

Marcin TREPCZYŃSKI

## ŚWIATŁO JAKO ARCHÉ ŚWIATA Metafizyka światła Roberta Grosseteste

*Światło jako forma ma charakter dynamiczny, do jego natury należy samoistne namnażanie się, a przez to rozciąganie materii. Robert określa to mianem działania (łac. operatio) i w odniesieniu do światła mówi o czynieniu czy też wykonywaniu (łac. facere) dzieła, posługując się wyrażeniem: „hoc opus facit” mówi też, że światło czyni to samo z siebie („hoc facit per se”). Światło zatem „działa”, ma naturę aktywną. Pogląd ten zdecydowanie nie mieścił się w systemie metafizycznym Arystotelesa.*

Od początków istnienia filozofii światło frapowało i zarazem inspirowało wielu myślicieli kultury Zachodu. Zadziwiało ich swoją naturą, skłaniając pierwszych metafizyków do rozważań, czym właściwie jest, oraz dostarczało filozofom i teologom jakże celnych metafor<sup>1</sup>. Zachwyt nad światłem obecny w ich koncepcjach, zwłaszcza tych należących do nurtu neoplatonickiego, był ważnym impulsem do rozwoju gotyku w architekturze, którego realizację, zwłaszcza katedry, dzięki grze światła wpadającego do ich wnętrza przez barw-

<sup>1</sup> Warto przypomnieć choćby tylko rolę słońca i światła w Platonskiej alegorii jaskini, światłość przeciwstawioną ciemności w pismach manichejczyków, światło jako podstawową metaforę u Plotyna, motyw światła i światłości w Nowym Testamencie, inspirujący kolejnych teologów chrześcijańskich, czy rozwijaną na jego podstawie w średniowieczu teorię iluminacji, o której Étienne Gilson pisał: „Św. Paweł powiedział ponadto: «bo wszystko, co staje się jawne, jest światłem» (Ef 5,13). Stąd pochodzi w licznych doktrynach średniowiecznych podwójna iluminacja – łaski (*donum*) i natury (*datum*). Natura tak rozumiana jest światłem udzielonym przez Ojca światłości. Innymi słowy, wszystkie byty stworzone są światłami: *omnia quae sunt, lumina sunt*, a istota tych bytów sprowadza się do tego, że są one niezliczonymi odbiciami Bożej światłości. Stworzenie, na które złożyło się mnóstwo owych maleńkich lampeczek, jakimi są rzeczy, jest wyłącznie iluminacją zamierzoną po to, by ukazać Boga” (É. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 111). Funkcjonowanie motywu światła w teologii i filozofii między innymi starożytności i średniowiecza, a także różnorodność nurtu metafizyki światła i związanych z nią mistyki światła i teologii światła, ukazuje kompleksowo Paulina Tendera (por. P. T e n d e r a, *Od filozofii światła do sztuki światła*, *The Polish Journal of Arts and Culture*, Kraków 2014, s. 52-128). Autorka ta zwraca uwagę na związane z tym zagadnieniem trudności interpretacyjne, na przykład co do oceny, czy św. Augustyn, nazywając Boga światłem, stosuje tylko metaforę, czy też rzeczywiście uważa Go za światło (por. tamże, s. 108), bądź czy dla Pseudo-Dionizego Areopagity światło jest tylko symbolem Boga, Jego metaforą lub poetyckim opisem, czy też Jego „obiektywnym znakiem” (por. tamże, s. 85).

ne witraże umieszczone w strzelistych oknach jeszcze bardziej skłaniały do refleksji nad jego naturą oraz dostarczały dalszych inspiracji<sup>2</sup>.

Jednakże spośród wielu myślicieli, których zaliczyć można do zróżnicowanego nurtu określanego mianem metafizyki światła, żaden w dziejach myśli europejskiej nie przypisał światłu tak fundamentalnej roli, jak uczynił to żyjący na przełomie dwunastego i trzynastego wieku filozof i teolog Robert Grosseteste. Uczony ten, wpisując się w dotychczasową tradycję metafizyki światła, uznał, że cały świat powstał nagle z jednego punktu świetlnego, z którego światło rozprzestrzeniło się we wszystkich kierunkach, a tym samym, że wszystkie byty materialne mają jednorodną, świetlistą naturę.

Pomimo stworzenia tak oryginalnej koncepcji, pod wieloma względami pokrewnej dzisiejszym koncepcjom kosmologicznym i fizycznym, a także niezwyklej erudycji i inteligencji, widocznych w jego dziełach, oraz istotnej roli, jaką odegrał w swoich czasach, ten wybitny angielski myśliciel wciąż pozostaje postacią mało znaną lub zapomnianą<sup>3</sup>, również w środowiskach naukowych. Dlatego też jednym z celów tego artykułu jest skrótowe przedstawienie kluczowych poglądów i sylwetki naukowej Roberta Grosseteste. Będzie ono ograniczone do najważniejszych informacji. Szerokie opracowanie jego twórczości znaleźć można przede wszystkim w klasycznych już dziełach Alistaire'a C. Crombiego<sup>4</sup>, Jamesa McEvoya<sup>5</sup> czy Richarda W. Southerna<sup>6</sup>, a w literaturze polskojęzycznej – w książce Mieczysława Boczara<sup>7</sup>, zawierającej dogłębne omówienie koncepcji Roberta oraz przekłady najciekawszych jego tekstów. Należy również wziąć pod uwagę stale powstające artykuły naukowe poświęcone temu średniowiecznemu myślicielowi, w tym teksty autorów związanych z International Robert Grosseteste Society<sup>8</sup>, a także wydany w roku 2013 zbiór

<sup>2</sup> Na inspirowanie się przez Roberta Grosseteste witrażami zwraca uwagę John Hendrix, odwołując się do fragmentu dzieła tego uczonego *De libero arbitrio* [„O wolnej woli”], w którym działanie łaski Bożej poprzez ludzką wolę porównuje on do światła przeświecającego przez witraże katedry (por. J.S. Hendrix, *Neoplatonism and English Gothic Architecture*, „School of Architecture, Art, and Historic Preservation Faculty Publications” 33(2013), s. 2).

<sup>3</sup> Niedawno Jack Cunningham dał temu wyraz w tytule swojego artykułu, nazywając Roberta zapomnianym filozofem (zob. J.P. Cunningham, *Robert Grosseteste (c. 1170-1253): England's Forgotten Philosopher*, „The Historian” 131(2016), s. 36-40).

<sup>4</sup> Zob. A.C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100-1700*, Oxford University Press, Oxford 1953.

<sup>5</sup> Zob. J. McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford University Press, Oxford 1986; tenże, *Robert Grosseteste*, Oxford University Press, New York 2000.

<sup>6</sup> Zob. R.W. Southern, *Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe*, Clarendon Press, Oxford 1992.

<sup>7</sup> Zob. M. Boczar, *Grosseteste*, Wydawnictwo Akapit-Dtp, Warszawa 1994.

<sup>8</sup> Na bieżąco uzupełniana przez International Robert Grosseteste Society bibliografia dotycząca angielskiego myśliciela zob. <https://grossetestesociety.org/publications>.

studiów i edycji<sup>9</sup>, zawierający między innymi nowe wydanie krytyczne dziełka *De luce*<sup>10</sup> [*O świetle*<sup>11</sup>].

Głównym moim celem jest jednak rekonstrukcja i zbadanie Robertowej metafizyki światła w kontekście poglądów Arystotelesa, którego angielski myśliciel niezwykle cenił i od którego przejął główne założenia metafizyczne oraz metodologię nauk. Rekonstrukcja ta wykraczać będzie poza dotychczasowe omówienia tego tematu w tym sensie, że oprócz prezentacji tez Roberta obejmie również ustalenie relacji między zaproponowanymi przez niego twierdzeniami, a także ich statusu i uzasadniających je argumentów. Postaram się sprawdzić, czy Robertowa metafizyka światła spełnia warunki określone przez Arystotelesa dla filozofii pierwszej, nazwanej później metafizyką. Innymi słowy, podejmę próbę ustalenia, czy metafizyka światła, na którą badacze wskazują w twórczości średniowiecznego uczonego, jest metafizyką w rozumieniu Arystotelesa, a także czy światło w koncepcji Roberta można uznać za zasadę (gr. arché) rzeczywistości w takim sensie, w jakim pojęcie zasady rozumiał Stagiryta.

Przyjęte cele przesądziły o konstrukcji artykułu. Pierwsze dwa rozdziały powstały głównie z myślą o czytelnikach, którzy nie mieli okazji zapoznać się z sylwetką i poglądami Roberta; rozdziały te ukazują oryginalność koncepcji tego myśliciela, w którą wpisuje się jego filozoficzny zwrot ku problematyce światła, a także główne rysy jego metafizyki światła. Rozdział trzeci i czwarty obejmują analizy jej struktury oraz statusu i adresowane są do wszystkich zainteresowanych tą tematyką.

## KU ŚWIATŁU

Robert Grosseteste już za życia uznawany był za człowieka niezwykłego. Nie wiadomo, czy nadany mu przydomek „Grosseteste”, czyli „Wielka Głowa”, można uznać za wyraz uznania. Przemawiają za tym jednak fakty z jego biografii, których niestety nie znamy wiele. Musiał się wyróżniać już jako

<sup>9</sup> *Robert Grosseteste and His Intellectual Milieu: New Editions and Studies*, red. J. Flood, J.R. Ginther, J.W. Goering, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2013.

