

Marian Kurdziałek

O niektórych przejawach racjonalizmu w myśli filozoficzno-teologicznej XII wieku

Studia Philosophiae Christianae 3/2, 49-71

1967

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARIAN KURDZIAŁEK

O NIEKTÓRYCH PRZEJAWACH RACJONALIZMU W MYŚLI FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNEJ XII WIEKU

1. Wstęp. „De Trinitate” Boecjusza punktem wyjścia dla analiz teorio-
poznawczych XII wieku, 2. Nowa i stara wizja świata. 3. Problem granic
poznania naturalnego: a) u Boecjusza, b) u jego kontynuatorów i ko-
mentatorów w XII wieku, c) nowe w XII wieku rozumienie matematyki,
d) nowa w XII wieku psychologia poznania, e) poznanie Boga wg augu-
stynistów i platoników w XII wieku. 4. Wpływ doktryn platoników na
poglądy Amalryka z Bène i Dawida z Dinant. 5. Konkluzja

1. Wstęp. „De Trinitate” Boecjusza punktem wyjścia dla analiz teoriopoznawczych XII wieku

Anzelm z Canterbury podjął próbę udowodnienia wszystkich
prawd wiary bez opierania się na autorytecie Pisma św. Ten
sposób uprawiania teologii znalazł w XII w. nader licznych na-
śladowców. Starali się oni rozszerzyć anzelmiański punkt widze-
nia: w dociekaniu teologiczne powinno się — ich zdaniem —
wprzęgnąć zarówno dialektykę, jak i matematykę oraz filozofię
przyrody. Niektórzy z ówczesnych myślicieli za szczególnie pod
tym względem instruktywne uznali dziełko Boecjusza „De Tri-
nitate”; przystąpili więc do eksplikowania zawartej w nim dok-
tryny¹. Ta zaś, podana w sposób ogromnie zwięzły, zreduko-

¹ Dziełko Boecjusza komentowali: Teodoryk z Chartres, Gilbert
de la Porée, Clarenbaud z Arras, anonimowy autor komentarza, rozpo-
czynającego się od słów „In titulo”. Wszystkie te komentarze omawia
W. Jansen: Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius
De Trinitate, Breslau 1926, s. 15—32 (Breslauer Studien zur historischen
Theologie VIII).

wana nieledwie do zasad, podstawowych pojęć i wskazań metodologicznych, stwarzała interpretatorom dogodne warunki do rozwinięcia własnej inicjatywy, zabezpieczając ich jednocześnie przed mogącym się zdarzyć i de facto zdarzającym się wtedy dość często zarzutem zwodniczego nowinkarstwa, względnie naruszenia prawowierności². W wymienionym dziełku Boecjusz poruszył, obok doniosłych problemów filozoficzno-teologicznych, także ważkie zagadnienia metodologiczne, dotyczące struktury nauk, ich podziału oraz właściwej, wyróżnionym grupom, metody zdobywania i uprawiania wiedzy. W związku z tą ostatnią sprawą sformułował zasadę: *In naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imagines, sed potius ipsam inspicere formam, quae vere forma, neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est*³. Stanowi ona jak najbardziej odpowiednie wprowadzenie w całość ówczesnego życia umysłowego.

2. Nowa i stara wizja świata

Pierwszy z zawartych w niej postulatów: *in naturalibus igitur rationabiliter*, podjęli Adelard z Bath, Teodoryk z Chartres,

² Synod w Reims, odbyty w 1148 r. w obecności papieża Eugeniusza III, potępił komentarz Gilberta de la Porée. — Adelard z Bath zabezpieczał się przed ewentualnymi zarzutami w sposób, który tak charakteryzuje: Nasze pokolenie popełnia ten głęboko zakorzeniony błąd, że nie chce przyjmować nic, co zdaje się pochodzić od nowoczesnych, toteż kiedy znajdują jakąś własną ideę i chcą ją ogłosić, przypisują ją komuś innemu i oświadczam: „powiedział to ten a ten, nie ja”. I aby wierzono mi zupełnie, mówię o wszystkich moich opiniach: „On je wynalazł, nie ja”. Aby uniknąć tej niedogodności, iżby sądzono, że to ja, ignorant, zaczerpnąłem z własnej głębi moje myśli, postępuję tak, aby myślano, że wydobyłem je z moich arabskich studiów. Jeśli to, co mówię, nie spodoba się zacofanym umysłom, nie chcę, żebym to ja się im nie spodobał. Wiem, jaki los gotuje pospółstwo prawdziwym uczonym. (Por. J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1966, s. 76). Słowa Adelarda charakteryzują nie tylko jego własną postawę, ale także i tych autorów, których prezentuje niniejsza praca.

³ De Trinitate, ed. R. Peiper, Leipzig 1871, s. 152, 15—20.

Gilbert de la Porée, Wilhelm z Conches, Daniel z Morley i wielu innych. Posługiwali się nim, jako pewnego rodzaju hasłem przewodnim, w walce o nową wizję świata i składających się nań rzeczy, którą przeciwstawiano tradycyjnemu obrazowi, kreślonemu barwnie i z ogromnym pietyzmem jeszcze w XII w. przez Honoriusza z Autun, Harrada z Landsbergu, czy też w godnych „Apokalipsy” mistycznych wizjach Hildegardy z Bingen. Rzecznicy dawnego spojrzenia oceniali świat i przyrodę w świetle źródeł patrystycznych, reprezentowanych w tym wypadku głównie przez „Hexaëmeron” Ambrożego, pisma egzegetyczne Hilarego z Poitiers, zwłaszcza zaś Augustyna; natomiast wiedzę przyrodniczą czerpali najczęściej z encyklopedycznych dzieł Izydora z Sewilli, Bedy, Hrabana Maura. Ojcowie, przede wszystkim św. Augustyn, przedstawiali wszechświat jako drugą, obok „Biblii”, księgę napisaną ręką Boga. Od pierwszej różni się systemem znaków graficznych: ma się bowiem do niej tak, jak dzieło ułożone z liter, wyrazów i zdań, do dzieła sporządzonego przy pomocy pisma obrazkowego, względnie jak tekst do rycin, ilustrujących zawartą w nim treść. Treść pierwszej mogą pojąć tylko ludzie wykształceni, treść drugiej poznają nawet ci, którzy nie umieją ani czytać ani pisać⁴. Obie księgi powinno się jednak studiować łącznie, synoptycznie. Zawartą w nich prawdę należy wydobywać i interpretować przy pomocy tych samych zabiegów egzegetycznych: rzeczy bowiem, występujące pomiędzy nimi związki, cała przyroda to w zasadzie nic innego, jak symbole, typy, alegorie tych samych prawd teologicznych, moralnych i społecznych, które w taki sam sposób przekazuje również i Pismo św. Zwolennicy „nowego” zarzucają rzecznikom owej wizji, że niewolniczo trzymają się autorytetów, miast rozum obrać sobie za

⁴ Por. S. Augustini Enarratio in Psalmum 45, 7 PL 36, 518. Por. także ściśle z tym problemem związane studium: T. Gregory, L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele il secolo XII, w: La filosofia della natura nel medioevo. *Atti del terzo Congresso internazionale di filosofia medioevale*, Milano 1966, s. 27.

przewodnika i starać się jego własną mocą wyjaśniać, tłumaczyć i ujmować strukturę rzeczywistości, zwanej „fizyką”, „naturą”, „przyrodą”. Mało tego: kurczowo trzymają się autorytetu Ojców, chociaż wiadomo, że czerpali oni swą wiedzę o świecie od starożytnych pisarzy pogańskich; powinno się więc zwracać ku owym źródłom pierwotnym miast posługiwać się przekazami pośrednimi; poza tym należy się uczyć od Arabów, którzy w naukach znacznie wyprzedzili Łacinników⁵. Opis stworzenia oraz inne, zawarte w Piśmie św. relacje na tematy przyrodnicze interpretują alegorycznie w świetle racji moralnych, wbrew zupełnie oczywistej zasadzie: *in naturalibus naturaliter agimus*⁶. Księgę, jaką jest wszechświat nie tylko można, ale powinno się studiować niezależnie od Biblii. Staje się ona niezbędną dopiero wówczas, kiedy wiedza przyrodzona całkowicie się załamuje⁷.

