daremne, jeżeli zabraknie człowiekowi cnoty miłości. Hugon, chociaż dostrzega wewnętrzny związek pomiędzy miłością, a innymi cnotami, to jest przekonany, że to miłość jest fundamentem i początkiem każdej cnoty. Cnota miłości stanowi *spiritus movens* cnót, co Hugon oddaje w słowach: „członki ciała nie mogą żyć, jeśli nie zostaną ożywione przez głowę”²³⁵. To obraz organicznej koncepcji cnoty Hugona, w której każda jego część pełni inną, ważną funkcję. Jeśli bowiem poszczególne elementy ciała będą sobie nawzajem uzurpować własne funkcje, nastąpi wewnętrzna dysharmonia i zaburzenie wewnętrznego porządku²³⁶.

M. Zembrzusi zauważa, że w doktrynie Hugona miłość przewyższa wiedzę i rozumienie. Zestawia obok siebie dwóch gigantów średniowiecza, czyli Hugona ze św. Wiktora i św. Tomasza z Akwinu. Analizując ich myśli, konstatuje, że Wiktoryn stawia miłość ponad poznanie, bo „więcej” się kocha niż rozumie, a miłość dociera do tego, wobec czego poznanie jest w pewien sposób „na zewnątrz”²³⁷. Co więcej, Akwinata nie tylko uważał Hugona za wybitnego zakonnika, ale podzielał jego przekonanie na temat miłości, co być może niektórzy odbierają jako naruszenie jego intelektualistycznego profilu. Św. Tomasz jednak dodał, że jeśli przedmiotem miłości jest Bóg, to miłość ta musi przewyższać poznanie. Co więcej, „dzięki miłości kochający zostaje udoskonalony przez przedmiot kochany w o wiele większym stopniu niż to czyni poznanie, w człowieku poznającym”²³⁸. Hugon w sposób zamierzony łączy w swoim nauczaniu potrzebę poznania i potrzebę kochania, bo w jego przekonaniu, istotnie oddziałują na młodzieńczy proces odkrywania tożsamości jego uczniów²³⁹. W ich młodych umysłach pojawiają się pytania, takie jak, kim jestem oraz co powinienem kochać. Refleksja Hugona poświęcona miłości stanowi dla nas oryginalne świadectwo pięknego i dojrzałego humanizmu chrześcijańskiego²⁴⁰. Humanizm ten został przez Wiktoryna niejako zasilony etyką, która z jednej strony przejawiała się w pięknie obyczajów i harmonii między światem

²³⁴ „sed membra virtutum viva esse non possunt sine corpore charitatis Dei”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 10A, s. 71.

²³⁵ „Nec possunt vivere membra corporis nisi sensificentur a capite”, tamże.

²³⁶ Por. Jaeger C.S., *The Envy of Angels*, dz. cyt., s. 261.

²³⁷ Zembrzusi M., „O miłości! Cóż mogę o tobie powiedzieć?”, art. cyt., s. 159.

²³⁸ Tamże, s. 160.

²³⁹ Por. Mercury P., *L'amour selon Hugues de Saint-Victor: la nature comme voie vers le salut*, [w:] *Omnium expetendorum prima est sapientia. Studies on Victorine Thought and Influence*, D. Poirel, M. J. Janecki (eds.) in collaboration with W. Bajor, M. Buraczewski, BV XXIX, Turnhout 2021, s. 129.

²⁴⁰ Por. Tamże.

wewnętrznym a zewnętrzną postawą człowieka. Z drugiej zaś, sprzyjającym kontekstem rozwoju etyki położył Hugon mocny akcent na człowieczeństwo i dobroć²⁴¹.

W traktacie *De virtute orandi* Hugon sporo miejsca poświęcił modlitwie, która ma zaowocować miłością. Jego zdaniem prawdziwa modlitwa, aby nie była jałowa, musi prowadzić człowieka do pielęgnowania cnót, zwłaszcza wiary, nadziei i miłości oraz cnót życia chrześcijańskiego. Zadaniem duszy jest walka ze zmysłowymi namiętnościami, a jej zwycięstwo będzie możliwe dzięki sile intelektu. Dopiero gdy dusza przyzwyczai się do życia cnotliwego, będzie gotowa na kontemplację boskiej miłości²⁴².

W traktacie tym Hugon zawarł również interesujące relacje między modlitwą i miłością²⁴³, ponieważ nie tylko wyjaśniał Pismo Święte i opisywał poszczególne rodzaje modlitwy, ale uwrażliwiał swoich uczniów na miłość względem Stwórcy. Wiktoryn w dziele tym doskonale łączy zewnętrzną postawę modlitewną z wewnętrzną, żarliwą miłością do Boga, która wykracza poza zwykłe słowa. To jednak dzięki fundamentowi złożonemu ze słów, człowiek staje się zdolny do miłowania Stwórcy²⁴⁴. Staje się to możliwe dzięki zbudowaniu w swoim wnętrzu czwartej arki, mianowicie Arki Matki Łaski.

Obraz tajemniczej Arki Matki Łaski w zamyśle Hugona odpowiada sensowi tropologicznemu, bo jest związana z nabywaniem cnót, zwłaszcza miłości²⁴⁵. Arka Matki Łaski, podobnie jak Arka Mądrości jest niewidzialna. Jest Arką, która buduje w nas „z ciała wielu cnót jedną”, czyli miłość. Jest budowana poprzez bardzo specyficzny rodzaj zachowania. Ozdabia Arkę Mądrości (dom wiary) cnotami, zwłaszcza miłością²⁴⁶. Arka Matki Łaski nie tylko uzupełnia Arkę Mądrości, ale staje się jej naturalną kontynuacją²⁴⁷. Jej celem zasadniczym jest wybudowanie we wnętrzu człowieka gmachu wiary, nadziei i miłości²⁴⁸, co człowiekowi ma uzmysławiać kolejno, w co powinien wierzyć, na co mieć nadzieję oraz jak postępować²⁴⁹. Hugon, podobnie jak wcześniej, podaje wymiary tej arki, które wyrażają głębszą treść niż tylko fizyczne wielkości: „długość powinna wynosić trzysta łokci w wierze w

²⁴¹ Por. Jaeger C.S., *The Envy of Angels*, dz. cyt., s. 267.

²⁴² Por. Healy P. J., *The Mysticism of the School of Saint Victor*, art. cyt., ss. 217-218.

²⁴³ Hugon ze św. Wiktora, *De virtute orandi*, PL 176, 977A.

²⁴⁴ Por. Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 121.

²⁴⁵ Por. Rudolph C., *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 261.

²⁴⁶ Por. Tamże, s. 226.

²⁴⁷ Por. Tamże, s. 259.

²⁴⁸ Hugon w innym swoim dziele poświęca tym trzem cnotom osobny wywód. Podkreśla natomiast, że cnoty te rodzą się z pokory [„virtutum fundamentum est humilitas”], Hugon ze św. Wiktora, *De fructibus carnis et spiritus*, PL 176, 997D-998C.

²⁴⁹ Por. Rudolph C., *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 262.

Tróję Świętą, szerokość pięćdziesiąt łokci w miłości, wysokość trzydzieści łokci w nadziei, która jest w Chrystusie, aby była długa [arka] w dobrych uczynkach, szeroka w miłości i wysoka w pragnieniu, aby serce zamieszkało wyżej, gdzie Chrystus siedzi po prawicy Boga” [tłum. D.W.]²⁵⁰. W kontekście opisu Arki Matki Łaski na uwagę zasługują również jej cztery rogi, które symbolizują czterech ewangelistów oraz poszczególne etapy powrotu człowieka do Stwórcy. Pierwszym z nich jest „Lew – chłód wschodu”, aby powstrzymywał wywyższających się bojaźnią. Drugim jest „Orzeł – chłód zachodu”, aby oświecał niewidomych. Trzecim rogiem jest „Wół – żar zachodu, aby uśmiercał ciało, a czwartym „Człowiek – żar wschodu”, aby przywoływał rodzaj ludzki do miejsca, z którego pierwotnie przybył²⁵¹.

Trudno jednoznacznie wskazać genezę nazwy Arki Matki Łaski. O ile bowiem termin „łaska” pojawia się często w Hugonowych tekstach, jako synonim „odnowienia ludzkości” oraz „pomoc Boga w zdobywaniu cnót”, o tyle źródło terminu „Matka Łaska” odnajdujemy tylko w dziele *De vanitate mundi*²⁵². Hugon wyjaśnia w nim istotę „Matki Łaski”, którą można oddać słowami „w domu Bożym posiadamy zewnętrzne rozkosze [przyjemności] oprócz tych szczególnych pokarmów, którymi matka łaska nas wewnętrznie obficie karmi i przywraca nam zdrowie” [tłum. D.W.]²⁵³. Definicja ta wskazuje, że najcenniejsze dobra, jakimi możemy nasycić nasze wnętrza, są skutkiem działania w nas łaski. Wynika z tego, że łaska nie tylko zaspokaja duchowe potrzeby ludzkiego serca i umysłu, ale sprawia, że funkcjonują one adekwatnie do swojej natury. Dzięki światłu łaski, rozpoznanie i wybór prawdy oraz cnoty stają się możliwe. Łaska bowiem transcenduje to, co dla człowieka, działającego jedynie na podstawie naturalnych zdolności poznawania i miłowania, staje się niedostępne.

Zdobyta wiedzę moralna gorliwość człowieka umocniona łaską przekształci w konkretne działanie i nabycie cnoty²⁵⁴. Hugon, gdy posługuje się terminem „cnota” w traktacie *De Arca Noe Morali*, ma na myśli jej definicję zawartą w *De sacramentis*: „cnota jest pewną zdrowotnością i całością duszy rozumnej, której zepsucie [choroba] nazywane jest wadą” [tłum. D.W.]²⁵⁵. To bardzo ważne spostrzeżenie, pokazuje bowiem zamysł Hugona odnośnie do

²⁵⁰ „longitudo in fide Trinitas trecentos cubitos habeat, in latitudine charitatis quinquaginta, in altitudine spei quae in Christus est triginta, ut sit in bona operatione longus, in dilectione amplius, in desiderio altus, ut cor suum habeat ubi Christus est in dextera Dei sedens”, Hugon ze św. Wiktora, *De Arca Noe Morali*, PL 176, 634CD.