<sup>10</sup> Zob. C. P a n t i, *Robert Grosseteste's De luce: A Critical Edition*, w: *Robert Grosseteste and His Intellectual Milieu*, s. 193-238. Do czasu opublikowania tej edycji w roku 2013 podstawą opracowań i przekładów tego dzieła było wydanie przygotowane przez Ludwiga Baura (zob. R o b e r t G r o s s e t e s t e, *De luce seu de inchoatione formarum*, w: L. Baur, *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1912, s. 51-59). Panti uzasadnia potrzebę opublikowania nowej edycji między innymi opinią McEvoya, według którego wydanie Baura zawiera poważne błędy (por. P a n t i, *Robert Grosseteste's De luce*, s. 193).

<sup>11</sup> Zob. R o b e r t G r o s s e t e s t e, *O świetle, czyli o pochodzeniu form*, tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 132-139.

młody naukowiec, skoro kilka lat po tym, jak został magistrem sztuk, Gerald z Walii w liście do biskupa Herefordu (będącego wówczas ważnym ośrodkiem naukowym w Anglii), rekomenduje Roberta jako współpracownika, chwając go za czytanie, umiejętności w zakresie prawa, zarządzania, medycyny i sztuk wyzwolonych, a także za wyjątkową kulturę osobistą<sup>12</sup>. List ten napisany został około roku 1195, gdy Robert, urodzony prawdopodobnie w roku 1168, nie ukończył jeszcze trzydziestu lat. Uznanie cieszyć się musiał również później, skoro prawdopodobnie już w roku 1214, po wznowieniu działalności uniwersytetu w Oksfordzie (zawieszono ją w roku 1209, kiedy to wskutek konfliktów między mieszczanami a społecznością akademicką i zapewne w związku z interdyktem nałożonym na Anglię przez papieża większość wykładowców opuściła miasto, udając się między innymi do Paryża – co prawdopodobnie uczynił również Robert<sup>13</sup>), został wybrany przez wszystkich wykładowców na kanclerza tejże uczelni (choć bez prawa do tego tytułu, jako że nie został nominowany przez biskupa)<sup>14</sup>, gdzie zarazem wykładał; gdy zaś postanowił zostać również profesorem teologii, co też dokonało się na przełomie 1229 i 1230 roku, miejscowi franciszkanie poprosili go, by wykładał im teologię<sup>15</sup>. Wreszcie gdy w roku 1235 został biskupem Lincolnu, któremu podlegał administracyjnie Oksford, okazał się niezwykle cenionym duszpasterzem. Umarł w roku 1253 w opinii świętości, a brak reakcji Stolicy Apostolskiej na kilka razy kierowaną z Lincolnu prośbę o jego kanonizację tłumaczy się niekiedy tym, że za życia zdecydowanie krytykował nadużycia papieżstwa i kurii<sup>16</sup>. Jako biskup dbał bowiem przede wszystkim o powierzonych mu ludzi i starał się zapewnić im ze strony kleru jak najlepszą opiekę duszpasterską. Jak stwierdza McEvoy, realizował ten cel poprzez takie działania, jak: „edukacja i przyjmowanie wartościowych duszpasterzy, skrupulatne przeciwdziałanie nadużyciom, wizytacje duszpasterskie tak w katedrze, jak i w klasztorach oraz dekanatach jego diecezji, zachęcanie i angażowanie duszpasterskie zakonów żebraczych: dominikanów i franciszkanów, publikowanie wielu pism duszpasterskich,

<sup>12</sup> Por. C r o m b i e, dz. cyt., s. 44. Zob. N. L e w i s, hasło „Robert Grosseteste”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2013, red. E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/grosseteste/>.

<sup>13</sup> Por. M c E v o y, *Robert Grosseteste*, s. 18.

<sup>14</sup> Por. B o c z a r, dz. cyt., s. 21; zob. L e w i s, dz. cyt.

<sup>15</sup> Por. J.R. G i n t h e r, *Master of the Sacred Page: A Study of the Theology of Robert Grosseteste, ca. 1229/30-1235*, Routledge, Oxford–New York 2016, s. 15. Neil Lewis zwraca natomiast uwagę, że Southern datuje te wydarzenia nieco inaczej niż większość autorów, przyjmując między innymi, że stała współpraca Roberta z uczelnią w Oksfordzie rozpoczęła się dopiero po 1225, a wcześniej piastował on raczej stanowiska w lokalnej administracji (por. L e w i s, dz. cyt.; por. S o u t h e r n, dz. cyt., s. 68-70).

<sup>16</sup> Por. B o c z a r, dz. cyt., s. 28; M c E v o y, *Robert Grosseteste*, s. 30.

dawanie przykładu własnymi kazaniami”<sup>17</sup>. Co więcej, w ramach wdrażania reformatorskich postanowień Soboru Laterańskiego IV (z roku 1240) publikował poradniki dla księży, a w roku 1250, po nieudanej próbie wprowadzenia w życie ustaleń Soboru Lyonńskiego (z roku 1245) dotyczących duchownych, mając już ponad osiemdziesiąt lat, udał się do Lyonu do papieża Innocentego IV, by skrytykować działania prymasa Anglii oraz zaprotestować przeciwko nadawaniu przez kurię rzymską godności kościelnych w tym kraju ludziom niegodnym i niezdolnym do pełnienia funkcji duszpasterskich. Podkreślał, że nadużywanie władzy o boskim pochodzeniu to niewybaczalny skandal<sup>18</sup>, i w ostrych słowach wytykał grzechy kurii, oskarżając ją o świadome niszczenie Kościoła<sup>19</sup>. Gdy zaś Innocenty IV nadał swojemu nieznającemu języka angielskiego i dość młodemu krewnemu godność w diecezji Lincoln, Robert w słynnym liście stanowczo sprzeciwił się wykonaniu woli papieskiej; argumentował, że nie zgadzając się na ów grzech „nieskończenie obrażający Pana Jezusa Chrystusa”<sup>20</sup>, w ten właśnie sposób zachowuje posłuszeństwo.

Grosseteste był jednak nie tylko zaangażowanym, odważnym i konsekwentnym człowiekiem. Odegrał również ogromną rolę jako myśliciel i naukowiec, który łączył inspiracje pochodzące z różnych tradycji filozoficznych i jednocześnie prowadził własne badania, proponując oryginalne koncepcje. Po pierwsze, znakomicie przyswoił sobie zarówno poglądy Arystotelesa, jak i myśl neoplatonską, studiując między innymi pisma Pseudo-Dionizego Areopagity, oraz ułatwiał jej recepcję wśród łacinników, dokonując przekładów i komentarzy<sup>21</sup>, a także łącząc obie te inspiracje w swoich krótkich tekstach. Aby dogłębnie i dokładnie poznać dawnych autorów, już jako człowiek w podeszłym wieku uczył się greki i prowadził zespół translatorów. By zaś dobrze zrozumieć Pismo Święte, pod koniec życia rozpoczął też naukę hebrajskiego. Po drugie, inspirowany pismami przyrodniczymi i medycznymi, prawdopodobnie dzięki wcześniejszej współpracy z przyrodniczo zorientowanymi uczonymi z Herefordu, prowadził własne badania przyrodniczo-matematyczne, którym dał wyraz między innymi w tekstach *O liniach, kątach i figurach*<sup>22</sup> czy *O tę-*

<sup>17</sup> M c E v o y, *Robert Grosseteste*, s. 30. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – M.T.

<sup>18</sup> Por. tamże.

<sup>19</sup> Por. B o c z a r, dz. cyt., s. 26.

<sup>20</sup> Por. R o b e r t G r o s s e t e s t e, *List 128*, tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 236.

<sup>21</sup> Między innymi jako pierwszy przetłumaczył całość *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa. Na temat warsztatu translatorskiego Roberta zob. Ph.W. R o s e m a n n, *Robert Grosseteste*, w: *The Oxford History of Literary Translation in English*, red. R. Ellis, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 126-136.

<sup>22</sup> Zob. R o b e r t G r o s s e t e s t e, *O liniach, kątach i figurach, albo o zalamanii i odbiciu promieni*, tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 140-145.

czy<sup>23</sup>. Po trzecie, Grosseteste mocno wpłynął na rozwój nauk przyrodniczych, podkreślając znaczenie metodologii. Swoje stanowisko wyraził w komentarzu do najważniejszego wówczas dzieła metodologicznego, jakim były *Analityki wtóre* Arystotelesa, które twórczo rozwijał, podając własne przykłady<sup>24</sup>. W jednym z takich przykładów opisał procedurę postępowania indukcyjnego – czyli mającego na celu wyprowadzenie ogólnego wniosku z jednostkowych obserwacji – które zdecydowanie wykracza poza prostą indukcję enumeracyjną i może zostać uznane za indukcję eliminacyjną, kluczową dla nauk przyrodniczych<sup>25</sup>. Warto przypomnieć, że pierwszą dojrzałą teorię indukcji eliminacyjnej sformułował dopiero w wieku siedemnastym Francis Bacon, a ostateczny kształt nadał jej w wieku dziewiętnastym John Stuart Mill.

Należy wreszcie dodać, że Grosseteste pozostawił ślad w historii myśli ludzkiej jako autor wspomnianej na początku oryginalnej koncepcji dotyczącej światła, wyrażonej we wspomnianym już dziełku *De luce* [*O świetle*], do której nawiązuje w innych krótkich tekstów<sup>26</sup> oraz – po latach – w swoim obszernym komentarzu do biblijnego opisu sześciu dni stworzenia zatytułowanym *Hexaëmeron*<sup>27</sup>. U podstaw zarówno tej koncepcji, jak i badań za zakresu dyscyplin przyrodniczych oraz geometrii i optyki leży niewątpliwie przejawiające się w tekstach Roberta zainteresowanie światłem na wielu poziomach: zarówno fizycznym, jak i duchowym, czasem na poły metaforycznie, a czasem w ścisłych rozważaniach ontologicznych.