3. Problem granic poznania naturalnego

W ten sposób zwolennicy „nowego” stanęli wobec problemu, który pojawił się już u Boecjusza: jak daleko w głąb rzeczywistości rozum ludzki jest w stanie sięgnąć? Czy człowiek może mocą swego naturalnego rozumu poznać np. Boga?⁸

a) Boecjusz

Boecjusz poszukiwał odpowiedzi w oparciu o analizę przedmiotu poznania, władz poznawczych i ogólnej struktury nauk.

⁵ Adelard z Bath. *Quaestiones naturales* 6, ed. M. Müller, 11, 23 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 31) Münster 1934; — Jw. 68, 38; — Por. także: Daniel z Morley, *Philosophia* 7, ed. K. Sudhoff; — Por. H. Schipperges, *Einflüsse arabischer Medizin auf die Mikrokosmosliteratur des 12. Jahrhunderts*, w: *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlin 1962, s. 139 (*Miscellanea Mediaevalia* 1).

⁶ Teodoryk z Chartres, *De septem diebus et sex operum distinctio-nibus*, ed. N. Haring (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris 1956) s. 184.

⁷ Adelard z Bath, jw. c. 4; Wilhelm z Conches, *Philosophia* 1, 22, PL 172, 56 C.

⁸ Boecjusz, *De Trinitate*, jw. 150, 21.

Te ostatnie podzielił, za Arystotelesem, na teoretyczne i praktyczne. Wśród pierwszych, określanych przezeń mianem „speculativae”, wyróżnił: fizjologię, matematykę i teologię. Fizjologia, zwana także „fizyką”, zajmuje się ciałami naturalnymi (*naturalia*), czyli bytami złożonymi z materii i formy, podlegającymi nieustannym zmianom; matematyka dotyczy form istniejących wprawdzie w materii, ale rozpatruje je w oderwaniu od ich aktualnego podłoża (*intelligibilia*); przedmiotem poznania teologicznego są formy, które istnieją poza materią i niezależnie od niej (*intellectibilia*) oraz forma wszystkich form (*forma simplex*) tj. Bóg. Ponieważ zmienność stanowi konstytutywną cechę materii, przeto zarówno matematyka, jak i teologia dotyczą tego co niezmiennie⁹. Każda z wyróżnionych dziedzin myśli ludzkiej posiada odmienny przedmiot poznania i dla tego powinna być uprawiana w jej tylko właściwy sposób: fizyka — *rationabiliter*, matematyka — *disciplinaliter*, teologia — *intellectualiter*. Uchwycenie sensu owych zaleceń metodologicznych jest uzależnione od uprzedniego rozpatrzenia boeckańskiej psychologii poznania. Otóż rozróżnia on cztery władze poznawcze, względnie cztery źródła poznania i stosownie do tego tyleż rodzajów poznania: zmysłowe (*sensus*), wyobrażeniowe (*imaginatio*), rozumowe (*ratio*), umysłowe (*intellegentia*)¹⁰. Dwa pierwsze przysługują zarówno zwierzętom, jak i człowiekowi, trzeci — tylko człowiekowi, czwarty — tylko temu co boskie¹¹. Za pomocą zmysłów człowiek poznaje kształt (*figura*); dzięki wyobraźni: ten sam kształt, ale już w oderwaniu od materii; poprzez rozum ujmuje formy bytów jednostkowych i rozpatruje je jako przysługujące wielu (*universale*). Poznanie jest wynikiem samorzutnej aktywności władz, przy czym niższa pobudza do działania (*provocet excitetque*) władzę sobie nadrzędną¹².

⁹ Jw. 152, 4.

¹⁰ De consolatione philosophiae, V, proza 4, ed. L. Bieler, Turnholt 1957, s. 97 w. 73

¹¹ Jw. s. 99 w. 11.

¹² Jw. w. 4.

Zestawienie tego podziału z poprzednim ujawnia zachodzące pomiędzy nimi niekonsekwencje: poznanie zmysłowe zdaje się bowiem wytwarzać przedmiot fizyki, wyobrażeniowe — matematyki, racjonalne zaś dotyczyć może zarówno matematyki, jak i logiki oraz, w ostatecznym wypadku i przy założeniu, że dusza jest formą ciała, także psychologii. Poza tym, jeśli się przyjmie, że poznanie ludzkie wyczerpuje się na „ratio”, wówczas brak jest władzy, a zatem i odmiany poznania, które by odpowiadało wiedzy teologicznej. Pierwszą z wymienionych trudności można wyjaśnić przez odwołanie się do głoszonej przez Boecjusza zasady: Rozum, gdy spogląda na coś, co jest ogólne nie musi się posługiwać ani wyobraźnią ani zmysłami, aby pojąć wytworzone przez te władze treści poznawcze¹³. W tym sensie zarówno fizyka, jak i matematyka mieszczą się w szrankach poznania czysto ludzkiego; natomiast zmysły i wyobraźnia pełnią, w odniesieniu do poznania racjonalnego funkcję jego stymulatorów. Problem poznania teologicznego wydaje się być jeszcze bardziej skomplikowany. Wprawdzie Boecjusz wyraźnie stwierdza, że człowiek może i powinien dążyć do poznania Boga, nie określa jednak dokładnie ani władzy umożliwiającej tego rodzaju poznanie, ani sposobu w jaki mogło by ono być zrealizowane. Nadmieniam za ledwie, że człowiek powinien podporządkować swój rozum (*ratio*) rozumowi boskiemu (*mens divina*) tak, jak jego własnemu podporządkowane są zmysły i wyobraźnia. Wtedy będzie on oglądał to, czego rozum w samym sobie, czyli w swoich treściach poznawczych, nie jest w stanie dostrzec. Dzięki owej wizji, wiedza rozumowa, niepewna i nieokreślona (*opinio*) stanie się pewną i należycie sprecyzowaną (*scientia*)¹⁴. W komentarzu do „Isagogi” pisze, że człowiek różni się od zwierząt nie tylko rozumem i darem mowy, ale także boskością swego umysłu (*mentis divinitate*)¹⁵. Być więc może, że właśnie „mens” jest ową władzą poznawczą duszy, dzięki której człowiek może wpatry-

¹³ Jw. s. 97 w. 92.

¹⁴ Jw. s. 100 w. 45.