²⁵¹ Por. Rudolph C., *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 289.

²⁵² Por. Tamże, s. 259.

²⁵³ „Has delicias in domo Dei extrinsecus habemus, exceptis illis singularibus epulis, quibus mater gratia nos intrinsecus quotidie saginat et reficit”, Hugon ze św. Wiktora, *De vanitate mundi*, PL 176, 719D.

²⁵⁴ Por. Salzmänn A.B., *A Trinitarian Introduction to Hugh of St Victor's Exegesis*, dz. cyt., s. 53.

²⁵⁵ „Virtus enim quasi quaedam sanitas est et integritas animae rationalis, cuius corruptio vitium vocatur”, Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis*, PL 176, 526D.

przywrócenia (odnowy) duszy ludzkiej jej pierwotnego stanu sprzed upadku²⁵⁶.

Co ciekawe i oryginalne, Hugon definiując podstawowe cnoty, wychodzi ponad ich biblijne, Pawłowe rozumienie. Cnotę wiary rozumie jako „rodzaj pewności umysłu co do rzeczy nieobecnych, umiejscowionych ponad opinią, ale poniżej wiedzy” [tłum. D.W.]²⁵⁷. Wiara pełni kluczową rolę w odnowie ludzkiej natury. Po upadku człowiek na nowo szuka Stwórcy, którego już nie widzi poprzez fizyczny akt widzenia, ale jedynie przez wiarę²⁵⁸.

Hugon wskazuje również cnotę miłości, jako istotną część pierwotnej natury człowieka, a zarazem siłę przewodnią w odnowie i powrocie człowieka do Stwórcy. Przypisuje jej fundamentalną, naczelną rolę, ponieważ kieruje pozostałymi cnotami. Traktuje ją nie tylko jako drogę powrotną do Stwórcy, ale także jako ostateczny cel i narzędzie duchowej odnowy. Cnota miłości pomaga upadłemu człowiekowi zachować dystans wobec doczesnych dóbr świata²⁵⁹. Wiktoryn uważał, że jedynie zamiary oparte na miłości mogą być uznane za cnotliwe oraz zasługują na uznanie²⁶⁰.

Pismo święte przywraca w człowieku boski pierwiastek, ponieważ przywraca w nim obraz Stwórcy przez zachętę do poznawania i miłowania Go²⁶¹. Ponadto, święta mowa przez swoje treści poucza człowieka o prawdziwej dobroci oraz objawia mu Stwórcę, który jest „dobrocią bez nieprawości i szczęściem bez utrapienia”²⁶². Biblia stanowi jakby instrukcję świętości. Człowiek, który szuka w niej wiedzy o cnotach i prawdziwym sposobie życia powinien czytać święte księgi, bo one zachęcają do pogardy doczesnego świata, a przez to rozpalają duszę miłością do Stwórcy²⁶³.

Interesujące treści zawarł Hugon w jednej ze swoich homilii. Pokazał w niej związki, jakie zachodzą między poszczególnymi etapami rozwoju duszy. Najpierw dusza poszukuje światła do medytacji, co symbolizuje płomień i dym. Następnie, gdy już dojdzie do poznania prawdy, pojawia się w niej płomień bez dymu. W ostatnim kroku, gdy dusza dzięki miłości zdobędzie prawdę, kończy poszukiwania, bo nie ma już nic bardziej godnego szukania. Dusza

²⁵⁶ Por. Rudolph C., *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 274.

²⁵⁷ „Fidem esse certitudinem quamdam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam”, Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis*, PL 176, 330C.

²⁵⁸ Por. Rudolph C., *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 279.

²⁵⁹ Por. Tamże, ss. 281-282.

²⁶⁰ Por. Bejczy I.P., *The Problem of Natural Virtue*, [w:] *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, I.P. Bejczy, R.G. Newhauser (eds.), Leiden-Boston 2005, ss. 137-138.

²⁶¹ Por. Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, s. 71.

²⁶² Por. Van Liere F., *A Introduction*, dz. cyt., s. 119.

²⁶³ „bonitas sine malitia, felicitas sine miseria”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 11A, s. 71.

²⁶⁴ Por. Levy I. C., *Introducing Medieval Biblical Interpretation*, dz. cyt., s. 142.

zatem spoczywa w miłości i prawdzie, co wyraża sam ogień (żar) bez dymu i płomienia²⁶⁴. To ostateczny cel ludzkiej duszy. Dotarcie człowieka do prawdy i miłości to jak zdobycie lekarstwa na intelektualną i moralną chorobę człowieka, która rozpoczęła się w momencie upadku. To też sposób przywrócenia w człowieku jego pierwotnej godności, której istotą było podobieństwo do Stwórcy. Poznanie prawdy i umiłowanie miłości (cnoty) to najważniejsze elementy w całym procesie restauracji upadłego człowieka. Kto do nich dotrze, ten doświadczy integralnej odnowy.

W związku z faktem, że niniejszy rozdział stanowił punkt dojścia wszystkich wcześniejszych dociekań, dokonajmy w tym miejscu jego podsumowania. Nie będzie ono powtórzeniem treści zawartych w poprzednich paragrafach, ale próbą wyartykułowania najważniejszych wniosków, do jakich prowadzi nas egzegeza biblijna w zamyśle Hugona ze św. Wiktora.

Wiktoryński mistrz, na polu średniowiecznej egzegezy, dokonał ważnych i twórczych odkryć. W zakonnej wspólnotcie nigdy nie pełnił najważniejszych funkcji, jednak na gruncie naukowym opracował oryginalny styl i metodę nauczania. Dostarczył swoim studentom oraz kolejnym pokoleniom nowego, wielowarstwowego spojrzenia na teksty biblijne. Uważa się, że w dziedzinie egzegezy jako pierwszy dokonał umiejętnej syntezy bogactwa dawnej tradycji z postępem, jaki dokonał się na kanwie sztuk wyzwolonych. Zabieg ten bezsprzecznie przyczynił się do odnowy w lekturze Pisma Świętego²⁶⁵, a w konsekwencji do intelektualnej i moralnej restauracji upadłego człowieka.

Wiktoryński myśliciel znał wartość wszystkich dostępnych dyscyplin naukowych i z wielkim zaangażowaniem wprzęgał je w swój system nauczania. Miał świadomość, jak ważne jest odpowiednie przygotowanie do studium biblijnego. Dlatego łącząc w sobie duchowość Bernarda z racjonalizmem Anzelma z Canterbury, nakreślił egzegetom podwójne podejście do tekstów biblijnych, to jest naukowe i moralne. Pierwsze było możliwe dzięki gruntownemu studiowaniu podstawowych nauk, zwłaszcza sztuk wyzwolonych. Drugie miało być rezultatem uporządkowanego życia moralnego²⁶⁶. Synteza nauki i duchowości, według Hugona, miała zaowocować moralnym uporządkowaniem człowieka. Miało ono polegać na ścisłej kompatybilności między ludzkim wnętrzem, a jego zewnętrzną postawą. Moralne zachowanie

²⁶⁴ Por. Hugon ze św. Wiktora, *In Salomonis Ecclesiasten, Homilia*, 1, PL 175, 115D n.

²⁶⁵ Por. Piazzoni, A.M., *La Bibbia in Ugo di San Vittore*, art. cyt., s. 93.

²⁶⁶ Por. Wielgus S., *Badania nad Biblią*, dz. cyt., s. 93.

przejawiające się w cnotliwym życiu miało być rezultatem intelektualnej formacji, która spełnia swoją rolę tylko wtedy, gdy jest kształtowana z zachowaniem dyscypliny²⁶⁷.

Hugon zaprezentował swoim uczniom podwójną, równoległą strukturę, wskazującą na synchronizację dyscyplin naukowych ze stopniami biblijnej egzegezy. Zgodnie z nią logicznym sztukom *trivium* przypisał historię. Sztukom teoretycznym, czyli *quadrivium* wraz z fizyką, alegorię. Wreszcie sztuki praktyczne odniósł do tropologii. W ten sposób dokonał syntezy trzech wymiarów Pisma Świętego z trzema gałęziami świeckiej filozofii. Zabieg ten był celowy i przemyślany. Hugon w ten sposób nie tylko zachęcił do pilnego studiowania, ale pokazał rolę nauki, która ma wartość sama w sobie, a także odgrywa ważną rolę w procesie integralnej odnowy człowieka wyznaczonej w kolejnych stopniach biblijnej egzegezy²⁶⁸. Podobnie jak inni scholastyczni egzegeci, Hugon dążył do zintegrowania wiedzy biblijnej ze sztukami wyzwolonymi i dialektycznego stylu prowadzenia swoich wykładów²⁶⁹. Nie sposób nie zauważyć, że Hugonowy projekt odnowy, w zakresie zarówno edukacji, jak i formacji, ma charakter wybitnie holistyczny. Wiktoryn umiejętnie połączył bowiem w swoim programie takie kwestie, jak, nauka, duchowość, egzegeza, estetyka, etyka i kontemplacja, która w jego zamyśle i w zamyśle innych wiktorynów była nie tylko dyscypliną czy rodzajem modlitwy, ale sposobem na życie²⁷⁰.

Historia, alegoria oraz tropologia to nie tylko podstawowe kategorie egzegezy biblijnej. Stanowią coś więcej, niż jedynie mniej lub bardziej wyrafinowane poziomy lektury Pisma Świętego. Według Hugona, są to odrębne i prawdziwe dyscypliny, ściśle skoordynowane ze sobą, przy czym każda z nich posługuje się własnymi metodami i zasadami niezbędnymi w budowaniu gmachu biblijnej egzegezy²⁷¹. Harkins, kontynuując myśl S. Chase, zapisał, że najważniejszym aspektem egzegezy wiktoryńskiej jest głęboka relacja między poszczególnymi jej poziomami, jakiś zadziwiający spłot, który wiąże wszystkie sensy biblijne²⁷². Hugon dostrzegał związek między poszczególnymi etapami odnowy człowieka. Związek ten można opisać jako następującą po sobie współzależność. Oznacza to, że każdy kolejny etap (w egzegezie) zależy od poprzedniego i na nim się opiera. Etap ostatni dopełnia i nadaje znaczenie

²⁶⁷ Por. Van Liere F., *Following in the Footsteps of Hugh: Exegesis at Saint Victor, 1142-1242*, [w:] *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, H. Feiss, J. Mousseau (eds.), Leiden-Boston 2017, s. 224.