Zwracając się szczególnie ku problematyce światła, uczony z Oksfordu wpisał się w długą tradycję, z której – w dużej mierze świadomie – korzystał. Rekonstruując ją, Boczar zastanawia się, czy Robertowi znane były koncepcje Platona, który ideę Dobra przyrównał do słońca, źródła światła umożliwiają-

<sup>23</sup> Zob. t e n ż e, *O tęczy lub o tęczy i zwierciadle*, tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 148-152.

<sup>24</sup> Zob. t e n ż e, *Komentarz do „Analityk wtórych”* [fragmenty], tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 191-216.

<sup>25</sup> Oto ów podany przez Roberta przykład indukcji: „Jeżeli ktoś wielokrotnie postrzega, iż np. spożywaniu powoju żywicznego towarzyszy barwienie się na czerwono żółci, a nie wie, że powój przyciąga ku sobie i powoduje jej zaczerwienienie, to właśnie na podstawie stałej obserwacji tych dwóch danych zaczyna przyjmować już pozaempiryczną zależność, a mianowicie, że powój żywiczny jest przyczyną zaczerwienienia się żółci. [...] Wszystko to razem wzięte skłania umysł do przeprowadzenia eksperymentu polegającego na spożywaniu powoju wtedy, gdy inne przyczyny zabarwiające na czerwono żółć zostały rozpoznane i wyłączone. [...] I taki jest oto sposób dochodzenia od doznania zmysłowego do zasady tworzenia się uogólnień w oparciu o doświadczenie” (t e n ż e, *Komentarz do „Analityk wtórych”*, s. 204n.).

<sup>26</sup> Por. np. t e n ż e, *O ruchu cielesnym i świetle*, tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 162; t e n ż e, *O prawdzie*, tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 171; t e n ż e, *O działaniu słońca*, tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 174.

<sup>27</sup> Zob. t e n ż e, *Hexaëmeron*, red. R.C. Dales, S. Gieben, Oxford University Press, Londyn 1982. Polski przekład fragmentów tego dzieła zob. R o b e r t G r o s s e t e s t e, *Hexaëmeron* [fragmenty], tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 177-190.

cego poznanie, a przede wszystkim istnienie, czy myśl Filona z Aleksandrii, który dokonał podziału na światło cielesne i umysłowe. Badacz wskazuje też, że Grosseteste znał koncepcję Proklosa, zgodnie z którą boskość jest praświatłem świecącym w świecie idealnym i zarazem źródłem światła widzialnego zmysłowo; poznał ją dzięki lekturze neoplatonickiej *Księgi o przyczynach*<sup>28</sup>, zawierającej głównie wypisy z dzieł tego autora. Boczar również uważa na dostępne Robertowi prace myślicieli arabskich (zwłaszcza Awicenny i Awerroesa), w których znaleźć można zarówno elementy metafizyki światła, jak i koncepcję pierwszej formy cielesności (którą dla angielskiego myśliciela jest właśnie światło), a także dzieła wielu Ojców Kościoła i myślicieli średniowiecznych, ukazujących Boga jako światłość lub źródło światłości i rozwijających teorię światła. Zauważa ponadto, że wpływ na angielskiego uczonego mogły mieć też starożytne (wschodnie i greckie) teogonie oraz koncepcje niektórych presokratyków i stoików, wskazujących na ogień jako zasadę rzeczywistości<sup>29</sup>.

Do wspomnianym tłem filozoficznym, które mogło wpłynąć na poglądy Roberta, należy wymienić niemal oczywiste inspiracje biblijne i teologiczne. Niezwykle ważne – co uwidacznia się najwyraźniej w jego późnym dziele *Hexaëmeron* – są zapisane w Piśmie Świętym pierwsze słowa stworzenia wypowiedziane przez Boga: „Niechaj się stanie światłość” („fiat lux”) (Rdz 1,3). Motyw światła pojawia się wielokrotnie na kartach Starego i Nowego Testamentu, znajdując najmocniejszy chyba wyraz w pismach św. Jana Apostoła, zwłaszcza w prologu jego Ewangelii, gdzie napisał: „życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1,45), „przyszedł on na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy uwierzyli przez niego” (J 1,7), „była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi (J 1,9), oraz w pierwszym liście, w którym znajdują się słowa: „Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności” (1 J 1,5b). Nie należy też zapominać o tekście chrześcijańskiego Credo, w którym Jezus Chrystus nazwany jest „Światłością ze Światłości”. Boże światło, które oświeca, udzielając bytu i dając poznanie, było ważnym motywem teologii najważniejszych dla oksfordzkiego myśliciela (podobnie jak i dla wielu innych średniowiecznych teologów) autorów, silnie ukształtowanych przez platonizm i neoplatonizm, czyli św. Augustyna i Pseudo-Dionizego Areopagity.

<sup>28</sup> Zob. *Liber de causis. Księga o przyczynach*, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, w: *Stan badań nad „Księgą o przyczynach” i ważniejsze w niej problemy filozoficzne. „Księga o przyczynach”*, edycja internetowa wydania pierwszego, Warszawa 1970, s. 110-148, [http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ksiega\\_o\\_przyczynach.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ksiega_o_przyczynach.pdf).

<sup>29</sup> Por. Boczar, dz. cyt., s. 40-42. Przykład powoływania się Roberta na poglądy św. Ambrożego, św. Augustyna i św. Jana Damaceńskiego można znaleźć na przykład w dziele *Hexaëmeron* (por. Grosseteste, *Hexaëmeron*, II, X, 1-5, s. 98-101; tenże, *Hexaëmeron* [fragmenty], s. 179-182).

Nie rezygnując z powyższych inspiracji i w pełni zachowując koncepcję światła duchowego i Bożej światłości, Robert poszedł o krok dalej, prawdopodobnie dzięki własnym badaniom i zainteresowaniom, które dotyczyły między innymi tęczy i kolorów<sup>30</sup>, oraz dzięki klimatowi epoki, w której zachwycono się fenomenem światła. Angielski uczonego przyjął, że światło jest również budulcem rzeczywistości materialnej (zwanej też zmysłową, bo podpada pod zmysły), zakładając tym samym nie tylko – jak już wspomniano – że świat materialny, a w zasadzie wszechświat, ma jednorodną naturę, lecz także budując pomosty między tym, co duchowe, a tym, co cielesne. Nie utożsamiał jednak tych dwóch porządków, lecz – poprzez wprowadzenie silnej analogii – bardzo je do siebie zbliżył. Sformułowanie koncepcji światła jako podstawy czy zasady rzeczywistości materialnej łączyło się z dwoma dokonaniem niezwykle ważnymi dla filozofii oraz nauk przyrodniczych. Po pierwsze, Grosseteste powrócił do poszukiwań presokratyków, którzy pragnęli znaleźć jedną materialną zasadę (gr. arché) rzeczywistości. Wykazał, że istnieje coś, co na poziomie fizycznym wspólne jest wszystkim bytom materialnym, odszedł zatem od koncepcji, zgodnie z którą pierwszymi podstawami tego, co cielesne, są elementy lub atomy. Po drugie, uznając jednorodność rzeczywistości i wyjaśniając naturę leżącego u jej podstaw światła, dostarczył metodologicznego uzasadnienia badań przyrodniczych. Wykazał bowiem, że rzeczywistość można bez przeszkód badać, stosując zdobycze arytmetyki i geometrii, które doskonale opisują naturę światła<sup>31</sup>: wszak jego zawsze proste promienie odbijają się, załamują i rozszczepiają według niezmiennych praw geometrii i zbudowanej na jej bazie optyki, a samo światło namnaża się w różnych proporcjach, ujmowalnych precyzyjnie przez ciągi arytmetyczne. Konstatacja taka pozwala dokonywać pomiarów empirycznych i za ich pomocą poszukiwać rozwiązań zagadek przyrodniczych, choćby takich, jak zjawisko tęczy. Pogląd Crombiego, że rzeczywiste początki metody eksperymentalnych nauk przyrodniczych należy upatrywać właśnie w działalności naukowej Roberta Grosseteste oraz jego środowiska intelektualnego, nie wydaje się więc nieuzasadniony<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Zob. np. t e n z e, *O tęczy lub o tęczy i zwierciadle*; t e n z e, *O barwach*, tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 153n.

<sup>31</sup> Por. A. S p e e r, *Licht und Raum. Robert Grossetestes spekulative Grundlegung einer scientia naturalis*, w: *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, red. J.A. Aertsen, A. Speer, De Gruyter, Berlin–New York 1998, s. 89, 97.

<sup>32</sup> Crombie pisze: „Teza tej książki głosi, że nowożytne systematyczne rozumienie przynajmniej jakościowych aspektów tej metody [metody eksperymentalnej] zostało stworzone przez filozofów zachodnich w wieku trzynastym. To oni przekształcili grecką metodę geometryczną w naukę eksperymentalną świata nowożytnego” (C r o m b i e, dz. cyt., s. 1). Dalej zauważa: „To, co wydaje się pierwszym pojawieniem się jasnego zrozumienia zasad nowożytnej metody eksperymentalnej, znajduje się w pismach angielskiego logika, przyrodnika i uczonego Roberta Grosseteste [...] wraz z jego kontynuatorami, zwłaszcza w Oksfordzie, nowa metodologia uczyniła gwałtowny postęp”



W tym miejscu należałoby jednak bliżej przyjrzeć się temu, co – poza zaprezentowaną wyżej główną tezą Roberta – składałoby się na jego tak zwaną metafizykę światła.