¹⁵ In Isagog. Porphyrii comm. II 1 (ed. Brandt, s. 84).

wać się w formę wszystkich form i poznawać w niej, niejako jednym rzutem i w sposób niezawodny wszystko, cokolwiek stanowi przedmiot „ratio”.

W świetle powyższych wypowiedzi Boecjusza zarysowują się dwie przypuszczalne koncepcje poznania teologicznego: rozum, osiągnąwszy kres swoich możliwości poznawczych, podporządkowuje się umysłowi bożemu, ten zaś oświeca go i przez to sprawia, iż widzi on poznane przez siebie rzeczy „*in rationibus aeternis*”; rozum, osiągając szczyt swoich możliwości poznawczych „*provocet excitetque mentem*”, ten zaś, będąc uczestnikiem bożej „*intellegentia*” poznaje Boga, a w Nim, jako formie wszystkich form, ogląda to, co swoim wysiłkiem poznawczym zdołał zdobyć rozum. Pierwsza z tych koncepcji tkwi w augustyniźmie; korzenie drugiej wyrastają z neoplatonizmu. Obie zakładają, jako nieodzowny warunek poznania teologicznego, poznanie rozumowe i to, jak się wydaje, w jego szczytowej formie¹⁶. Reprezentuje ją matematyka — wiedza o różnego typu wielkościach (*magnitudines, quantitates*) i zachodzących pomiędzy nimi relacjach. Wielkością samą w sobie, a więc bez odnoszenia jej do tego co rozciągle — zajmuje się arytmetyka; wielkością tego co rozciągle i nieruchome — geometria; wielkością tego co rozciągle i znajduje się w nieustannym ruchu — astronomia; wielkością, przejawiającą się jako matematycznie ujmowalne relacje (proporcje, harmonia) pomiędzy różnymi wielkościami — muzyka¹⁷. Matematyka stanowi nie tylko fundament dyscyplin objętych ramami „*quadrivium*”, ale jej studium jest także niezbędne dla podniesienia kwalifikacji techników i architektów, pożyteczne dla lekarzy, konieczne dla filozofów, zajmujących się naturą duszy i strukturą wszechświata¹⁸. Cokolwiek bowiem przez pranaturę zo-

¹⁶ Boecjusz wspomina również o warunkach etyczno-moralnych. Por. Jw.

¹⁷ De musica II, 3, PL 63, 1196. Por. H. M. Klinkenberg, Der Verfall des Quadriviums im frühen Mittelalter, w: Artes Liberales von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters, herausgeg. von J. Koch, Leiden — Köln 1959, s. 1 nn.

¹⁸ De geometria, PL 63, 1353 A B.

stało skonstruowane, zostało przez nią ukonstytuowane według zasad liczbowych (*ratione numerorum*)¹⁹. Dzięki matematyce rozum poznaje wewnętrzną strukturę rzeczy, następnie zaś wykrywa ich konstruktora oraz zasady, na których oparł on swe dzieło. Dalszy ciąg poznania winien już być sprawą, bądź to bożego oświecenia, bądź też umysłu (*mens*), wywodzącego się z bożej „*intellegentia*” i należącego do „*intellectibilia*”. Tak pojęta matematyka skutecznie pełniła funkcję członu pośredniczącego pomiędzy poznaniem fizykalnym a teologicznym, a tym samym zespalala ze sobą skrajne ogniwa arystotelesowsko-boecjańskiego podziału nauk. Boecjusz nazywa ją „*disciplina*”, gdyż studium matematyki najwszechstronniej i najlepiej przygotowuje ucznia zarówno do uprawiania umiejętności praktycznych, jak i teoretycznych; ze względu na jej walory formalne, zasadzające się na wyższym, niż w innych dyscyplinach stopniu uporządkowania i ścisłości dowodzenia, powinno się na jej modłę przedstawiać wszelką wiedzę, zwłaszcza zaś filozoficzno-teologiczną.

b) Komentatorowie Boecjusza w XII wieku

W kanwę powyższych poglądów Boecjusza wplataną w XII w. własne rozważania. Świadczą o tym nader liczne komentarze do jego dzieł, głównie zaś do „*De Trinitate*”. Teodoryk z Chartres i zależny od niego Clarenbaud z Arras pojmują „*ratio*” jako władzę duszy (*vis animae*), funkcjonującą przy pomocy cielesnego narządu, zlokalizowanego pośrodku głowy, w komorze zwanej „*cellula rationalis*”, względnie „*logistica*”. Wypełnia ją pewien rodzaj niezwykle subtelnej materii, którą oni określają mianem „*spiritus quidem tenuissimus*”, „*lux videlicet aetherea*”, „*aer subtilissimus*”. Dusza, posługując się tym organem („*ratio*”), ujmuje i bada formy zjed-

¹⁹ De arithmetica I 2, PL 63, 1083 B; — Ten kąt patrzenia na rzeczywistość odpowiadał, na co zwracali uwagę św. Augustyn, Kasjodor i inni, słowom Biblii: Omnia in mensura et numero et pondere fecisti (Sap. 11, 21).

noczone z materią, a więc byty, które na mocy rządzącego nimi prawa (*fatum*) powstają i giną, rodzą się i umierają. Ich zasadniczą cechą stanowi zmienność, płynność, ruch. Aczkolwiek rozum (*ratio*) jest o wiele doskonalszym instrumentem poznawczym niż pokrewna mu wyobraźnia (*imaginatio*) i organy zmysłowe (*sensus*), to jednak niestałość przedmiotów oraz jego własny, mimo wszystko materialny charakter, nie pozwalają duszy poznawać owych form inaczej, jak tylko w sposób zamazany (*confuse*). Zdobytą w ten sposób wiedzę nazywa się wiedzą prawdopodobną (*opinio*); naukę, która ten typ wiedzy prezentuje określa się jako: *scientia naturalis, quae physica dicitur*²⁰. Na tym jednak nie wyczerpują się możliwości poznawcze człowieka. Jego dusza może bowiem poznawać formy bez posługiwania się wymienionymi organami cielesnymi, czyli sama ze siebie. Dzieje się to za sprawą władzy, którą Teodoryk nazywa, za Boecjuszem, „*intellegentia*”, zaś Clarenbaud „*intellectibilitas*”. Przysługuje ona samemu tylko Bogu oraz bardzo nielicznym ludziom, którzy z tego względu bywają przez innych uważani niemal za bogów. Zdobytą na tej drodze wiedzę nazywa się „mądrością” (*sapientia*), względnie określa się ją tymi samymi terminami, co i władzę, która umożliwia jej osiągnięcie. Ten typ wiedzy dotyczy form samych w sobie, czyli w ich własnej naturze, nieskażonej żadnym kontaktem z materią, oraz formy wszystkich form, czyli Boga. Do kręgu poznania mądrościowego (*intellegentia*) zalicza Teodoryk także matematykę, która rozpatruje formy (ilość, jakość) w absolutnym oderwaniu od materii. Nie są to jednak formy w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz tylko ich podobizny (*similitudines*). Stąd też wiedza matematyczna jest o wiele mniej doskonała od filozoficznej, a zwłaszcza od teologicznej, która, stanowiąc jądro względnie zwieńczenie poznania filozoficznego, zasadza

²⁰ Por. Der anonym überlieferte, wahrscheinlich von Thierry von Chartres herrührende Kommentar „*Librum hunc*” zu Boethius, *De Trinitate*, ed. W. Jansen, jw. s. 6* n., oraz: Der Kommentar des Clarenbaldu zu Boethius, *De Trinitate*, ed. W. Jansen, jw. s. 53* n. Por. także opracowanie wydawcy, zamieszczone przezeń na s. 45 nn.

się na kontemplacji Bóstwa. Dystans pomiędzy matematyką a teologią jest prawie żaden w porównaniu z tym, jaki dzieli teologię od wiedzy o przyrodzie: *Distant autem quasi per contrarium theologia et scientia naturalis, quae physica dicitur*²¹.