²⁶⁸ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 162.

²⁶⁹ Por. Salzmann A.B., *A Trinitarian Introduction to Hugh of St Victor's Exegesis*, dz. cyt., s. 57.

²⁷⁰ Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 255.

²⁷¹ Por. Piazzoni, A.M., *La Bibbia in Ugo di San Vittore*, art. cyt., ss. 109-110; Podobne zdanie wyraża P. Sicard, traktując trzy stopnie egzegezy Hugona jako autonomiczne dyscypliny, posiadające odmienne cele, por. P. Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son école*, dz. cyt., s. 20.

²⁷² Por. Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration*, dz. cyt., s. 160.

wcześniejszym etapom. Źródłem takiego porównania była, przytoczona w kontekście wymiaru historycznego metafora „budowli”, zaczerpnięta od Grzegorza Wielkiego²⁷³.

Warto na koniec przytoczyć słynny, średniowieczny dystych Augustyna z Dacji (zm. 1285), który akcentuje komplementarną rolę poszczególnych sensów biblijnych: „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia”²⁷⁴. Zgodnie z nim sens literalny Biblii uczy o faktach, alegoria wskazuje, w co należy wierzyć, sens moralny określa, co należy czynić, natomiast anagogia, do czego należy dążyć. W integralnym zrozumieniu świętej mowy wspomniane sensory należy mieć zawsze na uwadze. Pominiecie któregoś z nich narazi człowieka nie tylko na niewiedzę, ale co gorsza, na duchowe lub moralne zubożenie. Warto w tym miejscu nawiązać do M. Olszewskiego, który przybliżył praktyczne zastosowanie sensów biblijnych, przywołując słowa Hrabana Maura. Ten uczony czasów karolińskich posłużył się przykładem „Jerozolimy”, która „według historii oznacza miasto Żydów, według alegorii Kościół Chrystusowy, zgodnie z anagogią oznacza państwo Boże, a zgodnie z tropologią duszę człowieka”²⁷⁵. Chociaż anagogię rozumiał jako odrębny, czwarty sens biblijny, a nie jak Hugon, jako część alegorii, to podanym przykładem poczwórnej interpretacji w sposób zrozumiały pokazał mechanizm jej funkcjonowania.

Z ogólnej myśli Hugona wynika, że nie każdy tekst biblijny posiada jednocześnie trzy wspomniane sensory. Jego zdaniem, o ile wielu tekstom biblijnym można przypisać trzy sensory, to „dostrzeżenie ich wszędzie jest albo trudne, albo niemożliwe”²⁷⁶. Bywają bowiem fragmenty, które należy rozumieć wyłącznie duchowo. Są również takie, które posiadają jedynie sens moralny. Wreszcie nie brakuje tekstów, których interpretacja ogranicza się tylko do wymiaru historycznego²⁷⁷. Uwaga ta w żaden sposób nie dyskwalifikuje żadnego ze wspomnianych sensów biblijnych. Brak w niektórych tekstach jednoczesnej obecności trzech wspomnianych wymiarów nie pozbawia żadnego z nich wartości i znaczenia.

Zakończmy nasze dociekania opinią P. Sicarda, który uważa, że cechą charakterystyczną Hugona było to, że jego myślenie nie знаło przerw, ale polegało na ciągłym pogłębianiu i retuszowaniu jego ekspresji²⁷⁸. Niech ta myśl stanowi konkluzję dla treści

²⁷³ Por. Tamże, s. 187.

²⁷⁴ Bardski K., *Patrystyczna egzegeza alegoryczna. Użycie czy nadużycie tekstu biblijnego?*, [w:] VP, 23/44-45 (2003), s. 51. Cytat ten został również zawarty w KKK (115-119).

²⁷⁵ Olszewski M., *Teoria czterech sensów tekstu biblijnego*, art. cyt., ss. 42-43.

²⁷⁶ „si in multis congrue assignari possit; ubique tamen observare, aut difficile est, aut impossibile”, Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 12C, s. 74.

²⁷⁷ Por. Tamże, ss. 74-75; a także w dziele *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, dz. cyt., s. 103.

²⁷⁸ Por. Sicard P., *Hugues de Saint-Victor et son école*, dz. cyt., s. 23.

zawartych w niniejszej dysertacji. Intelktualny geniusz Hugona ze św. Wiktora jest spójną i logiczną sekwencją cennych przemyśleń, a zarazem sugestii nie tylko dla jego dwunastowiecznych uczniów, ale również dla współczesnego człowieka.

ZAKOŃCZENIE

Niniejsza dysertacja powstała właściwie z dwóch powodów. Pierwszym z nich była potrzeba ogólnego przybliżenia dwunastowiecznej, podparyskiej szkoły wiktoryńskiej. Okazuje się bowiem, że wiktoryni działający w opactwie św. Wiktora, mimo ożywionych w ostatnich latach badań mediewistycznych, niestety w dalszym ciągu stanowią dosyć szczelnie strzeżoną tajemnicę. Tymczasem duchowe, intelektualne i moralne dziedzictwo, jakie wspólnie wypracowali jest tak zdywersyfikowane i obfite, że pomijanie lub deprecjonowanie go w studiach nad średniowieczem powinno być uznane za przejaw naukowej apatii, a nawet filozoficznej degradacji. Drugim i zarazem zasadniczym powodem napisania niniejszej pracy było przybliżenie osoby Hugona ze św. Wiktora, który chcąc wyznaczyć upadłemu człowiekowi drogę integralnej odnowy, opracował program naprawczy będący spójną syntezą filozofii i egzegezy biblijnej. Zdawał sobie sprawę, że zdezorganizowana ludzka natura, poprzez proces lektury najpierw w sztukach wyzwolonych, a następnie w Piśmie Świętym, jest w stanie przywrócić człowiekowi utraconą harmonię i podobieństwo do Stwórcy, czyli szczęście. Ponadto jego nauczanie oraz oryginalny wkład, jaki wniósł w średniowieczny system wiedzy, stawiają go jednoznacznie na wiktoryńskim podium.

We wstępie oraz w pięciu rozdziałach, różniących się między sobą treścią i obszernością, starano się opisać i rozwinąć problem zarysowany w temacie dysertacji. Koncentrował się on wokół nieszczęśliwego, bo dotkniętego skutkami grzechu pierworodnego człowieka, który od momentu upadku utracił w sobie obraz i podobieństwo Stwórcy. Ponadto pozbawił się zdolności racjonalnego miłowania i poznawania Boga. Ten egzystencjalny dramat człowieka rozegrał się głównie na dwóch płaszczyznach: intelektualnej i moralnej. Konsekwencją grzechu człowieka w sferze intelektualnej stała się nie tylko utrata ostrości rozumienia prawdy, ale nawet niemożność jej ponownego poznawania. Z kolei na polu moralnym człowiek zatracił wyrazistość dobra, co spowodowało w nim rozmycie pojęcia cnoty. To intelektualno-moralne pęknięcie natury ludzkiej sprawiło, że egzystencja człowieka została zredukowana do poziomu zwykłego, jałowego *esse*. Stan ten charakteryzował się nie tylko zatarciem w człowieku prawdy i cnoty, ale również oddaleniem się od Stwórcy. W związku z tym Hugon, bazując na wcześniejszych doktrynach i modyfikując je, zaproponował własne rozwiązanie mające na celu integralną restaurację upadłej kondycji człowieka. Jej efektem miało być odzyskanie utraconego szczęścia, czyli powrót do poziomu *beatum esse*. Dysertacja w sposób zamierzony przybrała charakter arborystyczny, aby pokazać, że wraz z

każdym kolejnym rozdziałem, w sposób promienisty, rozszerza się i niejako pęcznieje. Dwa pierwsze rozdziały dostarczyły historycznego tła, które od rozdziału trzeciego, stopniowo i rosnąco, wypełniało się, aby finalnie doprowadzić czytelnika do najważniejszych konkluzji. „Wstęp” był próbą ogólnej, dosyć szerokiej introdukcji do podjętego w pracy problemu oraz zdeterminowania go. Najpierw zwrócono uwagę na nieprawdziwie i krzywdzące opinie, które wynikają z czystej ignorancji, a które do dzisiaj traktują średniowiecze jako epokę ciemną, zacofaną i bezwartościową. W kolejnym kroku zarysowano ogólny obraz wieków średnich ze szczególnym naciskiem na filozofię moralności XII wieku. Po naświetleniu kontekstu etyczno-historycznego wspomniano o egzystencjalnym dramacie człowieka, który ciągle nosi w sobie skutki grzechu i poszukuje drogi wyjścia z patowej sytuacji, w której się znalazł. Receptę na odnowę ludzkiej kondycji po grzechu dostarcza Hugon świadomy tego, że człowiek nie jest w stanie sam sobie pomóc i potrzebuje wsparcia z zewnątrz. Rozdział pierwszy zaprezentował opactwo św. Wiktora pod Paryżem, będące ośrodkiem religijno-intelektualnym i kuźnią przyszłych wiktorynów. Jego założyciel, Wilhelm z Champeaux nadał mu filozoficznych, duchowych i egzegetycznych kształtów, co stało się treścią pierwszego paragrafu. W drugim skupiono się na religijno-intelektualnej formacji ośrodka z uwzględnieniem inspiracji Augustyńskich. W rozdziale drugim, w dwóch częściach, przybliżono osobę Hugona ze św. Wiktora. Przywołano trzy różne koncepcje dotyczące pochodzenia Wiktoryna. Opowiedziano się za koncepcją saksońską, ze względu na autoryzację samego Hugona i jego współpracowników, potwierdzających jego saksońskie korzenie. W drugim kroku opisano epizod paryski Hugona, od jego przybycia do opactwa aż po dzień śmierci. Od rozdziału trzeciego prezentowano wizję rzeczywistości Hugona, który wyróżnił w niej dwie części: dzieło stworzenia (*opus conditionis*) oraz dzieło odnowy (*opus restaurationis*). To zarazem dwa najważniejsze etapy historii, wyrażające stan człowieka przed upadkiem i po nim. Cezurę między nimi stanowi grzech pierworodny, który spowodował w człowieku wiele komplikacji w wymiarze duchowym, intelektualnym i moralnym. Przywrócenie utraconej harmonii Hugon dostrzegał w filozoficznym programie naprawczym, który ze względu na swoją wieloaspektowość mógł naprawić skutki grzechu i rozpocząć w człowieku proces integralnej restauracji. Kwestie te stały się treścią rozdziału czwartego. Ponadto w rozdziale tym Wiktoryn wyakcentował *artes liberales*, które określił niezbędnymi narzędziami filozoficznymi w konstruktywnym uprawianiu egzegezy biblijnej. Studiowanie sztuk wyzwolonych uznał za pierwszy etap ponownego przywracania porządku w naturze upadłego człowieka. Sztuki *trivium* miały pomóc mu w zrozumieniu tekstu biblijnego, natomiast sztuki *quadrivium* stanowiły narzędzie w odnalezieniu sensu ukrytego w rzeczach, o których traktowały słowa. Rozdział piąty