## ZARYS METAFIZYKI ŚWIATŁA

### ŚWIATŁO DUCHOWE I ŚWIATŁO CIELESNE

Ponieważ metafizyka dotyczy całej rzeczywistości, czyli każdego bytu, rozważając Robertową metafizykę światła, należy wziąć pod uwagę zarówno byty cielesne, jak i duchowe. Jak wspomniano, Grosseteste przyjmował istnienie światła duchowego. Najdobitniej wyraził ten pogląd w *Hexaëmeronie*, gdzie interpretując stworzenie światła przez Boga, wyróżnił trzy rodzaje światła, w tym światło jako duchową naturę anielską: „W pierwszym znaczeniu przez światło stworzone rozumie się światło widzialne, trwające w owym czasie dni początkowych; w drugim – naturę anielską pogrążoną w kontemplacji Boga; w trzecim zaś można przyjąć, że stworzenie światła było doprowadzeniem do ukształtowania bezkształtnej materii”<sup>33</sup>.

Nieco antycypując prezentację treści zawartych w dziełku *O świetle*, należy tu wspomnieć o zawartej w owym tekście niezwykle istotnej wzmiance – niestety nierozwijanej przez Oksfordczyka – że światło pierwszego powstałego ciała „wraz ze sobą rozciąga duchowość materii pierwszego ciała”<sup>34</sup>. Światło działające na to, co materialne, może zatem działać zarazem na to, co duchowe. Co więcej, Grosseteste mówi tu o duchowości materii, co wskazuje na silne spojenie tych dwóch porządków, a także wyraża pogląd, że światło (łac. lumen) pochodzące od pierwszego ciała, czyli firmamentu, jest właściwie „ciałem duchowym” czy nawet „duchem cielesnym”. Twierdzi ponadto, że we wszechświecie to, co wyższe, jest bardziej duchowe i prostsze, a to, co niższe – bardziej cielesne i złożone. Jednocześnie – pomimo różnic i istnienia różnych gatunków rzeczy – wszystko ma jedno źródło swojej doskonałości, a mianowicie światło<sup>35</sup>. Trzeba tu wreszcie

(tamże, s. 10). Polemicznie do stwierdzeń Crombiego o antycypowaniu przez Roberta nowożytnej nauki eksperymentalnej wypowiada się Simon Oliver (por. S. O l i v e r, *Robert Grosseteste on Light, Truth and „Experimentum”*, „Nivarium” 42(2004) nr 2, s. 154 i 180).

<sup>33</sup> G r o s s e t e s t e, *Hexaëmeron* [fragmenty], s. 178n. (por. t e n ż e, *Hexaëmeron*, II, VII, 2, s. 96).

<sup>34</sup> „Secum extendit spiritualitatem materiae corporis primi” (*Robert Grosseteste’s De luce*, s. 232; por. t e n ż e, *O świetle*, s. 135). Ponieważ dla pełnego poznania koncepcji zawartej w *De luce* istotne są sformułowania łacińskie, w przypisach będę przytaczał cytaty z tekstu oryginalnego.

<sup>35</sup> „Et sic procedit a corpore primo lumen, quod est corpus spirituale, sive mavis dicere spiritus corporalis” (*Robert Grosseteste’s De luce*, s. 232). „Et species et perfectio corporum omnium est lux, sed superiorum corporum magis spiritualis et simpla; inferiorum vero corporum magis corporalis

wspomnieć o fragmencie *Hexaëmeronu*, w którym angielski uczyony wprost określa Boga jako światło, będące – co ciekawe – nie tylko ponad światłem materialnym, lecz także ponad niematerialnym<sup>36</sup>: „Że Bóg jest w trzech osobach, wynika stąd, iż jest on światłem, ale bynajmniej nie światłem materialnym, lecz niematerialnym, a co więcej, ani materialnym, ani niematerialnym, lecz czymś ponad jednym i drugim”<sup>37</sup>.

Kluczową tezę metafizyki światła Roberta Grosseteste stanowi pogląd, że światło jest tym, co „spina” całą rzeczywistość. Wszystko bowiem, co istnieje, ma w jakimś sensie świetlistą naturę. Światło zaś działa zarówno na materię, jak i na to, co duchowe. U źródeł zaś tej świetlistej rzeczywistości znajduje się Bóg – źródło bytu, a tym samym pierwotna światłość. Udzieliła ona i wciąż udziela swego światła, dając istnienie innym bytom, a zarazem jest czymś innym niż wszystkie pozostałe światła i je przewyższa<sup>38</sup>.

#### ŚWIATŁO JAKO PIERWSZA FORMA

Koncepcję metafizyki światła w jej części dotyczącej bytów cielesnych Grosseteste najpełniej przedstawił we wspomnianym już dziełku *O świetle*. W rozpoczynającym je zdaniu napisał, że „pierwszą formą cielesną, którą niektórzy nazywają cielesnością, jest światło”<sup>39</sup>. Zdanie to uwidacznia kolejny ważny rys tej koncepcji: światło nie zostało w niej przedstawione jako byt, ale jako forma, którą przyjmuje materia. Oczywiście, gdy materia przyjmie formę, którą jest światło, to jeśli jest ona tak zwaną formą substancjalną (a za taką uważa światło angielski uczyony), mamy do czynienia ze światłem jako bytem. Robert podkreśla jednak, że o świetle należy myśleć nie tyle jako o bycie, ile właśnie jako o formie – by pokazać, że stanowi ono czynnik kształtujący materię, będąc zarazem „pierwszą formą”, czyli najprostszą postacią, jaką materia może przyjąć. Prostszej formy być nie może, materia zaś sama w sobie, czyli materia pierwsza, nieposiadająca żadnej formy, ani tej pierwszej, ani jakiegóż wtórnej – zgodnie z poglądem Ary-

---

et multiplicata. Nec sunt omnia corpora eiusdem speciei, licet a luce simpla vel multiplicata sint perfecta [...] ea, quae sunt esse multa ab ipsius lucis diversa multiplicatione” (*Robert Grosseteste's De luce*, s. 234). Por. t e n z e, *O świetle*, s. 135-137.

<sup>36</sup> Oliver, odnosząc się do cytowanego tu fragmentu, pyta, czy uznanie Boga za światło to tylko metafora, czy też właśnie światło jest tu podstawą bardziej pojemnej metafizyki, która obejmuje również teologiczne rozumienie prawdy i nauki (por. O l i v e r, dz. cyt., s. 159).

<sup>37</sup> G r o s s e t e s t e, *Hexaëmeron* [fragmenty], s. 187 (por. t e n z e, *Hexaëmeron*, VIII, III, 1, s. 220).

<sup>38</sup> W ujęciu tym wyraźnie uwidacznia się inspiracja teologią negatywną Pseudo-Dionizego Areopagity.

<sup>39</sup> „Formam primam corporalem, quam quidam corporeitate nominant, lucem esse arbitror” (*Robert Grosseteste's De luce*, s. 226; por. t e n z e, *O świetle*, s. 132).

stotelesa – po prostu nie istnieje i istnieć nie może (może ona być jedynie przedmiotem rozważań intelektu). Aby bowiem istnieć, musiałaby mieć jakąś cechę, jakkolwiek, nawet najmniej skomplikowaną postać – a taką najprostszą i podstawową postacią jest według Roberta właśnie światło. Przytoczony wyżej cytat pokazuje, że metafizyka angielskiego filozofa, w tym jego metafizyka światła, oparta jest na siatce pojęć metafizyki Arystotelesa i jego teorii materii i formy.

Angielski uczony – jak już wspomniano – odnosi się również do arabskiej koncepcji pierwszej formy cielesnej, nazywanej cielesnością, która sprowadza się do trójwymiarowości, wykazując, że formą nadającą materii trzy wymiary jest właśnie światło. Do jego natury należy bowiem rozprzestrzenianie się we wszystkich kierunkach – czyli w trzech wymiarach. Jeśli tak jest, to nie może istnieć żadna poprzedzająca je pierwsza forma będąca cielesnością, bo wówczas nastąpiłoby niedopuszczalne odwrócenie kolejności: światło jako forma późniejsza (łac. forma consequens) nadawałaby materii formę pierwszą, jaką jest cielesność. Robert wnioskuje więc, że skoro światło nadaje materii trzy wymiary, to z konieczności ono samo jest właśnie cielesnością.

#### DYNAMICZNOŚĆ I NATYCHMIASTOWE NIESKOŃCZONE NAMNAŻANIE

Bardzo istotny dla koncepcji Roberta Grosseteste jest fakt, że nie poddaje się on niewolniczo autorytetowi Stagiryty. Oksfordczyk twierdzi, że owa pierwsza forma – światło – nie jest tylko nadawana materii, lecz aktywnie ją kształtuje. Światło jako forma ma zatem charakter dynamiczny, do jego natury należy samostne namnażanie się, a przez to rozciąganie materii. Robert określa to mianem działania (łac. operatio) i w odniesieniu do światła mówi o czynieniu czy też wykonywaniu (łac. facere) dzieła, posługując się wyrażeniem: „hoc opus facit”<sup>40</sup> mówi też, że światło czyni to samo z siebie („hoc facit per se”<sup>41</sup>). Światło zatem „działa”, ma naturę aktywną. Pogląd ten zdecydowanie nie mieścił się w systemie metafizycznym Arystotelesa, gdzie przyczyna formalna, czyli forma, jest ściśle oddzielona od przyczyny sprawczej, czyli podmiotu, który inicjuje zmianę czy ruch, nadając bytowi nową formę. Co więcej, według Stagiryty podmiot ten jest nie formą, lecz bytem, a ponadto zmienia lub porusza on ów byt, bo albo sam już jest bytem w ruchu, albo jest ożywiony, czyli ma w samym sobie zasadę ruchu (duszę).