Poglądy Teodoryka i Clarenbauda można uznać za typowe dla XII w. Ogół bowiem ówczesnych myślicieli z całym naciskiem podkreśla wielkość różnicy, dzielącej poznanie rozumowe (*ratio*) od umysłowego (*intellectus intelligentia*) oraz wiedzę przyrodniczą od filozoficzno-teologicznej. Platoński charakter tego podziału zdradza jego źródła: został on wypracowany na podstawie lektury „Timaios” oraz komentarza, jakim to dzieło opatrzył Calcydiusz²². Wpływ platońskiej teorii poznania zbiegł się, w tej epoce, z odrodzeniem augustyńskiej doktryny o „*ratio inferior*” i „*ratio superior*”, „*intellectus*” i „*intelligentia*”. Niektórzy z autorów, a wśród nich Teodoryk i Clarenbaud, akcentują jednak mocniej niż Augustyn, Boecjusz, a nawet Calcydiusz, „rozziew” pomiędzy „*ratio*” a „*intellectus*”; uderza także radykalne wyodrębnienie i wyniesienie poznania teologicznego. Przyczyn zmateralizowania „*ratio*” szukać należy w lekturze greckich i arabskich dzieł medycznych, poświęcających wiele miejsca anatomii organów zmysłowych i analizie procesów fizjologicznych związanych z poznawaniem, oraz we wpływie pism hermetycznych (Hermes Trismegistos), propagujących skrajny, spolaryzowany dualizm teoriopoznawczy, w myśl którego „*ratio*” jest cielesnym organem duszy, zaś najwyższym przejawem życia umysłowego jest $\omega \text{ } \dot{\omega}$ będący częstką umysłu bożego w duszy ludzkiej²³.

²¹ Jw. „*Librum hunc*”, s. 9* w. 18.

²² *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, c. 340, ed. J. H. Waszink, Londinii et Leidae 1962 (*Corpus Platonicum Medii Aevi: Plato Latinus*) s. 333 w. 8: *Quid cum dicit alterum eorum nulli persuasione derivabile, et ad postremum eorum, id est opinio, in quemvis hominem cadat, intellectus vero dei solius et paucorum admodum sit examinerum virorum? Quod si horum tanta est differentia, eorum etiam quae comitantur alterutrum magnam fore necesse est distantiam; sunt porro haec intelligibilis genus et item opinabile.*

²³ Por. W. Jansen, jw. s. 53 n. oraz 67.

c) Nowe rozumienie matematyki w XII wieku

Tendencje, reprezentowane przez wymienione źródła, rozprzestrzeniały się tym łatwiej, gdyż boecjańska koncepcja matematyki, jako zwornika różnych dziedzin wiedzy, oraz członu pośredniczącego i wiążącego fizykę z teologią, stawała się coraz mniej zrozumiała, a to ze względu na powolny wprowadzie ale nieodwracalny proces przekształcania się zablokowanych ongiś „sztuk wyzwolonych” w samodzielne, luźno ze sobą powiązane nauki średniowieczne²⁴. Dezintegracja, której oznaki można już wysledzić w pismach Kasjodora, osiągnęła w XII w. stopień tak znacznego zaawansowania, iż w poglądach ówczesnych myślicieli dawna koncepcja „*quadrivium*” znajduje słabe tylko i trudno uchwytnie echo. Arytmetyka, geometria, astronomia, i muzyka dotyczyły — w ujęciu Boecjusza — jednego i tego samego przedmiotu. Była nim ilość; stanowiły jedną dyscyplinę: matematykę. Poprzez nią rozum dociera do wewnętrznej struktury rzeczy, zasadzającej się na racjach liczbowych. Hugon ze św. Wiktora — jeden z najwybitniejszych metodologów XII w. — akceptuje wprowadzie stanowisko swego poprzednika w sprawie wspólnego przedmiotu, ale inaczej go pojmuje: wymienione dyscypliny dotyczą zewnętrznej formy rzeczy. Żadna z nich nie sięga ich natury; tą bowiem zajmuje się fizyka, która rozpatruje w sposób ściśle teoretyczny wewnętrzne elementy (*qualitates*) bytów materialnych²⁵. Sztuki wyzwolone stanowią jedną, niepodzielną wiedzę. I chociaż każda z nich odznacza się własnym, sobie tylko właściwym sposobem prowadzenia rozważań i, chociaż każdej z nich należy nauczać oddzielnie, to jednak żadnej nie wolno w studium pominąć; zaniedbanie którejkolwiek jest równoznaczne z niespełnieniem

²⁴ Problem, o którym mowa, był przedmiotem rozważań „*Mediävistentagung*”, zorganizowanego przez „*Thomas-Institut an der Universität zu Köln*” w dniach 5—8 października 1955 r. Referaty tam wygłoszone ukazały się drukiem w książce, której tytuł podano w przypisie 17.

²⁵ De sacramentis christianae fidei, Prol. c. 5, PL 176, 185 BC.

nieodzownego warunku zdobycia wiedzy filozoficznej²⁶. Studium matematyki i logiki powinno poprzedzać wszystkie inne. Są to bowiem dyscypliny instrumentalne, z których pierwsza usprawnia i uściśla poznanie rozumowe, druga zaś umysłowe. Naturę rzeczy ujmuje tylko intelekt. Podobnie jak Hugon, także i inni myśliciele tego okresu wyakcentowują instrumentalną i propedeutyczną funkcję matematyki, pomijają natomiast te jej aspekty, które w koncepcji Boecjusza czyniły z niej dyscyplinę kosmologiczno-filozoficzną, skutecznie pośredniczącą pomiędzy fizyką a teologią. Tego rodzaju przewartościowanie tłumaczy, w jakimś stopniu, trudności z jakimi borykali się komentatorzy Boecjusza, podejmując próbę egzegezy sformułowanego przezeń postulat: *in mathematicis disciplinaliter*²⁷. Teodoryk wyprowadza termin „*disciplina*” ze słowa „*discere*”, wyjaśniając, że starożytni studiowali matematykę najpierw, by w ten sposób zapewnić sobie drogę do poznania tego co boskie²⁸. Zalicza ją do „*intellegentia*”. Włączenie „*mathesis*” w sferę poznania intelektualnego uzasadnia fakt, iż Teodoryk wykorzystuje tę dyscyplinę w swoich dociekaniach teologicznych, dotyczących Trójcy św. Są to jednak czysto liczbowe spekulacje, inspirowane przez komentarz Makrobiusza do „*Somnium Scipionis*” Cyserona²⁹. Inicjatywę Boecjusza w sprawie zastosowania matematyki do teologii podjęli Alain z Lille i Mikołaj z Amiens. Alain, nawiązując do „*De hebdo-*

²⁶ Por. Didascalion II 17—18, III 5, PL 176, 758 n. (ed. Buttimer, II 17, 35—36, III, 5, 55—57).