poświęcony został egzegezie biblijnej, która u Hugona stanowiła troisty paradygmat wyznaczający restaurację człowieka. Wyartykułowanie trzech sensów Pisma Świętego stało się tożsame z trzema stopniami odnowy człowieka, która dotyczyła wiedzy, prawdy i cnoty. Ta synergia poziomów egzegezy i stopni odnowy wyznaczyła upadłemu człowiekowi nową, optymistyczną perspektywę powrotu do Stwórcy. Hugon ze św. Wiktora wykazał, że prawidłowe odczytywanie tekstów biblijnych na różnych poziomach znaczeń powinno być poprzedzone rzetelnym i wnikliwym studium nauk świeckich, wśród których uprzywilejowane miejsce wyznaczył sztukom wyzwolonym. Z tej racji wiele uwagi poświęcił szczegółowej analizie poszczególnych nauk, które człowiek otrzymał od Stwórcy jako pomocne instrumenty służące owocnemu czytaniu i interpretowaniu Biblii będącej *encheiridionem* zawierającym środki powrotu do Stwórcy. Wiktoryn wskazał w ten sposób kierunek odnowy człowieka. Pierwszym krokiem było położenie filozoficznej podwaliny poprzez studium nauk teoretycznych, praktycznych, mechanicznych i logicznych z akcentem na *artes liberales*. Wiedza z tych dziedzin miała na nowo utorować drogę powrotną do Stwórcy. Wiktoryn pokazał, że egzegeta chrześcijański, chociaż nie zawsze świadomie, czerpie z bogactwa dyscyplin świeckich, eksplorując teksty natchnione. W ten sposób uzmysłowił, że pominięcie osiągnięć nauk, zwłaszcza sztuk wyzwolonych, pozbawia człowieka narzędzi poznawczych i egzegetycznych. W konsekwencji utrudnia lub zupełnie uniemożliwia kompleksowe i dogłębne studium Biblii, ponieważ zamyka człowieka na to, co najważniejsze: odkrycie, że jest obrazem i podobizną Stwórcy, który objawia się mu w księdze Pisma i w księdze Natury. To ostatecznie oddala człowieka od źródła Prawdy i Dobra, czyli stanowi przeszkodę w intelektualno-moralnej restauracji jego osłabionej natury.

Cechą Hugonowej metodologii, która często pojawiała się w jego dziełach, był akcent na porządek i metodę. Z jednej strony był to „wiktoryński klucz” dotarcia do wiedzy, prawdy i cnoty. Z drugiej, cecha ta wskazywała na Stwórcę, który jest źródłem wszelkiego porządku i metody. Wiktoryn był doskonałym metodologiem swoich czasów, ponieważ w sposób merytoryczny i uporządkowany przekazywał uczniom nie tylko wiedzę, ale również metodyczne instrukcje odnośnie do studium indywidualnego. Z tego powodu przyciągał do opactwa wielu uczniów, którzy pragnęli kształcić się pod okiem wiktoryńskiego mistrza.

Wiktoryński uczony pozostawił obszerne repozytorium średniowiecznej myśli i rzucił światło na wiele ważnych zagadnień i problemów, które kontynuowali jego następcy. Po mistrzowsku połączył szeroko rozumianą filozofię z teologią, a zwłaszcza z egzegezą biblijną. Dowiodł, że dyscypliny te wzajemnie się potrzebują i uzupełniają. Dokładna analiza jego

tekstów pokazała, że rozmaite dyscypliny filozoficzne przenikały jego myślenie i dzieła, które pozostawił. Wystarczy wspomnieć chociażby metafizykę, która uwidoczniła się w jego wywodzie na temat rzeczy, lub epistemologię, która znalazła swoje odbicie w jego koncepcji „trojga oczu”. Ponadto wiele uwagi poświęcił etyce, którą rozwijał przy okazji opisu cnót, czy wreszcie antropologii, w której nie tylko podjął problem upadłego człowieka, ale ukazał go jako mikrokosmos, bo dostrzegał w nim analogie ze światem oraz podkreślał jego wyjątkowy status ontyczny wśród wszystkich bytów stworzonych. To holistyczne podejście, łączące w sobie wiedzę z różnych dziedzin, potwierdziło, że Hugon odznaczał się nieprzeciętnym intelektem i oryginalnym spojrzeniem na człowieka. W swoich dziełach pokazał, jak upadły człowiek może odzyskać utraconą godność i przywrócić w sobie obraz i podobieństwo Stwórcy.

W konkluzji warto wyszczególnić Hugonowe *novum*, które ze względu na swoją oryginalność zasługuje na osobne wyeksponowanie. Wiktoryn nie tylko przyczynił się do waloryzacji nauki w średniowieczu, ale pokazał jej znaczenie względem lektury biblijnej. Nasycił Pismo Święte filozofią, dzięki czemu stało się ono bardziej czytelne i zrozumiałe dla człowieka. Na podkreślenie zasługuje fakt, że Hugon jako pierwszy dokonał umiejętnej syntezy bogactwa dawnej tradycji z nowym podejściem, jakie rozwinęło się na kanwie sztuk wyzwolonych. Co ciekawe, Wiktoryn odważniej niż św. Augustyn, przyswajał sztuki świeckie (np. astronomię), wprzegając je do doktryny chrześcijańskiej. Widział w nich raczej olbrzymi potencjał, aniżeli zagrożenie. Wyakcentował nowy charakter cnoty, która bardziej niż sprawność (*habitus*) była rozumiana na sposób dynamiczny, jako poruszenie i doznanie (*affectus*). Opracował spójny system klasyfikacji wiedzy, w którym zawarł najważniejsze dyscypliny naukowe. Dzięki temu dokonał nie tylko racjonalizacji, ale również renowacji nauk w dwunastowiecznej Europie. Wprowadził oryginalny podział geometrii, wyróżniając w jej obrębie planimetrię, altimetrię i kosmometrię. Jako pierwszy na Zachodzie podzielił geometrię na teoretyczną i praktyczną. Chociaż czerpał z dziedzictwa Augustyna i Boecjusza, to jednak nie powielał bezwzględnie ich osiągnięć, ale umiejętnie je modyfikował i rozwijał. Istotnym wkładem w rozwój nauki było dowartościowanie nauk mechanicznych, które włączył w zakres filozofii obok nauk teoretycznych, praktycznych i logicznych. Bronił także gramatyki, której nie traktował, jak większość, jedynie jako narzędzia i uzupełnienia nauk, ale jako istotną część filozofii w ramach nauk logicznych. Retoryce nadał nową jakość, uznając, że jest czymś więcej niż sztuką perswazji, jak chciał Stagiryta. Dostrzegał jej ważną rolę w przekazie doktryny chrześcijańskiej. Chociaż nie był twórcą poszczególnych sensów biblijnych, to jednak nadał im

unikatowych właściwości. Kładł ogromny nacisk na znaczenie sensu literalnego Biblii, który przez wielu był pomijany i lekceważony. Uporządkował wreszcie status anagogii, która do tej pory zmieniała swoją pozycję w ramach różnych klasyfikacji nauk. Hugon umieścił ją w ramach alegorii, obok tzw. alegorii prostej. W każdej dyscyplinie, którą starannie określił i scharakteryzował, dostrzegał ukrytą mądrość Stwórcy. Szkoła, której przewodził wyróżniała się tym, że stawiała na integralną edukację, a nie skupiała się wyłącznie na jednej dziedzinie wiedzy, jak bywało to w innych, średniowiecznych ośrodkach intelektualnych. To z pewnością efekt najbardziej znanego motta, które przyświecało Hugonowi, aby uczyć się wszystkiego, bo nic nie jest zbędne, a wąska wiedza nie daje przyjemności.

Hugon na nowo rozpalił pochodnię nauki, która jeszcze bardziej rozświetliła dziedzictwo wieków średnich. W związku z tym wyraża się nadzieję, że ta intelektualno-moralna, wiktoryńska pochodnia, będąca owocem rzetelnej pracy i nauki, przyczyni się do obalenia, niestety nadal panującego, mitu o mętłym i skostniałym średniowieczu.

Warto wszczepić się w wiktoryńskie drzewo mądrości i czerpać z niego duchowe, intelektualne i moralne soki. Każdy, kto na jakimkolwiek poziomie i w jakimkolwiek wymiarze studiuje wiktorynów staje się nowym, wiktoryńskim pędem. Niech ta dysertacja, która w zestawieniu z całym dorobkiem wiktorynów stanowi jedynie krótkie *resume*, będzie zachętą do studiowania twórczej myśli wiktoryńskiej, gigantycznej i różnorodnej w swojej treści.

Bibliografia

1. Teksty źródłowe

Hugon ze św., Wiktora, *Sententiae de divinitate*, PL 176, 43A-174D = Evans C.P., *Sentences on divinity*, [w:] *Trinity and Creation. A selection of Works of Hugh, Richard and Adam of St Victor*, B.T. Coolman and D.M. Coulter (eds.), Turnhout 2010, ss. 105-177.

Hugon ze św. Wiktora, *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon*, PL 175, 29A-86D.

Hugon ze św. Wiktora, *De amore sponsi ad sponsam*, PL 176, 987B-994A.