Ponadto zdaniem Roberta światło namnaża się nieskończenie, tworząc byty o skończonych wymiarach<sup>42</sup>. Namnażanie się jest nieskończone, gdyż

<sup>40</sup> Robert Grosseteste's *De luce*, s. 227.

<sup>41</sup> Tamże

<sup>42</sup> „Lux igitur, quae in se simplex est, infinitis multiplicata materiam similiter simplicem in dimensiones finite magnitudinis necesse est extendere” (Robert Grosseteste's *De luce*, s. 228; por. t e n z e, *O świetle*, s. 132.

należy do samej natury światła, a zatem nie może ustać. Grosseteste uzasadnia jednak tę tezę następująco: jeśli coś jest proste, czyli również bezwymiarowe (a światło jest proste), to aby uzyskać jakiś skończony wymiar, musi się pomnożyć nieskończenie. W wyniku pomnożenia czegoś bezwymiarowego przez liczbę skończoną uzyskamy ponownie coś bezwymiarowego, a zatem konieczne jest nieskończone pomnożenie. Robert wyjaśnia to na przykładzie nieskończonej liczby punktów, które tworzą odcinek, i nieskończonej liczby odcinków, które tworzą pole na płaszczyźnie<sup>43</sup>.

Co bardzo ważne, angielski uczyony rozróżnia tu szeregi nieskończone, które mogą rosnać w różnym tempie – proste światło może zatem namnażać się „gęściej” lub „rzadziej” (na przykład ciąg: a, 2a, 4a, 8a,... rośnie wolniej i „gęściej” niż ciąg: a, 4a, 16a, 64a,...), dzięki czemu mogą powstawać ciała nie tylko o różnych wymiarach, lecz także o różnych gęstościach, a różnice te zależą również od proporcji matematycznych<sup>44</sup>. Włączenie do systemu metafizycznego pojęcia nieskończoności jako czegoś urzeczywistnionego i oryginalne wykorzystanie tej idei to kolejny kluczowy rys Robertowej metafizyki światła. Również ta koncepcja może zostać uznana za znamienne odejście od poglądów Arystotelesa. Stagiryta twierdził, że nieskończoność istnieje jedynie potencjalnie i nie może zostać zaktualizowana: można bowiem dzielić w nieskończoność skończony odcinek, ale liczba dokonanych za każdym razem podziałów jest skończona. Tymczasem według koncepcji angielskiego filozofa w każdym bycie w każdej chwili urzeczywistniane jest nieskończone namnażanie się światła. Należy jednak zastrzec, że w zaporponowanym przez Roberta modelu kosmos, powstały

---

Co ciekawe, wiele lat później, pisząc *Hexaëmeron*, Robert konsekwentnie głosi ten sam pogląd na temat światła: „Otóż światło samo siebie w naturalny sposób pomnaża na wszystkie strony i – że tak powiem – tworzy się samo z siebie jakimś sposobem z własnej substancji. [...] a zarazem, gdy już zaistnieje, rodzi kolejne. I dlatego wypełnia ono momentalnie otaczające je miejsce” (t e n ż e, *Hexaëmeron* [fragmenty], s. 179; por. t e n ż e, *Hexaëmeron*, II, X, 1, s. 97).

<sup>43</sup> Cecilia Panti wskazuje, że Robert odrzuca tym samym krytykę Arystotelesa wymierzoną przeciwko Platonowi i Demokrytowi oraz ich koncepcjom ciała (por. C. P a n t i, *The Evolution of the Idea of Corporeity in Robert Grosseteste's Writings*, w: *Robert Grosseteste: His Thought and Its Impact*, red. J.P. Cunningham, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2012, s. 119-125).

<sup>44</sup> „Et sunt infinita aliis infinitis plura et alia aliis pauciora. Aggregatio enim omnium numerorum tam parium quam imparium est infinita et ita est maior aggregatione omnium numerorum parium, quae nihilominus est infinita. Excedit namque eam aggregatione omnium imparium. Aggregatio etiam omnium numerorum ab unitate continue duplorum est infinita. Et similiter aggregatio omnium subduplorum illis duplis respondentium est infinita, quorum subduplorum aggregationem necesse est esse subduplam aggregationi duplorum suorum. Similiter aggregatio omnium numerorum ab unitate continue triplorum tripla est aggregationi omnium subtriplorum illis triplis respondentium. Et similiter patet de omnibus speciebus numeralis proportionis, quoniam secundum quamlibet earum proportionari potest infinitum ad infinitum [...] Hiis igitur ita se habentibus manifestum est quod lux multiplicatione sui infinita extendit materiam in dimensiones finitas minores et dimensiones finitas maiores secundum quaslibet proportiones se habentes ad invicem, numerales scilicet et non numerales” (*Robert Grosseteste's De luce*, s. 228n.; por. t e n ż e, *O świetle*, s. 133n.).

wskutek rozciągnięcia materii przez światło, jest – zgodnie z utartym przekonaniem – skończony, a jego granicę stanowi firmament, poza którym nie ma materii, nie ma cielesności, a tym samym nie ma przestrzeni.

Równie istotne w opracowanej przez Oksfordczyka metafizyce światła jest przekonanie, że ukazane tu działanie światła odbywa się natychmiastowo (łac. subito). Światło nie potrzebuje czasu, aby rozprzestrzenić się we wszystkich kierunkach i nieskończenie namnożyć. Zanim zaistnieje, czasu nie ma, zaczyna ono istnieć u początku czasu (a właściwie czas zaczyna istnieć wraz z nim) i – ponieważ przenika wszystko bez napotykania jakichkolwiek oporów – jego działanie nie rozciąga się w czasie. Opisane w *De luce* powstanie wszechświata dokonuje się zatem – zdaniem Roberta – w jednej chwili. Pogląd ten – w połączeniu z twierdzeniem, że ów momentalny proces rozpoczyna się od punktu świetlnego, z którego światło rozciąga materię we wszystkich kierunkach – może przywołać na myśl współczesną teorię wielkiego wybuchu<sup>45</sup>.

#### LUX I LUMEN ORAZ ICH DOSKONAŁOŚĆ

Kolejny charakterystyczny rys opisywanej koncepcji satnowi dokonane przez angielskiego myśliciela rozróżnienie światła w sensie ścisłym, oddawanym przez łacińskie słowo „lux”, oraz światła nazywanego „lumen”. Pierwsze z nich jest opisaną wyżej formą cielesności, która do granic możliwości rozciągnęła materię: tam, gdzie nie było to już możliwe, na najbardziej odległych od siebie krańcach, zaktualizowało się pierwsze ciało, czyli firmament, stanowiący zarazem granicę wszechświata. Owo ciało, mając świetlistą naturę, samo natychmiast zaczęło świecić światłem, które Grosseteste określa jako „lumen”. Przebiegło ono do wnętrza wszechświata i – stale się „rodząc” i „mnożąc” w sposób nieskończony – przeniknęło, zebrało i uporządkowało rozciągniętą przez lux materię. Zaktualizowało tym samym kolejne sfery wszechświata (z których każda również świeci swoim lumen), a ostatecznie również sfery czterech elementów (ognia, powietrza, wody i ziemi), z których przemieszania powstał podksiężycowy, „ziemski” świat. Choć lux i lumen mają jednakową naturę, należy odnotować to rozróżnienie, a także przekonanie uczonego o wtórności lumen wo-

<sup>45</sup> Co więcej, można doszukiwać się dalszych analogii między omawianą koncepcją a teoriami współczesnymi: z faktu natychmiastowości rozprzestrzenienia się i namnożenia światła (a tym samym ustanowienia przestrzeni) można wnioskować, że na tym fundamentalnym i najprostszym poziomie rzeczywistości nie istnieje czas, który pojawia się dopiero wraz z przestrzenią i powstaniem bardziej skomplikowanych struktur (por. np. M. H e l l e r, *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem*, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 313n., 148).

bec lux oraz kłopotliwy (z powodu braku dalszych wyjaśnień) fakt, że określił on lumen firmamentu jako „ciało duchowe” i zarazem „ducha cielesnego”<sup>46</sup>.

Należy wreszcie wspomnieć o przekonaniu Roberta o metafizycznej doskonałości światła. Uważa on, że światło to species każdego ciała, czyli jego podstawowa postać czy gatunek; światło jest również doskonałością (łac. perfectio) każdego ciała. Takie rozumienie doskonałości odpowiada Arystotelesowemu pojęciu entelechii, oznaczającemu najwłaściwszą, podstawową i docelową postać bytu. Według angielskiego uczonego tym, co podstawowe, istotne i doskonałe w każdym bycie, jest właśnie światło<sup>47</sup> – każde ciało jest przede wszystkim świetliste. Doceniając prostotę światła i jego pokrewieństwo z rzeczywistością duchową, Grosseteste stwierdza też, że światło ma godniejszą, szlachetniejszą i wspanialszą istotę niż wszystkie ciała, a ponadto przypomina formy oddzielone, którymi są inteligencje, czyli byty niematerialne, czysto duchowe<sup>48</sup>.