²⁷ Por. Clarenbaldus in De Trinitate, jw. s. 28* w. 3 nn., s. 55*.

²⁸ „*Librum hunc*”, jw. s. 9* w. 23.

²⁹ Przykładem tego rodzaju spekulacji może być następujący wywód, przy pomocy którego Teodoryk próbuje uzasadnić, iż Syn Boży jest figurą substancji Ojca: Sed unitas semel tetrago natura prima est. Sicut enim binarius bis vel quaternarius quater arithmetica ratione tetragonum constituit, ita quoque unitas semel tetragonum primum efficit. Sed haec tetrago natura est generatio Filii et, ut verum fatear, tetrago natura haec prima est generatio; haec autem ab aeterno est. Generatio ergo Filii aeterna est. Tetrago vero figura est. Merito ergo Filium figuram substantiae Patris appellat. — „*Librum hunc*”, jw. s. 13* w. 17.

madibus” Boecjusza, próbuje nadać doktrynom teologicznym tę strukturę formalną, jaką wyróżnia się geometria. Wyszedł on z założenia, że wszystkie nauki, a więc zarówno „sztuki wyzwolone”, jak i etyka oraz fizyka wyrastają z fundamentu właściwych sobie, pierwszych zasad, z których inne, bardziej szczegółowe, mogą być wyprowadzone³⁰. Przytoczone wypowiedzi świadczą, że autorzy XII w. pojmują matematykę jako dyscyplinę instrumentalną, preparatoryjną i służebną³¹. Podkreślają jej przydatność i znaczenie, bądź to w sferze poznania racjonalnego, bądź też intelektualnego. Nie wykazują natomiast jakiegos gębszego zrozumienia dla boecjańskiej, a także augustyńskiej teorii, tłumaczącej jedność i spójność rzeczywistości, oraz jedność i spójność poznania poprzez wskazywanie na relacje i związki liczbowe („*numerorum vincula*”), stanowiące osnowę bytu, dostępną przyrodzonemu poznaniu ludzkemu. Wobec niezajomości arystotelesowskiej doktryny o intelekcie i o abstrakcji, wymieniona teoria była w zasadzie jedyną ostoją arystotelesowsko-boecjańskiego podziału nauk na fizykę, matematykę i teologię. Gdy jej zabrakło, nic już nie powstrzymało rozprzestrzeniania się platońskiego dualizmu, gruntującego „rozziw” pomiędzy poznaniem rozumowym a umysłowym i w rezulacie: pomiędzy fizyką a teologią.

d) Nowa psychologia poznania w XII wieku

Scharakteryzowane wyżej przewartościowania spowodowały przesunięcie się punktu ciężkości w rozważaniach nad proble-

³⁰ *Regulae de sacra theologia*. Prologus, PL 210, 621 A: *omnis scientia suis nititur regulis velut propriis fundamentis*. — Na uwagę zasługuje wzmianka z „*Summarium*” poematu Alaina „*Anticlaudianus*”: *Modus agendi triplex est: aliquando procedit rationaliter, scilicet quantum ad naturalem proprie doctrinam et trivium, quandoque, disciplinaliter, quantum ad quadrivium, quandoque, intelligibiliter quantum ad mathematicam* (ed. R. Bossuat, Paris 1955, s. 201).

³¹ Niektórzy z nich, jak np. Clarenbaud, poświadczają wprawdzie odrębność matematyki i jej rolę jako dyscypliny zespalającej fizykę z teologią: są to jednak tylko zwykłe powtórzenia za Boecjuszem. — Por. Clarenbaldus in *De Trinitate*, jw. s. 56* w. 20 nn., s. 57* w. 15 nn.

mem stosunku „ratio” do „intellegentia” oraz „opinio” do „scientia” z płaszczyzny ogólnej teorii i metodologii nauk ku płaszczyźnie psychologicznej i teoriopoznawczej. Odnośne rozważania prowadzono w oparciu o komentarz Calcydiusza do platońskiego „Timaiosa”: *Ex coniectura siquidem nascitur opinio, ex opinione intellectus, ut Plato docuit in Politeia* ³² ... *confirmata porro ratio fit intellectus (cuius) scientia est eademque sapientia* ³³. Wilhelm z Conches pojmuje słowo „nascitur” w znaczeniu „causa”: „intellegentia” wywodzi się z „ratio” nie na modłę przemiany tej wiedzy w tamtą, ale w ten sposób, że „ratio” wywołuje „intellegentia” ³⁴. Autor dziełka „De septem septenis”, przypisywanego Janowi z Salisbury, posługuje się boecjańskim określeniem „excitat”: *Intellectus est mentis vis, opinione excitata, incorporea circa corporea comprehendens; intellegentia ab intellectu procedens est verum et certum de incorporeis iudicium* ³⁵.

W związku z poznaniem umysłowym, w szczególniejszy sposób, zainteresowano się wypowiedzią Platona: *Quid quod rectae opinionis omnis homo particeps, intellectus vero dei proprius et paucorum admodum lectorum virorum?* ³⁶. Obok Teodoryka i Clarenbauda podjęli ją Wilhelm z Conches, Jan z Salisbury i inni. Tak pojęta „intellegentia” stanowi oczywiście najwyższy stopień poznania, jaki może osiągnąć człowiek.

³² Timaeus a Calcidio translatus c. 231, jw. s. 245 w. 13.

³³ Jw. c. 341, s. 334 w. 2.

³⁴ Dragmaticon VI 308: Intellegentia ex ratione nascitur, non quia ratio fiat intellegentia, sed quia causa illius est. — Jw. 309: ducente ratione nata est intellegentia. Por. także W. Jansen, jw. s. 42. — Przytoczone słowa Wilhelma są jak gdyby odpowiedzią na pogląd, wyłożony w „Liber Hermetis Mercurii Triplicis De VI rerum principiis”, Intellectus itaque in divinam cognitionem transformatus, divinitus explorat et inquirat quid illa causa, quid effectus sit. (ed. Th. Silverstein w: *Archiv d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 30 (1955) s. 249, w. 30).

³⁵ De septem septenis, PL 199, 952 A. — Por. także Th. Silverstein, jw. s. 238 n.

³⁶ Timaeus, jw. c. 340, s. 333 w. 3.