Hugon ze św. Wiktora, *De Arca Noe morali*, PL 176, 619A-680D = Sicard P., *Hugonis de sancto Victore De Arca Noe; Libellus de formatione Arche*, [w:] CC, 176, Turnhout 2001;
Hugon ze Świętego Wiktora, *O arce Noego – księga III*, tłum. Z. Koczarski, [w:] *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M.J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].

Hugon ze św. Wiktora, *De Arca Noe mystica*, PL 176, 681A-702D.

Hugon ze św. Wiktora, *De fructibus carnis et spiritus*, PL 176, 997B-1006C.

Hugon ze św. Wiktora, *De institutione novitiorum*, PL 176, 925A-952B = Hugon ze Świętego Wiktora, *O wychowaniu nowicjuszy*, tłum. i kom. Ł. Libowski, wpraw. W. Bajor, Ł. Libowski, wst. L. Jocqué, Tyniec 2023 (Źródła Monastyczne) [w recenzji].

Hugon ze św. Wiktora, *De laude charitatis*, PL 176, 971A-976D.

Hugon ze św. Wiktora, *De meditatione*, PL 176, 993B-998A = Hugon ze Świętego Wiktora, *O medytacji*, tłum. M. Buraczewski, Ł. Libowski, P. Wilk, [w:] *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M.J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].

Hugon ze św. Wiktora, *De Sacramentis christiane fidei*, PL 176, 183A-618B = Deferrari R.J., *Hugh of Saint Victor On the Sacraments of the Christian Faith*, Massachusetts 1951; przekłady fragmentów: Ł. Libowski, *Spojrzenie Hugona ze Świętego Wiktora na proceder symonii. Dziesiąta część drugiej księgi „De sacramentis christianae fidei” – wstęp, przekład, komentarz*, [w:] WPT, (2022) 2, s. 191-212 [w druku]; Ł. Libowski, „*Ipsa*

quodammodo ecclesia primum baptizatur”. Hugona ze Świętego Wiktora spojrzenie na rzeczywistość sakramentu poświęcenia kościoła: piąta część drugiej księgi jego „*De sacramentis christianae fidei*”, [w:] LS, (2023) [w recenzji]; Ł. Libowski, „*Altius semper ad sacra tractanda*”. Hugona ze Świętego Wiktora spojrzenie na rzeczywistość sakramentu święceń kościelnych: trzecia część drugiej księgi jego „*De sacramentis christianae fidei*”, [w:] RS, (2023) [w recenzji].

Hugon ze św. Wiktora, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, 10A-28D = Wierdak D., *De scripturis et scriptoribus sacris Hugona ze św. Wiktora. Wprowadzenie i przekład*, [w:] BePT, 15/2 (2022), ss. 67-93, [bez rozdziału XVIII uznawanego za nie-Hugonowy].

Hugon ze św. Wiktora, *De substantia dilectionis*, PL 176, 15A-18B = Hugon ze Świętego Wiktora, *O substancji miłości*, tłum. M. Buraczewski, Ł. Libowski, P. Wilk, [w:] *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M.J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].

Hugon ze św. Wiktora, *De Tribus Maximis Circumstantiis Gestorum, id est personis, locis, personibus (Chronicon)* = Green W. M., *Hugo of St. Victor: De Tribus Maximis Circumstantiis Gestorum*, [w:] Sp, 18/4 (1943), ss. 484-493.

Hugon ze św. Wiktora, *De vanitate mundi*, PL 176, 703A-740C = Giraud C., *L'école de Saint – Victor, l'humanisme et la «Renaissance du XII^e siècle» : autor du livre I du De vanitate rerum mundanarum d'Hugues de Saint-Victor*, [w:] *Omnium expetendorum prima est sapientia. Studies on Victorine Thought and Influence*, D. Poirel, M. J. Janecki and W. Bajor, M. Buraczewski, BV XXIX, Turnhout 2021, ss. 95-113.

Hugon ze św. Wiktora, *De Verbo Dei*, PL 177, 295A-315C = Chojnacka P., Janecki M.J., *De Verbo Dei Hugona ze św. Wiktora. Wprowadzenie i przekład*, [w:] BePT, 12 (2019), Toruń, ss. 305-330; Buraczewski M., Libowski Ł., Wilk P., *Hugona ze św. Wiktora traktat De Verbo Dei. Przekład*, [w:] STHŚO, 40/1 (2020), ss. 261-281.

Hugon ze św. Wiktora, *De Verbo Incarnato*, PL 177, 315D-324A.

Hugon ze św. Wiktora, *De virtute orandi*, PL 176, 977A-988A = Hugon ze Świętego Wiktora, *O mocy modlitwy*, tłum. P. Chojnacka, [w:] *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M.J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].

Hugon ze św. Wiktora, *Eruditionis didascalicae libri septem*, PL 176, 741A-838D = Buttimer C.H., *Hugo de Sancto Victore, Didascalicon de Studio Legendi, A Critical Text*, Catholic University of America, Washington 1939; *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, tłum. P. Pludra-Żuk, wstęp J. Soszyński, koment. P. Pludra-Żuk, J. Soszyński, Warszawa 2017.

Hugon ze św. Wiktora, *Expositio in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*, PL 175, 923B-1154C = D. Poirel, *Hugonis de Sancto Victore opera*, t. III, CC 178, Turnhout 2015.

Hugon ze św. Wiktora, *In Salomonis Ecclesiasten, Homilia*, 1, PL 175, 115D-134B = Janecki M.J., „Adamie, gdzie jesteś?” *Dialogiczna egzegeza Hugona ze św. Wiktora we fragmencie jego Super Ecclesiasten*, [w:] BePT, 15/2 (2022), ss. 21-40.

Hugon ze św. Wiktora, *Osberti epistola de morte Hugonis*, PL 175, 159B-164C.

Hugon ze św. Wiktora, *Quod amor Dei sit vita cordis*, PL 176, 563D-565A = Hugon ze Świętego Wiktora, *O tym, co prawdziwie należy kochać*, tłum. M. Buraczewski, Ł. Libowski, P. Wilk, [w:] *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M.J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].

Hugon ze św. Wiktora, *Soliloquium de arrha animae*, PL 176, 951C-970D = Hugon ze Świętego Wiktora, *Solilokwium o posagu duszy*, tłum. M.J. Janecki, [w:] *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M.J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].

Hugon ze św. Wiktora, *Summa sententiarum*, PL 176, 43A-174D.

2. Literatura przedmiotu

Albertson D., *Achard of st. Victor (d. 1171) and the Eclipse of the Arithmetic Model of the Trinity*, [w:] Tr, 67 (2012), ss. 101-144.

Bajor W., „Zbawcze piękno” w teorii estetycznej Wiktorynów, [w:] RK, 3 (2012), t. 3, ss. 67-81.

Baron R., *Rapports entre saint Augustin et Hugues de Saint-Victor. Trois opuscules de Hugues de Saint-Victor*, [w:] REAeP, 5/(4)/1959, ss. 391-429.

Benamins J., *William of Champeaux (c. 1070-1121), the Glosulae on Priscian and the Notae Dunelmenses*, [w:] *Historiographia Linguistica*, ss. 306-330.

Berndt R., *Exegesis in Quest of Progress: A Study of Hugh of Saint Victor's "Cronica and Notule Super Pentateucum et Librum Regum"*, [w:] *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, Feiss H. and Mousseau J. (eds.), Leiden/Boston 2018. ss. 187-222.

Bodemer B., *Rebelaïs and the Abbey of Saint – Victor Revisited*, [w:] *IC*, 47/1 (2012), ss. 4-17.

Cahn W., *An Illuminated Manuscript of Writings by Hugh of St. Victor*, [w:] *From Knowledge to Beatitude. St. Victor, Twelfth Century Scholars and Beyond*, E.A. Matter and L. Smith (eds.), Notre Dame, Indiana, ss. 46-67.

Cieslik S., *Hugues de Saint Victor et la philosophie du XIIe siècle*, 2013, <http://www.jbnoe.fr/Hugues-de-Saint-Victor-et-la>, [dostęp:12.02.2021].

Cizewski W., *Reading the World as Scripture: Hugh of St Victor's De Tribus diebus*, [w:] *FI*, 9 (1987), ss. 65-88.

Clark W.W., *The Twelfth Century Church of St. Victor in Paris. A New Proposal*, [w:] *From Knowledge to Beatitude. St. Victor, Twelfth Century Scholars and Beyond*, E.A. Matter and L. Smith (eds.), Notre Dame, Indiana 2013, ss. 68-85.

Coolman B.T., *General Introduction*, [w:] *Trinity and Creation. A Selection of Works of Hugh, Richard and Adam of St Victor*, B.T. Coolman, D.M. Coulter (eds.), Turnhout 2010, ss. 23-48.

Coolman B.T., *Trinity and Creation. A Selection of Works of Hugh, Richard and Adam of St Victor*, B.T. Coolman, D. M. Coulter (eds.), Turnhout 2010.

Coolman, B.T., *The Victorines*, [w:] *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, J.A. Lamm (ed.), Blackwell 2013, ss. 251-266.

Croydon F.E., *Notes on the Life of Hugh of st. Victor*, [w:] *TJoTS*, 40/159 (1939), Oxford, ss. 232-253.

Dahan G., *L'influence des victorins dans l'exégèse de la Bible jusqu'à la fin du XIII siècle*, [w:] *L'école de saint Victor de Paris*, BV XXII, Brepols, Turnhout 2010, ss. 153-177.

Daniluk M., *Hugon ze św. Wiktora. Myśl teologiczna*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 4, Lublin 2003, ss. 622-623.

De Capitani F., *Ugo di San Vittore e il problema delle artes mechanicae*, [w:] RdFNS 92/3-4 (2000), ss. 424-460.

Derling C.G., *Dissertatio inauguralis philosophica de Hugone de Sancto Victore comite Blankenburgensi*, Helmstadt 1745.

Derwich M., „Zapomniani” Wiktoryni. Uwagi na marginesie nowszych badań, [w:] NP, 89 (1998), ss. 483-490.

Dillard P.S., *Foundation and Restoration in Hugh of St. Victor's „De sacramentis”*, New York 2014.

Elder M.P., *Eruditio sacri eloquii: The Integration of Scriptural Hermeneutics and Theological System in Hugh of St Victor*, Ann Arbor (USA) 2010.