#### ROBERT GROSSETESTE A JEGO POPRZEDNICY

Domykając ten skrótowy zarys metafizyki światła Roberta Grosseteste, warto jeszcze krótko poruszyć zagadnienie umiejscowienia tego ujęcia w stosunku do innych, klasycznych koncepcji metafizycznych. Jak już zaznaczono, angielski filozof przejął Arystotelesowską siatkę pojęciową oraz koncepcję materii i formy, w niektórych jednak kwestiach zdecydowanie odszedł od poglądów Stagiryty<sup>49</sup>. Czasem też modyfikował je na własne potrzeby. Na przykład, odnosząc się podanej przez Stagirytę triady: forma, materia, złożenie (gr. synolon), rozbił ostatni jej człon na dwie części: złożenie (łac. compositio) i to, co złożone (łac. compositum). Jak się wydaje, uczynił to głównie w celu przypisania poszczególnym jej elementom liczb: 1, 2, 3 i 4, aby – pod wyraźnym wpływem myśli pitagorejskiej – podać metafizyczne uzasadnienie doskonałości liczby 10, będącej sumą tych liczb<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> „Et sic procedit a corpore primo lumen, quod est corpus spirituale, sive mavis dicere spiritus corporalis” (*Robert Grosseteste's De luce*, s. 232; por. t e n ż e, *O świetle*, s. 135n.).

<sup>47</sup> „Et species et perfectio corporum omnium est lux” (*Robert Grosseteste's De luce*, s. 234; por. t e n ż e, *O świetle*, s. 137).

<sup>48</sup> „Lux vero omnibus rebus corporalibus dignioris et excellentioris et nobilioris est essentiae et magis omnibus corporibus assimilatur formis stantibus separatis, que sunt intelligentiae” (*Robert Grosseteste's De luce*, s. 227; por. t e n ż e, *O świetle*, s. 132n.).

<sup>49</sup> Należy tu odnotować opinię Neila Lewisa, zgodnie z którą Robertowa metafizyka światła jest fundamentalnie niearystotelesowska w swej naturze; autor ten zaznacza jednak, że pomimo to Grosseteste stara się ją wykorzystać do wyjaśnienia Arystotelesowej wizji kosmosu, pojęcia możliwości, a także koncepcji trzech zasad (materii, formy i braku) (zob. L e w i s, dz. cyt.).

<sup>50</sup> Por. G r o s s e t e s t e, *O świetle*, s. 138.

Należy ponadto wskazać na wyraźne w metafizyce Roberta wątki platońskie i neoplatońskie. Poza gradacją doskonałości bytów kluczowe jest w niej platońskie pojęcie uczestnictwa (łac. participatio): Grosseteste mówi zarówno o uczestniczeniu w świetle, jak i o tym, że ciała niższe uczestniczą w formie ciał wyższych<sup>51</sup>.

Bardzo ważne jest również stanowisko angielskiego uczonego w kwestii statusu ontologicznego światła. W ujęciu Arystotelesa stanowi ono jedynie formę świecących ciał, według myślicieli o orientacji platońskiej zaś – subtelne ciało. Grosseteste wybiera tu własną drogę, formułując koncepcję dualistyczną. Już w *De luce* z jednej strony za Stagirytą nazywa światło formą, z drugiej zaś – zakładając, że jest ono pierwszą formą rozciągającą materię – nie wprost przyjmuje, że można mówić o najprostszym złożeniu materii i owej pierwszej formy, urzeczywistnionym choćby w postaci świetlistego firmamentu. Uczony uważa firmament właśnie za światło-ciało, zarazem bardzo zbliżone do światła-ducha, co ujawnia się dobitnie, gdy lumen firmamentu nazywa – jak już wspomniano – „ciałem duchowym” i „duchem cielesnym”. W *Hexaëmeronie* natomiast informuje, że uważa zarazem „za prawdziwe i ze sobą niesprzeczne”<sup>52</sup> opinię Augustyna, że światło jest subtelnym ciałem, i pogląd Jana Damascyńskiego, który uznawał je za jakość ognia (czyli jego formę)<sup>53</sup>.

Skomplikowanym i być może niemożliwym do rozstrzygnięcia zagadnieniem jest stosunek filozofa z Oksfordu do powoli rozwijającej się w średniowieczu teorii wielości form substancjalnych. Robertowi można by zadać pytanie: Czy przyjęcie, że światło jest pierwszą formą cielesną, oznacza, że w każdym bycie wyróżniamy współistniejące różne formy substancjalne na różnych poziomach, na przykład u człowieka: cielesność (światło), formę bytu ożywionego, formę zwierzęcia, duszę ludzką? Teza, że postacią (łac. species) i doskonałością (łac. perfectio) każdego ciała jest światło, może sugerować odpowiedź twierdzącą. Jak się wydaje, Grosseteste jednak nie wypowiedział się w tej sprawie explicite.

## METAFIZYKA ŚWIATŁA W TEZACH

Aby poznać wewnętrzną strukturę metafizyki światła, należy przyjrzeć się jej prezentacji w *De luce* i określić status prezentowanych tam tez oraz ich wzajemne powiązania, pamiętając o możliwości uzupełnienia otrzymanego w ten sposób systemu twierdzeń o dodatkowe tezy wyrażone w *Hexaëmeronie*.

<sup>51</sup> „(...) in quantum participans ipsa luce et per virtutem ipsius lucis” (*Robert Grosseteste’s De luce*, s. 227); „Cum autem corpora inferiora participant formam superiorum corporu”; „[...] quia, quamvis participant illa luce prima, non tamen obediunt virtuti motive prime” (*Robert Grosseteste’s De luce*, s. 236; por. t e n ż e, *O świetle*, s. 137n.).

<sup>52</sup> T e n ż e, *Hexaëmeron* [fragmenty], s. 180.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 179n.; por. też: t e n ż e, *Hexaëmeron*, II, X, 1-3, s. 97-99.

Oprócz tez metafizycznych traktat *O świetle* zawiera również silnie z nimi powiązane tezy kosmologiczne i fizyczne – rekonstruując system metafizyczny, należy je jednak rozdzielić. Pomimo tego zmieszania wywód filozofa z Oksfordu jest klarowny i podporządkowany dyscyplinie metodologicznej, dzięki czemu daje się w nim wyróżnić aksjomaty (czyli, zgodnie z przejętą przez myślicieli średniowiecznych koncepcją Arystotelesa, poznawane jako oczywiste wspólne zasady dotyczące wszystkich bytów), definicje, a także twierdzenia (wywodzone z aksjomatów, definicji i ewentualnie wcześniejszych twierdzeń).

W dziełku *O świetle* można wyróżnić co najmniej trzy aksjomaty:

- (A1) Światło samo z siebie rozprzestrzenia się w każdą stronę tak, że z punktu świetlnego natychmiast powstaje sfera światła, chyba że zostanie ono zahamowane przez coś nieprzezroczystego.
- (A2) Forma jest całkowicie nieoddzielna od materii, a materia nie może być pozbawiona formy.
- (A3) Jeśli coś osiągnie stan, w którym nie podlega już żadnym oddziaływaniom, to następuje aktualizacja ciała (powstaje ciało).

Pierwszy aksjomat sformułowany został na podstawie obserwacji, a zatem wywiedziony indukcyjnie – przez uogólnienie obserwowanych przypadków i rozpoznanie natury światła. Drugi jest typowym sądem oczywistym (w tym sensie, że nie sposób mu zaprzeczyć, albowiem nie jest czymś urzeczywistnionym, ale tym, co urzeczywistnia, materia zaś istnieje wyłącznie w jakiejś, choćby najprostszej postaci, a zatem zawsze musi posiadać jakąś formę). Zaznaczmy, że twierdzenie to jest bezdyskusyjne w odniesieniu do materii, w odniesieniu do formy dotyczy natomiast jedynie form cielesnych, nie zaś form czystych, czyli tak zwanych substancji oddzielonych (istniejących bez materii)<sup>54</sup>. Trzeci aksjomat stanowi rekonstrukcję poglądu Roberta dokonaną na podstawie kilku jego wypowiedzi<sup>55</sup> i jest konieczny do wyprowadzenia twierdzenia na temat powstawania pierwszych ciał (sfer). Wydaje się, że jest on oczywisty na podstawie treści użytych w nim pojęć metafizycznych: cokolwiek bowiem osiągnie stan, w którym nie podlega już oddziaływaniom, a zatem również zmianom, to na zawsze pozostaje w akcji, a jeśli jest w akcji, to jest bytem – w naszym przypadku: bytem cielesnym.

W traktacie oksfordzkiego myśliciela wyodrębnić można następującą definicję:

- (D1) Cieleśność to coś, przez co z konieczności następuje rozciągnięcie materii według trzech wymiarów, przy czym zarówno cieleśność, jak i materia same w sobie są elementami prostymi, pozbawionymi wszelkich wymiarów.

<sup>54</sup> Robert wspomina o nich w *De luce*, określając je jako „formy oddzielone” (t e n z e, *O świetle*, s. 133) (łac. formae separatae) od materii i „niecielesne inteligencje” (tamże, s. 137) (łac. incorporales intelligentiae).

<sup>55</sup> Zob. tamże, s. 135n.



Definicja ta – jak wspomniano, zapożyczona od tak zwanych myślicieli arabskich – jest kluczowa dla wyprowadzenia tezy metafizycznej Roberta na temat światła.