To prawda, że docierają tam tylko nieliczni, wybrani; ale czyż nie powinni ku niemu wspinać się wszyscy ludzie, jak to już zalecał Boecjusz? Dusza każdego człowieka została przecież wyposażona w odpowiedni organ, czy też władzę, która umożliwia mu także i ten typ poznania. Hugon ze św. Wiktora sądzi, że takim organem jest „*oculus contemplationis*”, Dominik Gundissalvi, że „*altior racionis oculus scilicet intelligentia*”. Teodoryk, Wilhelm z Conches, Jan z Salisbury, Izaak ze Stella nazywają tę najwyższą władzę: *intellegentia*; Clarenbaud: *intellectibilitas*; Alain z Lille: *intellegentia*, albo: *intellectualitas*; czasami określa się ją za Calcydiuszem: *intellectus*. Izaak zauważa przy tym, że człowiek różni się od zwierząt swoim „*ratio*”, dzięki „*intellectus*” staje się podobny do aniołów, „*intellegentia*” sprawia, że jest on podobny Bogu³⁷. Myśl tę jeszcze bardziej uwypukla Alain: ze względu na „*intellegentia*” człowiek staje się Bogiem tak, jak ze względu na „*intellectus*”, dzięki któremu ujmuje rzeczy niewidzialne, staje się duchem; człowiekiem zaś staje się ze względu na teoretyczną dociekliwość swojego „*ratio*”³⁸.

e) Poznanie Boga wg augustynistów i platoników w XII wieku

Powyższe wypowiedzi świadczą, że w XII w. zarówno augustyniści, jak i platonicy zgodni byli co do tego, że dusza ludzka posiada odpowiednią władzę, funkcjonującą w sposób absolutnie niezależny od jakichkolwiek organów cielesnych, dzięki której może ona nie tylko poznawać Boga, ale także, przynajmniej w niektórych wypadkach, stawać się uczestniczką Jego wiedzy. Augustyniści z reguły wyodrębniali w kręgu poznania umysłowego dwie władze: *intellectus* i *intellegentia*. Tylko ta ostatnia umożliwia bezpośredni ogląd istoty bożej. Dzieje się to wówczas, kiedy dusza, poznawszy uprzed-

³⁷ Isaac de Stella, De anima, PL 194, 1886 B: (anima) similis angelis per intellectum, Deo per intellegentiam.

³⁸ Theologiae regulae 99, PL 210, 674 A.

nio swoją nędzę, oczyści się z win, następnie zaś, powodowana pokorą i miłością, zwróci się całkowicie w stronę Boga. Oświecona przez Boga, pogrąża się w kontemplacji Jego przymiotów. Ów zachwyt może być uwieńczony ekstazą, czyli mistycznym zjednoczeniem z Bogiem. Jest ono niemożliwe do osiągnięcia bez pomocy ze strony Stwórcy. Podczas trwania unii dusza stale zachowuje swoją substancjalną odrębność. Platonicy natomiast przedstawiają całokształt poznania umysłowego jako rezultat funkcji jednej i tej samej siły duchowej, którą nazywają: *intellegentia* lub *intellectus*. Rozumiana w pełnym i ścisłym tego słowa znaczeniu przysługuje, ona tylko i wyłącznie samemu Bogu, a właściwie z Nim się identyfikuje. Zapodmiotowana w duszy ma charakter bosko-ludzki i zgodnie ze swoją naturą poznaje zarówno to co boskie, jak i to co ludzkie³⁹. W bardzo nielicznych wypadkach dusza może dzięki niej osiągnąć ten stopień poznania, jaki przysługuje samemu Bogu. Wówczas człowiek staje się niemal Bogiem, następuje jego deifikacja. Takimi ludźmi byli prorocy oraz ci, którzy poznawali niedostępne zmysłom rzeczy boże mocą ducha bożego⁴⁰. Platonicy nie określają bliżej ani warunków, ani sposobów umożliwiających, czy też powodujących ów akt deifikacji⁴¹. Wydaje się, że ostatecznym jej sprawcą jest Bóg, który użycza ludziom swej „*intellegentia*”, względnie odsłania im swoją naturę, ukrytą za zasłoną zjawisk, zaciemniającą poznanie ludzkiego intelektu.

³⁹ Por. np. Jan z Salisbury, *Metalogicus* IV 18, PL 199, 926 D: Est igitur intellectus suprema vis spiritualis naturae, quae humana continens et divinas penes se causas habet omnium rationum naturaliter sibi perceptibilium. — Por. także: *Timaeus*, jw. c. 297, s. 300 w. 2: *rationabilis animae pars auctore utitur ratione ac deo*; oraz: c. 304, s. 306 w. 2: *intellectusque sine mente non est*. „*Mens*” oznacza umysł boży: *summa eximiaque intellegentia, sive mens seu providentia... divina intellegentia quam Graeci noyen vocant*. (c. 252, s. 261 w. 10, 5).

⁴⁰ Clarenbaldus in *De Trinitate*, jw. s. 54* w. 21.

⁴¹ Być może, jak to sugeruje W. Jansen (s. 66), że na ukształtowanie się XII-wiecznej doktryny o deifikacji wpłynęły znane wówczas pisma hermetyczne.

4. Wpływ doktryn platoników na poglądy Amalryka z Bène i Dawida z Dinant

Scharakteryzowane doktryny implikowały nader doniosłe konsekwencje: skoro trafiają się ludzie uczestniczący w bożej „intellegentia”, przeto Pismo św. nie jest jedyną postacią objawienia, ani też jedynym źródłem pewnej i niezawodnej wiedzy o Bogu i świecie; nic nie wskazuje, że owi „wybrani” muszą się rekrutować tylko i wyłącznie spośród chrześcijan; wywodzili się przecież spośród Żydów, mogli się więc wywodzić także spośród Greków i Rzymian, a nawet spośród Arabów; nie ma więc żadnych podstaw, które by uzasadniały wyższość autorytetu Ojców nad autorytetem starożytnych mędrców pogańskich, względnie arabskich. Powyższe konsekwencje próbował wyciągać już Abelard. I chociaż formułował je w sposób bardzo oględny, mimo to nie udało mu się uniknąć zarzutu heterodoksii; wystąpił z nim jego wielki przeciwnik Bernard z Clairvaux: Czyniąc Platona chrześcijaninem, dowodzisz tylko tego, że sam jesteś poganinem⁴². Nic więcą dziwnego, że platonicy, zwłaszcza ze szkoły w Chartres — świadkowie potępień Abelarda, zachowywali w związku z tymi zagadnieniami jak najdalej idącą powściągliwość; powtarzali poprostu z całym naciskiem odnośne słowa Platona. Pod koniec XII i w pierwszych latach XIII w. pojawili się myśliciele, którzy zaczęli uprawiać teologię i filozofię w świetle powyższych konsekwencji. Świadczy o tym wypowiedź anonimowego Autora traktatu „O wędrówkach duszy”: *legumlatores iusti, sapientissimi, alios salvare curantes, super quos cecidit lumen Dei et eius cognitio, et eius verbum super linguas eorum, sicut Moyses et Mahometh et Christus qui fuit potentior his duobus et sermone virtuosior*⁴³. Szczególnie wyraźnie odbijają się one w poglądach

⁴² Por. J. Pieper, *Scholastyka*, przeł. T. Brzostowski, Warszawa 1963, s. 84.

⁴³ M. H. d'Alverny, *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XII^e siècle*, w: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 15—17 (1940—1942) s. 297.