Feiss H., J. Mousseau, *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, Leiden-Boston 2017.

FitzGerald B.D., *Medieval Theories of Education: Hugh of St. Victor and John of Salisbury*, [w:] ORoE, 36/2 (2010), Lincoln, ss. 575-588.

Führer J., *L'abbaye de Saint-Victor dans la réforme canoniale*, [w:] *L'école de saint Victor de Paris*, BV XXII, Brepols, Turnhout 2010, ss. 57-77.

Ganss K., *Affectivity and Knowledge Lead to Devotion to God: A Historical-Theological Study of Hugh of Saint Victor's De virtute orandi*, [w:] *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, H. Feiss, J. Mousseau (eds.), Leiden and Boston 2017, ss. 422-468.

Giraud C., *L' de Saint-Victor dans la première moitié du xiie siècle, entre école monastique et école cathédrale*, [w:] *L'école de saint Victor de Paris*, BV XXII, Brepols, Turnhout 2010, ss. 101-119.

Girolimon M.T., *Hugh of St. Victor „De sacramentis Christianae fidei”: The Sacraments of Salvation*, [w:] TJoRH, 18/2 (1994), ss. 127-138.

Gorman M., *Hugh of St. Victor*, [w:] *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Jorge J.E. Gracia, Timothy N. Noone (eds.), United Kingdom 2002, ss. 320-325.

Grosse R., *Entre cour et cloître: Saint-Victor et les Capétiens au XII^e siècle*, [w:] *L'école de Saint-Victor de Paris*, BV XXII, Brepols, Turnhout 2010, ss. 79-100.

Guggenheim A., *Histoire, théologie, théologie de l'accomplissement: Hugues de Saint-Victor et saint Thomas d'Aquin*, [w:] *L'école de Saint-Victor de Paris*, BV XXII, D. Poirel (ed.), Brepols, Turnhout 2010, ss. 245-284.

Halverson J., *Restored Through Learning: Hugh of St. Victor's Vision for Higher Education*, [w:] CSR, 41/1 (2011), ss. 35-50.

Harkins F.T., *Reading and the Work of Restoration. History and Scripture in the Theology of Hugh of St Victor*, Sat 167, J. Goering, G. Silano (eds.), New York 2009.

Harkins F.T., *Lectio exhortatio debet esse. Reading as a Way of Life at the Twelfth Century Abbey of St. Victor*, [w:] *From Knowledge to Beatitude. St. Victor, Twelfth Century Scholars and Beyond*, E.A. Matter, L. Smith (eds.), Notre Dame, Indiana, ss. 103-130.

Harkins F.T., *Secundus Augustinus: Hugh of St. Victor on Liberal Arts Study and Salvation*, [w:] AS, 37/2 (2006), ss. 219-246.

Healy P.J., *The Mysticism of the School of Saint Victor*, [w:] CH, 1/4 (1932), ss. 211-221.

Jaeger C.S., *Victorine Humanism*, [w:] *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, H. Feiss, J. Mousseau (eds.), Leiden and Boston 2017, ss. 79-112.

Janecki M.J., „*Omnia disce*”. *Mistrza Hugona ze św. Wiktora rady dla studentów*, [w:] SAIM, 15 [50] (2017), ss. 159-166.

Janeczek, *Hugon ze św. Wiktora*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 4, Lublin 2003, ss. 620-622.

Kijewska A., *John Scottus Eriugena and Hugh of Saint Victor: Readers of the Book of Nature and the Book of Scripture*, [w:] *Omnium expetendorum prima est sapientia, Studies on Victorine Thought and Influence*, BV XXIX, D. Poirel, M. J. Janecki (eds.), Brepols, Turnhout 2021, ss. 33-62.

Kleinz J.P., *The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor*, Washington 1944.

Kraříková L., *De esse ad pulchrum esse. Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor*, BV VIII, Turnhout 1998.

Libowski Ł., *Hugona ze św. Wiktora De institutione novitiorum – wstęp, przekład, komentarz*, Lublin 2022.

Libowski Ł., *Kajdany, więzienie, uzda, jarzmo, pęta. Hugona ze św. Wiktora rozumienie karności, czyli wykład zawartości drugiej części jego traktatu De institutione novitiorum (rozdziały X-XXI)*, [w:] *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, D. Kielb, M. Powęska (red.), Rzeszów 2022, ss. 127-150.

Majeran R., *Szkoła w Opactwie św. Wiktora*, [w:] *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, A. Kijewska (red.), Kraków 2012, ss. 323-340.

McMahon C.P., *Pedagogical Techniques: Augustine and Hugo of St. Victor*, [w:] *HoEQ*, 3/1 (1963), ss. 30-37.

Mercury P., *L'amour selon Hugues de Saint-Victor: la nature comme voie vers le salut*, [w:] *Omnium expetendorum prima est sapientia. Studies on Victorine Thought and Influence*, D. Poirel, M. J. Janecki (eds.) in collaboration with W. Bajor, M. Buraczewski, BV XXIX, Turnhout 2021, ss. 127-142.

Piazzoni, A.M., *La Bibbia in Ugo di San Vittore*, [w:] *Ugo di San Vittore, Atti del XLVII Convegno storico internazionale*, 10-12 ottobre 2010, ss. 93-112.

Poirel D., *Aux sources d'une influence: les raisons du rayonnement victorin*, [w:] *L' école de Saint – Victor de Paris*, tenze (ed.), Brepols, Turnhout 2010, ss. 5-25.

Poirel D., *Hugo Saxo. Les origines germaniques de la pensée d'Hugues de Saint-Victor*, Francia, "Forschungen zur westeuropäischen Geschichte" 33/1 (2006), ss. 163–169.

Poirel D., *Reading and Educating Oneself in the 12th: Hugh of Saint-Victor's Didascalicon*, [w:] *A Companion to Twelfth-Century Schools*, C. Giraud (ed.), Leiden-Boston 2020, ss. 113-141.

Poirel D., *Sacraments*, [w:] *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, Feiss H., Mousseau J. (eds.), Leiden-Boston 2018, ss. 277-297.

Poirel D., *The Spirituality and Theology of Beauty in Hugh of St. Victor*, [w:] *From Knowledge to Beatitude. St. Victor, Twelfth Century Scholars and Beyond*, E.A. Matter, L. Smith (eds.), Notre Dame, Indiana 2013, ss. 247-280.

Rainini M., *Causa omnium homo. Ugo di San Vittore e la nuova antropologia: fra monaci e canonici sulle due rive del Reno*, [w:] *Omnium expetendorum prima est sapientia. Studies on Victorine Thought and Influence*, D. Poirel, M.J. Janecki (eds.), in collaboration with W. Bajor, M. Buraczewski, BV XXIX, Turnhout 2021, ss. 63-93.

Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, Oxford 2009.

Rudolph C., *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, Art and Thought in the Twelfth Century*, New York 2014.

Salzmann A.B., *A Trinitarian Introduction to Hugh of St Victor's Exegesis. Texts, Purpose, Reception*, [w:] *Victorine Restoration. Essays on Hugh of St Victor, Richard of St Victor and Thomas Gallus*, R.J. Porwoll, D. A. Orsbon (eds.), Turnhout 2021, ss. 45-97.

Scheper G.L., *Hugh of Saint Victor*, [w:] TEOCL, G. T. Kurian (ed.), vol. 2: Biographies H-Z, Lanham-Toronto-Plymouth 2010, ss. 375-378.

Sicard P., *Hugues de Saint-Victor et son école*, Brepols, Turnhout 1991.

Slotemaker J.T., *Hugh of St. Victor*, [w:] EoMP, *Philosophy between 500 and 1500*, H. Lagerlund (ed.), London 2010, ss. 478-480.

Soszyński J., *Wstęp, Hugon ze św. Wiktora, Didascalicon, czyli co i jak czytać*, przekł. P. Pludra-Żuk, Warszawa 2017, ss. 9-44.

Stroppa S., «*Quid vides?*». *La canzone delle visioni e Ugo di San Vittore*, [w:] LI, 59/2 (2007), ss. 153-186.

Sweeney E., *Hugh of St Victor: the Augustinian Tradition of Sacred and Secular Reading Revised*, [w:] *Reading and Wisdom: the De doctrina Christiana of Augustine in the Middle Ages*, E.D. English (ed.), London 1995, ss. 61-83.

Taylor J., *The Origin and Early Life of Hugh St. Victor: An Evaluation of the Tradition. Texts and Studies in the History of Mediaeval Education*, Notre Dame, 5 (1957).

Tichy R., *Hugon ze św. Wiktora*, [w:] *Wszystko ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, M. Frankowska-Terlecka, Warszawa 2006, ss. 269-278.

Van 't Spijker I., *Hugh of Saint Victor's Virtue: Ambivalence and Gratitude*, [w:] *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, I.P. Bejczy, R.G. Newhauser (eds.), Leiden-Boston 2005, ss. 75-94.

Van 't Spijker I., *Non quaerat extra se, qui haec propter se facta credit. Hugh of Saint – Victor's Pedagogy*, [w:] *Omnium expetendorum prima est sapientia. Studies on Victorine Thought and Influence*, BV XXIX, D. Poirel, M.J. Janecki (eds.), in collaboration with W. Bajor, M. Buraczewski, Brepols, Turnhout 2021, ss. 115-126.

Van Liere F. A., *The School of St. Victor in Perspective*, [w:] "Medieval Perspectives, The Southeastern Medieval Association", 11 (1996), ss. 209-222.

Van Liere F., *Following in the Footsteps of Hugh: Exegesis at Saint Victor, 1142-1242*, [w:] *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, H. Feiss, J. Mousseau (eds.), Boston 2018, ss. 223-243.

Van Liere F., *Omnia disce: Hugh of St. Victor on History, the Arts and Exegesis*, [w:] FL, 30 (2013), ss. 191-210.

Van Liere F., *On Sacred Scripture and its Authors and the Diligent Examiner. Introduction and Translation*, [w:] *Interpretation of Scripture, Theory, A selection of Works of Hugh, Andrew, Richard and Godfrey of St. Victor and of Robert of Melun*, F.T Harkins, F. van Liere (eds.), Turnhout 2012, ss. 203-252.