Jeśli chodzi o najważniejsze twierdzenia metafizyczne, to najsilniej wydają się wybijać następujące:

- (T1) Światło jest pierwszą formą cielesną.
- (T2) Nadanie prostej formy materii, która nie ma rozmiarów, możliwe jest tylko poprzez namnożenie się i natychmiastowe rozprzestrzenienie się we wszystkich kierunkach światła, które – rozprzestrzeniając się – rozciąga materię.
- (T3) Konieczne jest, by światło (które jest proste), nieskończenie pomnożone, (natychmiastowo) rozciągnęło materię (podobnie prostą), nadając jej wymiary o wielkościach skończonych.
- (T4) Światło, dzięki nieskończonemu pomnożeniu, dokonującemu się równomiernie w każdym kierunku, rozciąga równomiernie materię w formę sfery.
- (T5) Najbardziej zewnętrzne części materii zostają z konieczności bardziej rozciągnięte i rozrzedzone niż części wewnętrzne, bliższe centrum.
- (T6) Poprzez maksymalne rozrzedzenie materia uzyskuje stan, w którym nie podlega już żadnym zmianom.
- (T7) Firmament jest ciałem najprostszym (zawiera tylko materię pierwszą i formę pierwszą).
- (T8) Kolejne aktualizujące się ciała (sfery), wydają własne światło (łac. *lumen*), ponieważ światło jest ich doskonałością.
- (T9) Światło jest formą całkowicie nieoddzielną od materii.
- (T10) Światło (łac. *lumen*), rozprzestrzeniając się, pociąga również to, co duchowe w materii.
- (T11) Światło jest postacią (łac. *species*) i doskonałością (łac. *perfectio*) wszystkich ciał.
- (T12) Nie jest tak, że wszystkie ciała posiadają tę samą postać (łac. *species*), chociaż wywodzone są z prostego lub pomnożonego światła.
- (T13) Światło jest bardziej duchowe w ciałach wyższych, a bardziej materialne w ciałach niższych.
- (T14) Ciała niższe uczestniczą w formie ciał wyższych.
- (T15) Sfery niebieskie są odbiorcami jedynie ruchu okrężnego, pochodnego od umysłowej mocy poruszającej, która wyrażając się cielesnie, obiega sfery.
- (T16) W ciele najwyższym (najdoskonalszym) można wyróżnić formę, materię, złożenie i to, co złożone.

Kluczowe dla metafizyki światła Roberta Grosseteste twierdzenie (T1) zostało wywiedzione w ścisły sposób za pomocą sylogizmu, w którym przesłankami są (D1), (A1) i (T2)<sup>56</sup>. Co ciekawe, dla wzmocnienia (T1) angielski uczony zbudował drugi poprawny sylogizm, w którym przesłankami są nieuwzględnione w powyższym zestawieniu: (O1) opinia autorytetów, że istota pierwszej formy cielesnej jest godniejsza, wspanialsza i szlachetniejsza od innych oraz bardziej podobna do form oddzielonych, oraz (P1) jego własny pogląd, zgodnie z którym właśnie takie cechy posiada światło; z przesłanek tych koniecznie wynika (T1).

Ponieważ (T2) jest tylko twierdzeniem, nie zaś definicją lub aksjomatem, które przyjmowane są bez dowodu, zostaje ono w *De luce* oddzielnie uzasadnione. Kolejne twierdzenia są następującymi po sobie konsekwencjami – opierają się na przyjętych już tezach oraz dodatkowych wyjaśnieniach, wzbogaconych o wiedzę z zakresu innych nauk, na przykład arytmetyki oraz geometrii, a w przypadku (T3) również na konsekwencjach twierdzenia (którego prawdziwość wykazywał Arystoteles – jak według nowego wydania krytycznego zauważa Grosseteste – zachowując logiczną ścisłość (łac. demonstrative)<sup>57</sup>), że „mnożenie skończoną ilość razy tego, co proste, nie powoduje [...] powstawania wielkości”<sup>58</sup>. Takich dodatkowych wyjaśnień nie wymagało natomiast (T9), które wyprowadzone jest wprost z (A2) i (T1).

Warto też zasygnalizować, że na podstawie (T6), (T7) i (T8) w powiązaniu z (A3) Grosseteste mógł przyjąć tezę kosmologiczną o powstaniu firmamentu i innych sfer niebieskich i zbudować kolejne twierdzenia metafizyczne dotyczące tych bytów.

Należy też zwrócić uwagę na status (T10). O ile poprzednie twierdzenia są umocowane w zaprezentowanych wcześniej tezach, o tyle (T10) opiera się na niewypowiedzianym wcześniej założeniu, że materia jest nośnikiem duchowości lub że jest mocno powiązana z tym, co duchowe, i że światło jest w stanie pociągnąć wraz z materią również to, co duchowe.

Pewną trudność sprawiają ujęte razem twierdzenia (T11) i (T12), które wydają się ze sobą sprzeczne. Aby sprzeczności uniknąć, należałoby dodatko-

<sup>56</sup> Sylogizm ten dokładnie analizuje Cecilia Panti (por. P a n t i, *The Evolution of the Idea of Corporeity in Robert Grosseteste's Writings*, s. 113n.).

<sup>57</sup> W wydaniu Baura po przywołaniu Arystotelesa następowało odesłanie do dzieła *O niebie i świecie* (por. G r o s s e t e s t e, *De luce seu de inchoatione formarum*, s. 52), natomiast w nowym wydaniu krytycznym zamiast tego tytułu znajduje się słowo „demonstrative” (por. P a n t i, *Robert Grosseteste's De luce*, s. 228). W przypisie autorka wydania wskazuje, że Robertowi chodzi tu o fragment z *De generatione et corruptione* (I, 2, 316a), w którym Stagiryta konkluduje: „Tak też połączenie nawet wszystkich [punktów] nie sprawi żadnej rozciągłości” (A r y s t o t e l e s, *O powstawaniu i niszczeniu*, tłum. L. Regner, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 360).

<sup>58</sup> G r o s s e t e s t e, *O świetle*, s. 133.

wo wyjaśnić, że w pewnym sensie światło jest wspólnym dla wszystkich ciał species, wszak są ciałami, a cielesność to światło, ale zarazem istnieją różne postacie (gatunki – łac. species) ciał. Należy też odnotować, że (T11) nie jest wystarczająco uzasadnione. Opiera się wprawdzie na uprzednich tezach, wydaje się jednak, że do jego wyprowadzenia potrzebne byłyby dodatkowe przesłanki. Podobnie w przypadku (T13) i (T14): na podstawie poprzednich ustaleń można by je uzasadnić, ale zapewne Grosseteste nie widział takiej potrzeby. Twierdzenia te mają wyraźnie neoplatońską proveniencję i angielski filozof mógł je przyjąć jako pewniki. Jednakże łatwo je także wywieść z zawartych w traktacie tez, według których pierwsze ciało z racji swej maksymalnej prostoty jest pokrewne bytom duchowym, podczas gdy kolejne ciała, w których następuje większe nagromadzenie materii i uformowanie przez lumina kolejnych sfer nie mają już tej maksymalnej prostoty. Posiadając coraz więcej ściąganej przez lumina materii, a także wysyłając światło (będące zarazem formą), kolejne sfery wpływają na to, co znajduje się poniżej – w ten sposób to, co niższe, uczestniczy w formie tego, co wyższe.

Zupełnie bez uzasadnienia pozostaje zaś w *De luce* twierdzenie (T15), należące do ogólnych przekonań metafizycznych, które znaleźć można w myśli Arystotelesa, neoplatoników i filozofów arabskich. Pojawia się ono tylko „w towarzystwie” informacji o tym, że sfery niebieskie nie są odbiorcami ruchu w górę i w dół – można by je zatem potraktować jako dopowiedzenie. Jest jednak silną tezą metafizyczną, należy je więc zaliczyć do głównych twierdzeń Robertowej metafizyki światła.

Ciekawy przypadek stanowi twierdzenie (T16). Można bowiem rozważać, czy nie jest ono aksjomatem: jednej strony, stanowi konsekwencję podanych wcześniej informacji na temat ciała pierwszego i analizy jego struktury, z drugiej jednak – można by uznać, że jest to sąd oczywisty narzucający się przy metafizycznej analizie bytu cielesnego, do której wystarcza już rozważenie zagadnienia pierwszego ciała; dlatego też (T16) można by w niniejszej prezentacji zaliczyć do aksjomatów jako (A4).

Podsumowując niniejszą skrótową prezentację struktury Robertowej metafizyki światła zaprezentowanej w *De luce*, należy stwierdzić, że nosi ona znamiona usystematyzowanej teorii, w której tezy są rzetelnie uzasadniane, choć wyprowadzając dalsze w kolejności twierdzenia, Grosseteste nie zachowuje takiej ścisłości, jak przy twierdzeniach pierwszych, kluczowych dla całej teorii, lub wręcz – jak w przypadku (T15) – podaje je bez uzasadnienia.

Aby uzupełnić rozumianą jako system Robertową metafizykę światła, należałoby dodać wspomniane tezy pochodzące z *Hexaëmeronu*, dotyczące istnienia aniołów jako również bytów świetlistych, a także Boga, który jest światłem, ale zarazem istnieje ponad światłem cielesnym i duchowym. Choć tezy te mają charakter metafizyczny i dopełniają przedstawiony system, to

jednak mogłyby zostać do niego dołączone jedynie jako postulaty. Pochodzą one bowiem z dzieła z zakresu teologii objawionej i jako takie nie były przez Roberta uzasadniane, a jedynie wykorzystane do egzegezy biblijnej.