Amalryka z Bène i jego nader licznych uczniów, zwanych amalrycjami, którzy głosili, że człowiek osiąga wiedzę pewną i niezawodną po swojej śmierci. Wówczas bowiem następuje całkowite zjednoczenie się duszy ludzkiej z Bogiem. Zatraca ona własne istnienie na rzecz istnienia bożego. Na tym akcie deifikacji zasadza się zmartwychwstanie. Przypisywali Chrystusowi, jak się wydaje także każdemu człowiekowi, dwójakiego rodzaju ciało: zewnętrzne i wewnętrzne. To ostatnie pojmowali jako: *quandam vim divinam quam Plato vel mentis conceptum, vel Noyem, vel Ydeas nominavit* ⁴⁴. Każdy człowiek jest w swej istocie bogiem, jest częstką wcielonego Chrystusa. Z chwilą, kiedy zrozumie tę prawdę i w nią uwierzy, wówczas zmartwychwstaje, chociaż jeszcze nie umarł; posiada wiedzę pewną i niezawodną, chociaż posługuje się zmysłami; nie straszne stają się dlań tortury, ani śmierć na stosie: nie wśród łez, ale śmiejąc się znosił będzie mękę, gdyż wie, że płomień nie ma władzy nad jego boską naturą ⁴⁵. Amalrycjanie usiłowali uzasadnić swoje, w gruncie rzeczy racjonalistyczne tezy, przy pomocy cytatów z Pisma św. Uznawszy siebie za „wybranych”, a więc za posiadających wiedzę pewną i niezawodną, nie liczyli się przy tym ani z oficjalną wykładnią Kościoła, ani z interpretacją Ojców. Ich zdaniem: ten sam Bóg przemawiał przez Owidiusza, co i przez Augustyna ⁴⁶.

Z tego samego podłoża doktrynalno-problemowego, z którego wyrosły poglądy Amalryka i jego uczniów, wywodzi się również doktryna współczesnego im Dawida z Dinant. Skupił on swoją uwagę na powszechnie w XII w. akceptowanej tezie: poznanie umysłowe dochodzi do skutku bez jakiegokolwiek udziału ze strony cielesnych organów poznawczych, czyli, że jest ono rezultatem funkcji poznawczych duszy samej w sobie. Dawid postanowił zweryfikować słuszność tego stwierdzenia.

⁴⁴ Contra Amaurianos, ed. C. Baeumker, w: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster 1926, s. 39.

⁴⁵ Jw. s. 19; — s. 24; — s. 32.

⁴⁶ Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange, Colonia 1851, s. 305.

Dotychczas rozpatrywano je w świetle platońskiej i augustyńskiej psychologii, on zaś, podjął swą próbę w oparciu o dopiero co wówczas poznane, przyrodnicze pisma Arystotelesa. Od niego też przejął sformułowanie problemu: *Utrum aliquid de anima separabile sit a corpore?* Analiza wypowiedzi Stagiryty na temat poznania zmysłowego (*sensus*), wyobrazeniowego (*ymaginatio*), afektów (*affectus*, *desiderium*) doprowadziła go do wniosku, że życie psychiczne człowieka zasadza się na rejestracji przez duszę doznań i zmian, dokonujących się w organach zmysłowych, wyobraźni oraz w samym ciele. To bowiem, co nazywamy wiedzą zmysłową (*scientia passibilis*) jest w zasadzie niczym innym jak tylko sumą doznań zmysłowych na temat cech ilościowych (*magnitudo*, *quantitas*) oraz zachodzących między nimi zmian (*motus*). To zaś, co zwykliśmy nazywać wiedzą umysłową (*passibilis*, lub *passivus intellectus*) jest sumą znaków, czy śladów doznań zmysłowych, zarejestrowanych przez wyobraźnię. Podobnie ma się rzecz z wolą: jest ona sumą pragnień, uczuć, odruchów i pożądań powstałych na skutek reakcji termicznych we krwi i przy czynnym udziale serca. Czy więc w duszy nie ma już niczego, co było by w swoim istnieniu i w swoich funkcjach niezależne od ciała? Dawid odpowiada na to pytanie za Arystotelesem: owszem jest; tym czymś jest mianowicie „*nois (νοῦς) id est mens*”. W nim znajdują się w swojej czystej postaci, a więc jako „*impassibilia*”, zarówno wiedza zmysłowa, jak i intelektualna, oraz wola. On też stanowi substancję, z której wywodzą się wszystkie dusze, substancję identyczną z Bogiem oraz tożsamą ze substancją (*hyle*) wszystkich ciał⁴⁷. Pasywne przejawy życia psychicznego, będące sumą doznań zmysłowych, względnie ich śladów, oraz poruszeń emocjonalno-popędowych, stanowią przejaw, a zarazem zasłonę owej substancji wszystkich dusz. Po-

⁴⁷ Davidis de Dinanto Quaternulorum fragmenta, ed. M. Kurdziałek, Warszawa 1963 (*Studia Mediewistyczne* 3) s. 71 w. 2; — Inne dane pochodzą z tego samego źródła: Por. s. 67—71, 84, 88. Por. także: M. Kurdziałek, David von Dinant und die Anfänge der aristotelischen Naturphilosophie, w: *La filosofia della natura*, jw. przypis 4, s. 407—416.

dobnie zresztą, jak rozciągłość i ruch, które konstytuują to, co nazywamy ciałem i elementem, uzewnętrzniają substancję wszystkich ciał, jednocześnie ją przesłaniają. Także i cały świat nie jest niczym innym, jak tylko manifestacją jednej i tej samej bożej substancji, zarazem zaś jest on jakąś gigantyczną „*peplum Palladis*” — zasłoną, zakrywającą przed oczyma śmiertelników właściwą istotę i sens rzeczywistości.

W zachowanych fragmentach pism Dawida brak jest jakichkolwiek danych na temat „*mens*”. Sam jednak fakt umieszczenia całokształtu poznania umysłowego oraz woli w boskim intelekcie, świadczy, że przedstawiona przezeń koncepcja „*mens*” ma znacznie więcej rysów wspólnych, z naszkicowaną w toku niniejszych rozważań, platońską, lub lepiej: chartryjską teorią „*intellegentia*”, niż z arystotelesowską teorią umysłu czynnego. Dawid, podobnie jak Amalryk z Bène, wyszedł z powszechnie w XII w. przyjmowanego założenia: wiedza pewna i niezawodna przysługuje samemu tylko Bogu. Ogół augustynistów i platoników tego okresu mniemał, że staje się ona udziałem także niektórych ludzi; nadmieniano przy tym, że dusza ludzka posiada odpowiednią władzę, umożliwiającą ten typ poznania; platonicy skłonni byli widzieć w niej element boski. Dawid i Amalryk podejmuje, jak się wydaje, tę ostatnią myśl i w związku z nią konkludują: skoro dusza każdego człowieka posiada władzę, umożliwiającą jej bezpośrednie poznanie Boga i udział w Jego wiedzy, przeto dusza powinna być tej samej natury co i Bóg. Była to niewątpliwie najbardziej konsekwentna, ale zarazem niezgodna z Objawieniem, odpowiedź na pytanie: w jaki sposób człowiek może stać się uczestnikiem bożej „*intellegentia*”. Amalryk, który z wykształcenia był teologiem, oraz jego uczniowie, uzasadniali swoje doktryny swoiście rozumianymi cytatami z Pisma św. Dawid był przyrodnikiem; zgodnie z głoszoną w XII w. zasadą: *in naturalibus naturaliter agimus*, starał się nie wkraczać na teren nauki objawionej. Biblia interesowała go w tym samym stopniu i z tych samych względów co i „*Collectanea rerum mirabilium*” Solinusa, „*Quaestiones naturales*” Seneki oraz inne

działa relacjonujące o cudownych, niezwykłych zjawiskach, jakie miały, względnie mogły mieć miejsce w otaczającym człowieka świecie. Zajmował się nimi z czysto przyrodniczego punktu widzenia; przedstawiał je jako skutki działania przyczyn naturalnych⁴⁸.