Van Zwieten J.W.M., *The Preparation to Allegory: Hugh of St. Victor's De sacramentis and His Notes on the Octateuch*, [w:] NAvK, 68 (1988), ss. 17-22.

Wierdak D., *Hugona ze św. Wiktora mediewistyczna «arcula memoriae» w świetle klasycznego dyskursu wokół «pamięci»*, [w:] RS, 22 (2022), [w druku].

Zembrzuski M., „O miłości! Cóż mogę o tobie powiedzieć?” *Hugona ze św. Wiktora pochwała miłości*, [w:] STV, 1 (2017), ss. 159-180.

Zinn G.A., *The Influence of Hugh of St. Victor's „Chronicon” on the „Abbreviationes Chronicorum” by Ralph of Diceto*, [w:] Sp, 52/1 (1977), ss. 38-61.

Zinn, G.A., *Hugh of St. Victor „De scripturis et scriptoribus sacris” as an „Accessus treatise for the Study of the Bible”*, [w:] Tr, 52 (1997), Cambridge, ss. 111-134.

3. Literatura pomocnicza

Adamska-Osada, A., *Teologiczna myśl o muzyce w traktacie „De ordine” św. Augustyna*, [w:] LSTH, 5/1 2006, ss. 5-15.

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2007.

Augustyn, *O państwie Bożym: przeciw poganom ksiąg XXI*, I, przeł. i oprac. W. Kornatowski, Warszawa 1977.

Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom, Przeciwno manichejczykom komentarz do księgi Rodzaju*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1980.

Augustyn, *Soliloquia*, I, 2, [w:] *Wielcy filozofowie. Św. Augustyn, Soliloquia i inne dialogi o duszy*, przeł. A. Świderkówna, Warszawa 2010, ss. 13-89.

Bardski K., *Patrystyczna egzegeza alegoryczna. Użycie czy nadużycie tekstu biblijnego?*, [w:] VP, 23/44-45 (2003), ss. 49-64.

Bednarek T., *Alegoryczna interpretacja historii Abrahama. Analiza III, IV i V homilii o Księdze Rodzaju Orygenes*, w: BePT, 13/3 (2020), ss. 263-276.

Bejczy I.P., *Virtue and Vice*, [w:] EoMP, *Philosophy between 500 and 1500*, H. Lagerlund (red.), London-New York 2011, ss. 1365-1369.

Bejczy I.P., *The Problem of Natural Virtue*, [w:] *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, I.P. Bejczy, R.G. Newhauser (eds.), Leiden-Boston 2005, ss. 133-154.

Benedykt XVI, *Audiencja Generalna*, Aula Pawła VI, Watykan, 25.11.2009, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091125.html.

Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam*.

Buraczewski M., *Egzegeza średniowieczna dla początkujących*, [w:] BePT, 14/3 (2021), ss. 319-324.

Caiazza I., *Teaching the Quadrivium in the Twelfth-Century Schools*, [w:] *A Companion to Twelfth – Century Schools*, C. Giraud (ed.), Leiden-Boston 2020, ss. 180-202.

Celano A., *Happiness*, [w:] EoMP. *Philosophy between 500 and 1500*, H. Lagerlund (ed.), London-New York 2011, ss. 449-454.

Chmiel B., *Rozum w filozofii średniowiecznej*, [w:] KiW, 3(7)/2013, ss. 125-141.

Copleston F., *Historia filozofii, Od Augustyna do Szkota*, t. 2, przekł. S. Zalewski, Warszawa 2004.

De Lubac H., *The Four Senses of Scripture*, vol. 1, ME, transl. M. Seban, Edinburgh 1988.

De Lubac H., *The Four Senses of Scripture*, vol. 2, ME, transl. E.M. Macierowski, Edinburgh 2000.

Domaradzki M., *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013.

Domaradzki M., *Między alegorią i typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenes*, [w:] PR, 239/1 (2011), ss. 17-27.

Eckmann A., *Kultura klasyczna u św. Augustyna*, [w:] VP, 6/10 (1986), ss. 45-60.

Evans G.R., *Fifty Key Medieval Thinkers*, London-New York 2002.

Frankowska-Terlecka M., *Wstęp. Filozofia XII wieku*, [w:] *Wszystko ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, też, Warszawa 2006, ss. XI-XXVII.

Gajda-Krynica J., *Ksenokrates z Chalcedonu*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 6, Lublin 2005, ss. 112-113.

Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przekł. S. Zalewski, Warszawa 1987.

Gilson E., *Preface*, [w:] *Medieval Philosophy. An Introduction*, A.A. Maurer (ed.), Kanada 1982, ss. xix-xxi.

Giraud C., *A Companion to Twelfth-Century Schools*, Leiden-Boston 2020.

Gondek M.J., *Artes liberales*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 1, Lublin 2000, ss. 339-341.

Goubier F., Rosier-Catach I., *The Trivium in the 12th Century*, [w:] *A Companion to Twelfth – Century Schools*, C. Giraud (ed.), Leiden-Boston 2020, ss. 141-179.

Gracia Jorge J.E., Timothy N. Noone, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, United Kingdom 2002.

Guilfooy K., *William of Champeaux*, [w:] TSEoP, Edward N. Zalta (ed. 2012), <https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/william-champeaux/>.

- Haskins C.H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Massachusetts 1927.
- Heinzmann R., *Filozofia średniowieczna*, przeł. P. Domański, Kęty 1999.
- Jackson S.L., *The Twelfth Century in the West, Its Libraries, and Hugh of St. Victor's Classification of Knowledge*, [w:] TJoLH, 2/3 (1967) ss. 185-200.
- Jaeger C.S., *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*, Philadelphia 1994.
- Jaroszyński P., *Piękno*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 8, Lublin 2007, ss. 199-204.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kenny A., *Medieval Philosophy: A New History of Western Philosophy*, vol. 2, Oxford New York 2005.
- Kenyon E., *From Augustine to Eriugena*, [w:] TCCME, T. Williams (ed.), New York 2018, ss. 9-31.
- Kijewska A., *Augustyńskie dziedzictwo*, [w:] *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, taż, Kraków 2012, ss. 17-41.
- Kijewska A., *Księgozbiory a średniowieczne doktryny filozoficzne*, [w:] "Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", 79 (2003), ss. 197-203.
- Kijewska A., *Wprowadzenie*, [w:] *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, A. Kijewska (red.), Kraków 2012, ss. 9-16.
- Korolec J. B., *Średniowieczne spory o rozumienie pojęcia cnoty*, [w:] RH, 34/2 (1986), ss. 293-305.
- Korpanty J. (red.), *Mały słownik łacińsko-polski*, Warszawa 2001.
- Krąpiec M.A., *Szczęście*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 9, Lublin 2008, ss. 299-302.
- Krąpiec M.A., *Uniwersalia*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 9, Lublin 2008, ss. 600-604.
- Kulesza E., *Kontemplacja mistyczna według Ryszarda ze św. Wiktora*, [w:] CT, 12/2-3 (1931), ss. 236-253.

Kurdziałek M., *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata*, [w:] RF, 19/1 (1971), ss. 5-39.

Laistner M.L., *Thought and Letters in Western Europe A.D. 500 to 900*, London 1931.

Lamm J.A., *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Blackwell 2013.

Legowicz J., *Zarys historii filozofii: elementy doksografii*, Warszawa 1980.

Levy I. C., *Introducing Medieval Biblical Interpretation. The Senses of Scripture in Premodern Exegesis*, Michigan 2018.

Libera P., *Zasadnicze aspekty metody hermeneutycznej św. Ambrożego z Mediolanu*, [w:] ŚSHT, 25/26 (1992-93), ss. 19-27.

Liszka P., *Anagogia personalistyczna jako metoda teologiczna ujmująca integralnie jedność i wielość*, [w:] WPT, 15/1 (2007), ss. 111-132.

Marenbon J., *The Twelfth Century*, [w:] *Medieval Philosophy, Routledge History of Philosophy*, vol. 3, J. Marenbon (ed.), London-New York 1998, ss. 150-187.

Martin T.F., *Our Restless heart. The Augustinian Tradition*, New York 2003

Maryniarczyk A. (red.), *Słownik. Przewodnik Filozoficzny. Osoby-problemy-terminy*, Lublin 2012.

Maryniarczyk A., *Abstrakcja*, [w:] PEF, tenże (red.), t. 1, Lublin 2000, ss. 49-54.

Maryniarczyk A., *Creatio ex nihilo*, [w:] PEF, t. 2, Tenże (red.), Lublin 2001, ss. 306-318.

McGlinn, *The Trivium. The Liberal Arts of Logic, Grammar and Rhetoric. Understanding the Nature and Function of Language by Sister Miriam Joseph*, Philadelphia 2002.

Mews C. J., *The World as Text: the Bible and the Book of Nature in Twelfth Century Theology*, [w:] *Scripture and Pluralism. Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, T.J. Heffernan, T.E. Burman (eds.), Leiden-Boston 2005, ss. 95-122.

Michaud E., *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII siècle: d'après des documents inédits*, Paryż 1867.

Nájera R., *Scientia in Twelfth Century Philosophy in the Latin West*, Montreal 2012.

Németh C., *The Victorines and the Areopagite*, [w:] *L'école de saint Victor de Paris*, BV XXII, Brepols, Turnhout 2010, ss. 333-383.

Newhauser R.G., Bejczy I.P., (eds.), *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, Leiden-Boston 2005.

Olszewski M., *Teoria czterech sensów tekstu biblijnego w I kwestii Summy Teologii Tomasza z Akwinu*, [w:] Pr, XII-XIV (1995), ss. 39-55.

Osborne T.M., *Virtue*, [w:] TCCME, T. Williams (ed.), New York 2019, ss. 150-171.

Pawlikowski T., *Ryszard ze św. Wiktora*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 8, Lublin 2007, ss. 880-883.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia), wydanie IV, Poznań 2003

Popowski R. (red.), *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997.

Pryszmont J., *Z dziejów myśli moralnej w Średniowieczu*, [w:] STV 20/1 (1982), ss. 267-299.

Rand E.K., *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Massachusetts 1928.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, t. 5, Lublin 2012.

Reventlow H. G., *History and Biblical Interpretation. From Late Antiquity to the End of the Middle Ages. History and deeper sense: Hugh of St. Victor*, vol. 2.