#### METAFIZYKA ŚWIATŁA JAKO FILOZOFIA PIERWSZA

Choć Grosseteste twórczo łączył inspiracje pochodzące od wielu autorów, to jednak w zakresie metodologii nauk wyraźnie opierał się na ustaleniach Arystotelesa. Analizując metafizykę światła stworzoną przez angielskiego uczonego, należałoby więc sprawdzić, czy jest ona metafizyką według standardów zaproponowanych przez Stagirytę – by przekonać się, czy sam Robert mógł ją za taką uważać. W kilku z czternastu ksiąg dzieła nazwanego później *Metafizyką* grecki filozof nakreślił program<sup>59</sup> podstawowej, najogólniejszej nauki filozoficznej. W księdze pierwszej poszukiwał nauki będącej mądrością, traktującej o przyczynach i zasadach (gr. *archai kai aitiai*)<sup>60</sup>; w księdze czwartej pisał o „filozofii pierwszej”<sup>61</sup>, która rozważa „byt jako byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny”<sup>62</sup>, w tym jego zasady i pierwsze przyczyny; w księdze szóstej zaś stwierdził, że przedmiotem jego dociekań są „zasady i przyczyny bytów, oczywiście jako bytów”<sup>63</sup>, a następnie pisał o poznaniu „rzeczywistości wiecznej, niezmiennej i oddzielonej [od materii]”<sup>64</sup>, dodając, że „wszystkie pierwsze przyczyny są z konieczności wieczne, [...] niezmiennie i [...] oddzielone”<sup>65</sup> jako „przyczyny tego, co przejawia się tu z rzeczy boskich”<sup>66</sup>, i nazywając tę naukę „teologią”<sup>67</sup>.

W świetle zawartych w tych księgach rozważań metafizyka jest nauką (gr. *episteme*) – wiedzą pewną, a według księgi pierwszej wręcz nauką najwyższą, czyli mądrością (gr. *sophia*), a zatem musi poznawać prawdy niezmiennie i konieczne, a także odznaczać się ścisłością, czyli wywodzić twierdzenia zgodnie z prawami logiki tak, by były one pewne (teorię tę Stagiryta rozwinął w *Analitikach wtórych*). Przedmiotem metafizyki jest byt w ogólności i jego

<sup>59</sup> Nie jest jednak przesądzone, czy propozycje Arystotelesa w poszczególnych księgach *Metafizyki* można uznać za spójne, a tym samym, czy można mówić o jednym programie.

<sup>60</sup> Por. A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, ks. I, 2, 982a, tłum. T. Żeleźnik, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 10.

<sup>61</sup> Tamże, ks. IV, 1, 1003a, s. 150.

<sup>62</sup> Tamże, s. 151.

<sup>63</sup> Tamże, ks. VI, 1, 1025b, s. 302.

<sup>64</sup> Tamże, ks. VI, 2, 1026a, s. 306.

<sup>65</sup> Tamże, s. 307.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Tamże.

istotne cechy, niezależnie od tego, jakiego rodzaju jest bytem; traktuje ona o zasadach i przyczynach tak rozumianego bytu.

Odnosząc się do pierwszego kryterium, można stwierdzić, że Grosseteste w traktacie *De luce* dołożył starań, aby przedstawiony tam system miał charakter naukowy według standardów zaproponowanych przez Arystotelesa. Zgodnie z koncepcją Stagiryty Robert uzasadnia główne twierdzenie, stosując sylogizm kategoryczny i opierając się na aksjomacie, definicji i dodatkowo uzasadnionym twierdzeniu. Niektóre dalsze twierdzenia również uzasadnia precyzyjnie; pozostałe jednak nie są już ściśle wywiedzione, choć – pomijając (T15) – takie uzasadnienie jest możliwe. Jeśli zaś uzna się, że Grosseteste nie popełnił w swoich rozważaniach błędów, to należy stwierdzić, że zaproponowane przez niego twierdzenia stanowią wiedzę pewną o tym, co bezwzględnie konieczne i niezienne – a zatem są nauką.

Można argumentować, że ponieważ *De luce* traktuje wyłącznie o bytach cielesnych, nie zaś również o duchowych, to nie jest nauką o bycie w ogólności. Gdyby jednak przywołać wspomiane wyżej tezy *Hexaëmeronu*, to należałoby przyznać, że teoria Roberta dotyczy każdego bytu, głosi bowiem, że każdy byt posiada świetlistą naturę lub wręcz że jest światłem. Ogólna teoria bytu sformułowana przez Oksfordczyka koncentruje się jednak głównie na bytach cielesnych (podobnie jak teoria stworzona przez Arystotelesa, który rozróżniał różne rodzaje substancji<sup>68</sup> i oddzielnie analizował strukturę bytów materialnych i niematerialnych), chociaż trzeba przyznać, że nawiązuje również do bytów niematerialnych, wskazując na pokrewieństwo światła i pierwszego ciała z formami oddzielonymi – inteligencjami, a także wspominając w (T15) o poruszaniu sfer przez moc umysłową. W ramach metafizyki bytów cielesnych określa istotne cechy każdego z bytów: formą (postacią) i doskonałością każdego z nich jest światło; każdy z nich powstał ze światła jako formy, która rozciągnęła całą materię; każdy z nich powstał przez nieskończone namnożenie się w nim światła. W tym miejscu należy wskazać na jeszcze jeden ważny fakt. Przedstawiona koncepcja jest raczej ogólną teorią bytu niż nauką przyrodniczą, stanowiąc podstawę dla nauk przyrodniczych, które korzystają z jej twierdzeń<sup>69</sup> (wykorzystują między innymi tezę, że wszystko jest ze światła). Tym bardziej – w kontekście Arystotelesowego podziału nauk teoretycznych na fizykę, matematykę i metafizykę – pozostaje więc uznać koncepcję Grosseteste za tę ostatnią.

<sup>68</sup> Por. tamże, ks. XII, 1, 1069a, s. 197n.

<sup>69</sup> Por. S p e e r, dz. cyt., s. 93-96 (zwł. rozdz. „Subalternatio – Subalternation und experimentelle Wissenschaft”). Zdaniem Olivera w *De luce* metafizyka obecna jest w tych partiach tekstu, w których mowa o lux, natomiast rozważania dotyczące lumen, którego domeną jest już wielość, zróżnicowanie, złożenie i ruch, podpadają pod fizykę; pośredniczący między nimi pomost tworzy zaś matematyka (por. O l i v e r, dz. cyt., s. 157).

Wydaje się, że wskazując naturę każdego z bytów, również duchowych (jest ona ze światła lub jest światłem), wyjaśniając, w jaki sposób powstały byty cielesne, a także ustalając, że to światło jest pierwszą formą każdego bytu cielesnego, jego postacią i doskonałością, angielski uczony podaje pierwsze przyczyny bytów oraz ich zasadę – arché. Światło jest tu bez wątpienia arché bytów cielesnych jako ich źródło i pierwsza forma (być może obok rozciąganej i kształtowanej przez światło materii). Ujęcie takie odpowiada z pewnością rozumieniu arché przez presokratyków. Jest też kompatybilne z rozumieniem arché zaproponowanym przez Arystotelesa, który jako zasady wyróżnił ostatecznie pojęcie i formę zarazem (gr. *logos kai eidos*), brak (gr. *steresis*) oraz materię (gr. *hyle*)<sup>70</sup>. Koncepcja filozofa z Oksfordu nie jest sprzeczna z teorią Stagiryty, lecz ją uzupełnia. Średniowieczny kontynuator idei Arystotelesa dopowiada, że możliwe jest wskazanie jeszcze jednej, dynamicznej zasady dotyczącej każdego bytu i wyjaśniającej wiele z jego natury, będącej pierwszą formą każdego z nich i zarazem cielesnością; jest nią światło. Co więcej, na tle wypowiedzi z *Hexaëmeronu*, a także innych dzieł Roberta, można też uznać, że światło stanowi arché całej rzeczywistości. Wszak w ujęciu Grosseteste światłem jest również Bóg, od którego rzeczywistość ta pochodzi.

Należy wreszcie rozważyć, czy metafizyka światła jest czymś odrębnym od metafizyki rozwijanej w pismach uczonego z Oksfordu, czy też stanowi jej część. Z pewnością bowiem można mówić o przyjmowanej przezeń metafizyce, obecnej w wielu jego dziełach, a rozważana tu koncepcja ogranicza się przecież do wypowiedzi zawartych w traktacie *De luce* i wzmianek w niektórych innych tekstach. Wydaje się jednak, że nie ma podstaw, by sądzić, iż myśliciel ten nie wyznawał jednego spójnego systemu metafizycznego, nawet jeśli w niektórych analizach nie odwoływał się do tez dotyczących światła. Można zatem założyć, że zachodzi tu tożsamość: jego metafizyka jest po prostu metafizyką światła.

Wobec powyższych ustaleń uważam, że metafizykę światła obecną w twórczości angielskiego myśliciela można uznać za metafizykę w ujęciu Arystotelesa – filozofię pierwszą.

\*

Na zakończenie pozostaje jeszcze zapytać, czy zasadne jest przypisywanie Robertowi omawianych tu tez objętych mianem „metafizyki światła”, skoro uczony ten mocno inspirował się ideami znamienitych filozofów, zapożyczając od nich wiele rozwiązań. Mam nadzieję, że powyższe przedstawienie

<sup>70</sup> Por. Arystoteles, dz. cyt., ks. XII, 2, 1069b, s. 200n.

szczegółów koncepcji angielskiego filozofa, a także rozważenie jej struktury i powiązań z propozycjami innych myślicieli pokazuje, iż sformułował on spójną teorię, jakiej wcześniej nikt nie prezentował, zwłaszcza w zakresie jej głównych tez. Można ją więc uznać za w pełni oryginalną, co więcej – jak sądzę – pobudzającą do myślenia. Uważam więc, że w pełni zasadne jest mówienie o Roberta Grosseteste metafizyce światła – metafizyce, w której światło stanowi arché świata czy wręcz całej rzeczywistości.