5. Konkluzja

Poruszone w niniejszej pracy problemy rzucają nieco światła na dwie różne grupy zagadnień: ukazują mianowicie wpływ Boecjusza na kształtowanie się XII-wiecznych postaw teorio-poznawczych, oraz ujawniają, wprawdzie w odniesieniu tylko do jednego z aspektów, genezę poglądów Amauryka z Bène i Dawida z Dinant.

We wczesnym średniowieczu Boecjusz uchodził za najwybitniejszego, obok Arystotelesa, mistrza logiki. W XII w. uznano go także za wzór spekulatywnego teologa, umiejącego zgłębiać najtrudniejsze nawet prawdy wiary, jak np. tajemnicę Trójcy św., na płaszczyźnie dociekań filozoficznych. Uwzględniał przy tym zarówno dialektykę, jak i szeroko pojętą teorię poznania, zwłaszcza zaś poznania naukowego, oraz filozofię przyrody. Jednym z nader licznych powodów zwrócenia uwagi na te znamiona boecjańskiej doktryny było załamanie się wiary we wszechmoc dialektyki, pojmowanej jako metoda poznania, zapewniająca temuż poznaniu prawdziwość i niezawodność. Zostało ono zachwiane w toku długotrwałej i właściwie nierozstrzygniętej dyskusji na temat natury i wartości poznawczej pojęć ogólnych. Zrozumiano wówczas, że dialektyka nie jest w stanie uczynić poznania pewnym i niezawodnym, że sama ze siebie nie dostarcza nowych treści poznawczych, lecz jedynie porządkuje i uściśla wiedzę już posiadaną. Bez niej mogła by tylko bezpłodnie wegetować, natomiast ożywiona przez nią rodzi koncepcje i wydaje owoce na gruncie poznania filozoficznego⁴⁹. W tej sytuacji XII-wieczni myśliciele skoncentrowali

⁴⁸ Jw. s. 41, 57—60, 63 n., 93.

⁴⁹ Por. Jan z Salisburii, *Metaphisicus* II 10, PL 199, 869 B.

swą uwagę na problemie: czy i, w jaki sposób, oraz w jakim stopniu człowiek osiąga, względnie osiągnąć może wiedzę pewną i niezawodną? Odnośne rozważania prowadzili w oparciu o boecjańskie, augustyńskie i platońskie źródła. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, iż Boecjusz cieszył się szczególnym uznaniem wśród autorów platonizujących.

W historii średniowiecznego życia umysłowego zagadnienie źródeł poglądów Amalryka z Bène i Dawida z Dinant należy do problemów jak najbardziej spornych⁵⁰. Dyskusje, jakie na ten temat prowadzono i które w dalszym ciągu się prowadzi, dotyczą w pierwszym rzędzie stosunku obu tych autorów do szkoły w Chartres. Próby uzasadnienia powinowactwa ideowego pomiędzy Amalrykiem i Dawidem a Teodorykiem, Clarenbaudem i Bernardem z Tours, doprowadziły do nowego sporu, którego przedmiot określa się mianem, panthéisme chartrain⁵¹. Starano się więc, na odcinku wytyczonym przez temat niniejszej pracy, uwzględnić te wszystkie zagadnienia i problemy, które w jakimś stopniu mogły by się przyczynić do naświetlenia genezy XII-wiecznego panteizmu.

QUELQUES MANIFESTATIONS DU RATIONALISME DANS LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE DU XII^e SIÈCLE

Les philosophes de la nature et les théologiens du XII^e siècle tâchaient de remplacer l'ancienne vision du monde, symbolique et allégorique, reposant sur l'autorité des Pères, — par une vision nouvelle, élaborée sur un fondement rationnel, conformément à la théorie des sciences d'Aristote et de Boèce et la théorie de la connaissance de Platon et d'Augustin. On s'intéressait tout particulièrement à la question si l'âme humaine peut acquérir une science certaine et absolue de la nature des choses matérielles, des êtres spirituels et de Dieu. On cherchait à résoudre ce problème soit d'après la doctrine augustinienne de l'illumination et de la connaissance mystique, soit d'après les idées

⁵⁰ Por. Mario Dal Pra, Amalrico di Bène, Milano 1951, s. 71—82 i „Prolegomena” do Davidis de Dinanto Quaternulorum fragmenta, jw.

⁵¹ M. de Wulf, Le panthéisme chartrain, w: Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festgabe M. Grabmann, Münster 1935 (*Beiträge, Supplementband III*) I, 282—288.

de Boèce, de Platon et de Calcidius. Ce dernier point de vue prévalait parmi les représentants de l'école de Chartres et parmi les penseurs qui subissaient son influence. On désignait la connaissance certaine et absolue du non d'„intelgentia". On croyait que celle-ci appartient à Dieu seul et à un nombre très restreint de personnes. Ceux qui la possèdent passent aux yeux des autres presque pour des dieux; tels étaient les prophètes et tous ceux qui arrivent à la connaissance des choses invisibles par l'intermédiaire de l'esprit de Dieu. La thèse admettant comme possible une participation du moins d'un nombre limité d'individus dans l'intelligence divine et qui fut soutenue à la fois par les augustinien et par les platoniciens, entraînait des conséquences très graves. Car du moment qu'il existe des hommes qui participent immédiatement à l'intelligence divine, l'Écriture sainte cesse d'être une source unique d'une science certaine et absolue des choses surnaturelles. Au surplus, rien n'indique que ces privilégiés se recrutent uniquement parmi les chrétiens; les sages de l'Antiquité comme aussi les grands penseurs ont pu y participer eux aussi: par conséquent les motifs de la préférence accordée aux Pères disparaissent. Ce sont ces conséquences qui ont été admises par Amalric de Bène et ses disciples. Selon l'opinion des Amauriciens l'homme peut participer à l'intelligence divine, et par là, acquérir une science certaine et absolue, car dans son essence il est une parcelle de Dieu, une parcelle du Christ incarné. Il est seulement obligé de prendre conscience de cette vérité et y croire. Ils cherchaient une confirmation de cette doctrine dans l'Écriture sainte; ils interprétaient les passages qu'ils y trouvaient sans prendre garde à l'exégèse des Pères, conformément, d'ailleurs, avec la conviction résultant de leurs idées que Dieu parlait dans la même mesure et de la même façon par S. Augustin que par Ovide. David de Dinant, quoiqu'il se fût appuyé sur d'autres sources que les Amauriciens, est arrivé aux conclusions semblables, de caractère panthéiste. Il a choisi pour son guide Aristote et a répété, après lui, la question: *utrum aliquid de anima separabile sit a corpore?* Il a répondu, conformément à la doctrine de Stagirite, que ce quelque chose est „noys" (νοῦς), „mens". Et en même temps il a représenté „noys" selon les catégories de l'„intelgentia" platonicienne et la théorie néoplatonicienne de „νοῦς". Pour sa part, cependant, il a ajouté que „noys" constitue une substance de toutes les âmes identique avec Dieu, de même que „hyle" constitue une substance de tous les corps identique avec Dieu. L'homme peut donc acquérir une science certaine et absolue, car son âme est de nature divine.