Robert z Torigny, *Tractatus de immutatione ordinis monachorum*, PL 202, 1313A - n.

Roszak P., *Rola Pisma Świętego w średniowiecznej teologii*, [w:] TwP, 12/2 (2018), ss. 71-84.

Roszak P., *Tomizm biblijny: metoda i perspektywy*, [w:] BePT, 9/3 (2016), ss. 119-132.

Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001.

Slotemaker J.T., *Richard of St. Victor*, [w:] EoMP, *Philosophy between 500 and 1500*, H. Lagerlund (ed.), London-New York, ss. 1134-1136.

Smalley B., *Historians in the Middle Ages*, London 1974.

Smalley B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952.

- Sołtysiak M., *Alegoria w tradycji hermeneutycznej. Gadamerowska rehabilitacja alegorii*, [w:] LiE, 2 (2016), ss. 75-101.
- Spade P.V., *Medieval Philosophy*, [w:] TSEoP, Edward N. Zalta (red. 2018), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/medieval-philosophy/>, [dostęp: 27.01.2021].
- Steele J., *Happiness*, [w:] TCCME, T. Williams (ed.), New York 2019, ss. 127-149.
- Stefańczyk A.P., *Wprowadzenie*, [w:] *Jeżeli Bóg istnieje... Wolność człowieka a hipoteza teistyczna. Wybór tekstów*, tenże (red.), TN KUL, Lublin 2018, ss. 9-22.
- Sulowski J., *Wstęp, Święty Augustyn. De doctrina christiana*, Warszawa 1989.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2012.
- Swieżawski S., *Homo platonius w wiekach średnich (Jan Szkot Eriugena. Alcher z Clairvaux, Wilhelm z Conches i Hugon ze św. Wiktora jako przedstawiciele platońskiej koncepcji człowieka)*, [w:] RF 2/3 (1949-1950), ss. 251-297.
- Szczerba W., *Stworzenie z niczego, czyli słów kilka o monografii Jacka Zielińskiego „Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku”*, [w:] SPW, 16/2 (2021), ss. 119-127.
- Szymona W., *Tomasz Gallus*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.) t. 9, Lublin 2008, ss. 485-487.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1978.
- Tichy R., *Ryszard ze św. Wiktora*, [w:] *Wszystko ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, M. Frankowska-Terlecka, Warszawa 2006, ss. 317-325.
- Van Liere F., *A Introduction to the Medieval Bible*, New York 2014.
- Wetherbee W., *Philosophy, Cosmology and the Twelfth Century Renaissance*, [w:] *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, P. Dronke (ed.), USA 1988, ss. 21-53.
- Wielgus S., *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990.
- Wielgus S., *Wilhelm z Champeaux*, [w:] PEF, A. Maryniarczyk (red.), t. 9, Lublin 2008, ss. 766-768.

Williams T., *Biblical Interpretation*, w: TCCtA, E. Stump, N. Kretzmann (eds.), Cambridge University Press, 2001, ss. 59-70.

Wouters D., *A Prophet's Take on Allegory. The Dimensions of Allegorical Form in Hildegard of Bingen's Vision Books*, Universiteit Gent 2019.

Zarzycki S.T., *Prawda o Bogu Stwórcy, stworzeniu i jego odnowie według „Wyznań” św. Augustyna*, [w:] VP, 71 (2019), ss. 543-572.

Streszczenie

Dysertacja pt. *«Per esse ad beatum esse». Egzegeza biblijna jako narzędzie intelektualnej i moralnej restauracji człowieka w twórczości Hugona ze św. Wiktora (1096-1141)* zawiera filozoficzną wizję odnowy człowieka, który na skutek grzechu pierworodnego, utracił zdolność poznawania i miłowania Stwórcy. Jej autorem jest wiktoryński myśliciel, Hugon ze św. Wiktora, związany z dwunastowiecznym opactwem św. Wiktora pod Paryżem. Restauracja słabej, ludzkiej kondycji [esse], której celem jest życie szczęśliwe [beatum esse] w zamyśle Hugona ma dokonać się dwutorowo: na płaszczyźnie intelektualnej poprzez dotarcie do prawdy oraz na płaszczyźnie moralnej poprzez odzyskanie dobra, czyli życie cnotliwe. Narzędziem dla integralnej odnowy człowieka Hugon uczynił egzegezę biblijną. Dowiódł, że właściwie uprawiana egzegeza powinna korzystać z zasobu nauk filozoficznych, pośród których uprzywilejowane miejsce zajmują sztuki wyzwolone [artes liberales]. W ten sposób połączył poszczególne stopnie egzegezy biblijnej ze stopniami integralnej odnowy człowieka.

We wstępie dokonano ogólnej charakterystyki myśli średniowiecznej z akcentem na dwunastowieczną filozofię moralności. Ukazano dramat ludzkiej natury, która po grzechu utraciła obraz i podobieństwo Stwórcy. Pęknięcie to spowodowało w człowieku dysharmonię, która objawiała się w ignorancji i dezintegracji sfery afektywnej. Receptę na przywrócenie pierwotnego stanu opracował Hugon ze św. Wiktora korzystając w tym celu z bogactwa filozofii oraz egzegezy. W rozdziale pierwszym zaprezentowano opactwo św. Wiktora, które zasłynęło z syntezy filozofii, teologii [egzegezy] i duchowości. Przybliżono postać jego założyciela, Wilhelma z Champeaux oraz najważniejsze elementy intelektualno-religijnej formacji wiktorynów, których źródłem była myśl św. Augustyna. Drugi rozdział poświęcony został życiu i dziełu Hugona ze św. Wiktora. Wyakcentowano w nim najważniejsze kwestie biograficzne oraz ukazano jego rolę w opactwie św. Wiktora. Podwójne rozumienie rzeczywistości Hugona, czyli *opus conditionis* oraz *opus restaurationis*, stało się treścią rozdziału trzeciego. Rozdział czwarty ukazał filozoficzny program naprawczy Hugona ze św. Wiktora. Zawarto w nim charakterystykę czterech najważniejszych nauk [tj. teoretycznych, praktycznych, mechanicznych oraz logicznych], które Wiktoryn włączył w zakres szeroko rozumianej filozofii. Szczególnie podkreślono sztuki wyzwolone, które w zamyśle Hugona stanowią filozoficzne narzędzia niezbędne w uprawianiu egzegezy biblijnej. W rozdziale piątym skoncentrowano się na egzegezie, która w projekcie Hugona stanowi potrójny paradygmat [tj. historyczny, alegoryczny oraz tropologiczny] wyznaczający odnowę

człowieka. W zakończeniu zawarto najważniejsze wnioski oraz charakterystyczne *novum*, dzięki którym Wiktoryn wzbogacił nie tylko filozofię wieków średnich, ale całe dotychczasowe dziedzictwo myśli ludzkiej.

Analiza i interpretacja najważniejszych dzieł Hugona ze św. Wiktora pokazała, że człowiek nie może odzyskać prawdziwego szczęścia wyłącznie dzięki swoim naturalnym zdolnościom. Potrzebuje pomocy z zewnątrz, aby dokonała się w nim intelektualno-moralna restauracja. Stwórca, w zamyśle Hugona, pozostawił ludzkości drogi wyjścia z nieszczęśliwego położenia. Jeżeli człowiek, czerpiąc ze skarbca rozmaitych nauk konstytuujących filozofię, zechce wejść na egzegetyczną drogę odnowy, wówczas doświadczy szczęścia dzięki życiu w prawdzie i w cnocie.

Summary

Dissertation entitled «*Per esse ad beatum esse*». *Biblical exegesis as a tool for the intellectual and moral restoration of man in the work of Hugh of St. Victor (1096-1141)* contains a philosophical vision of the restoration of man, who, as a result of original sin, lost the ability to know and love the Creator. Its author is a victorine thinker, Hugh of St. Victor, associated with the 12th-century abbey of St. Victor near Paris. The restoration of the weak human condition [esse], the goal of which is to live a happy life [beatum esse] in Hugh's intention is to be accomplished in two ways: on the intellectual plane by reaching the truth, and on the moral plane by recovering the good, i.e., living a virtuous life. Hugh made biblical exegesis the tool for integral human renewal. He proved that properly practiced exegesis should draw on the stock of philosophical sciences, among which the liberal arts [artes liberales] have a privileged place. In this way, he linked the various degrees of biblical exegesis with the degrees of integral human renewal.

The introduction provides a general overview of medieval thought, with an emphasis on twelfth-century moral philosophy. It shows the drama of human nature, which after sin lost the image and likeness of the Creator. This rupture caused disharmony in man, which manifested itself in ignorance and disintegration of the affective sphere. The prescription for restoring the original state was developed by Hugh of St. Victor using a wealth of philosophy and exegesis. The first chapter presents the Abbey of St. Victor, which became famous for its synthesis of philosophy, theology [exegesis] and spirituality. It examines the life of its founder, William of Champeaux, as well as the most important elements of the intellectual-religious formation of the Victorines, whose source was the thought of St. Augustine. The second chapter is devoted to the life and work of Hugh of St. Victor. It emphasizes the most important biographical issues and shows his role in the abbey of St. Victor. Hugh's dual understanding of reality, namely *opus conditionis* and *opus restaurationis*, is presented in the third chapter. The fourth chapter deals with Hugh of St. Victor's philosophical restorative program. It describes the four most important sciences [i.e., theoretical, practical, mechanical and logical], which Victorinus included in the scope of philosophy in the broadest sense. Particular emphasis is given to the liberal arts, which Hugh intended as philosophical tools necessary for the practice of biblical exegesis. The fifth chapter focuses on exegesis, which in Hugh's project constitutes a threefold paradigm [i.e., historical, allegorical and tropological] that determines human renewal. The conclusion

includes the most important results and characteristic *novum*, through which Victorinus enriched not only the philosophy of the Middle Ages, but the entire previous heritage of human thought.

The analysis and interpretation of the most important works of Hugh of St. Victor showed that man cannot regain true happiness through his natural abilities alone. He needs outside help for an intellectual and moral restoration to take place in him. The Creator, in Hugh's idea, left to mankind ways out of an unhappy position. If man, drawing from the treasury of the various sciences that constitute philosophy, is willing to embark on the exegetical path of restoration, then he will experience happiness through a life of truth and virtue.