

Michał Zembrzuski

Profesora Tadeusza Klimskiego badanie problematyki prawdy w filozofii starożytnej i średniowiecznej

Rocznik Tomistyczny 2, 11-17

2013

Artykuł został 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.

Profesora Tadeusza Klimskiego badanie problematyki prawdy w filozofii starożytnej i średniowiecznej

Profesor Tadeusz Klimski w swoich pracach z historii filozofii podejmował nie tylko zagadnienia dotyczące filozofii nowożytnej i współczesnej, ale także, niekiedy w znacznie większym zakresie, badania z zakresu filozofii starożytnej i średniowiecznej. Dotyczy to szczególnie trzech autorów – Augustyna¹, Eriugeny² i Honoriusza z Autun³, którym poświęcił artykuły w „*Studia Philosophiae Christianae*”. W studiach poświęconych tym autorom odnaleźć można jedną nić przewodnią, która spaja je wszystkie i daje ważny obraz prowadzonych przez T. Klimskiego badań. Tą nicią przewodnią jest problematyka prawdy.

W artykule poświęconym poznaniu ludzkiemu w ujęciu św. Augustyna, T. Klimski zwraca uwagę na różne wątki epistemologiczne tego autora. Począwszy od wzmianki o dyskusji Augustyna ze sceptycyzmem, przez pokazanie poznania jako wyjaśniającego sposób istnienia (myślenie jest przejawem duszy i naturą życia), następnie przez scharakteryzowanie duszy jako bezpośredniego podmiotu poznania, dalej ukazanie związku poznania umysłowego ze zmysłowym, zanalizowanie zagadnienia iluminacji, dochodzi wreszcie do w miarę

ściślego określenia terminologii związanej z duszą, a wyznaczającej teorię poznania biskupa Hippony.

Zdaniem T. Klimskiego istotą poznania ludzkiego dla św. Augustyna jest myślenie (*cogitatio*), posiadające jeden niezmienny element, który ma początek nie w rzeczach czy w samej duszy, lecz w Bogu, „wewnętrznym mistrzu”. Jednocześnie trzeba dostrzec, że w perspektywie filozofii św. Augustyna trudno odróżnić to, co w poznaniu pochodzi od nas, od tego, co pochodzi od samego Boga. Poznanie intelektualne, a więc

¹ Zob. T. Klimski, *Poznanie ludzkie według św. Augustyna*, *Studia Philosophiae Christianae* (SPCh) 21 (1985) nr 2, s. 244-248.

² Zob. tenże, *Problem prawdy w tekstach Jana Szkota Eriugeny*, SPCh 31 (1995) nr 1, s. 119-125.

³ Zob. tenże, *Wzmianki o prawdzie w tekstach Honoriusza z Autun*, SPCh 32 (1996) nr 1, s. 159-168.

myślenie, dociera do idei, które są wzorami stworzonych rodzajów i jednostkowych rzeczy. Przez to, że znajdują się one w Bogu, dusza dzięki iluminacji zyskuje gwarantowaną niezmienność i konieczność, której sama z siebie nie ma. Filozofia Augustyna swoiście więc wzmacnia tezy epistemologiczne twierdzeniami ontologicznymi, gdyż umysł ludzki – zarówno sama dusza jak i jej myślenie – jest zależny od Boga, który udziela istnienia, działania i prawdy. Augustyn poznanie prawdy również traktuje jako swoiste przyłgnięcie do niej. Retoryczny język przenośni augustyńskiej potwierdza platoński charakter bezpośredniego poznania istot rzeczy: „mówi o widzeniu nie oczami ciała, lecz oczami duszy. Mówi o przyłgnięciu do prawdy, które nie jest kontaktem cielesnym”⁴. Myślenie związane z oświeceniem zawiera znaczący aspekt – o tyle jest prawdziwe, o ile w jakimś stopniu zawiera w sobie wrodzoną część. T. Klimski w tym punkcie chciał potwierdzić zauważone przez É. Gilsona zastępowanie platońskiej teorii przypominania teorią iluminacji.

Umysł ludzki widzi wszystko w świetle oświecenia, widzi jednak nie treść swoich pojęć, a jedynie prawdę wydawanych na temat poznanej rzeczywistości sądów. Nawet kontrolowane, a więc zauważone przez duszę wrażenia wspomagają człowieka w ujęciu przedmiotów cielesnych, jednak nie prowadzą do prawdy. Augustyńskie oświecenie zdaniem T. Klimskiego wspomaga umysłową władzę sądenia (intelekt), a nie władzę tworzenia pojęć (rozum). Dusza otrzymuje

widzenie prawdy wydanego przez siebie sądu, a więc wewnętrzną pewność, polegającą na stwierdzeniu konieczności funkcjonowania i istnienia pojęć. Dusza nie tylko tworzy pojęcia, ustalając zakres ich ogólności, ale ustala ich konieczność i uzyskuje co do nich pewność. Jest to swoiste poddanie się regułom poznawania prowadzącym do pewności (niezmienność i konieczność)⁵.

Ważnym przedmiotem ludzkiego poznania w kontekście rozważań o prawdzie jest według Augustyna poznanie siebie. Dusza poznaje samą siebie, ale nie posiada dostatecznej wiedzy z powodu zasłony wrażeń zmysłowych. Dopiero oświecenie pozwala duszy ująć jej własną prawdziwą naturę. Dusza poznając siebie dąży do poznania prawdy, a więc dąży do poznania Boga. Wobec Boga każda „prawda” będzie wyłącznie środkiem do Niego prowadzącym. Poznanie siebie jest poznaniem właściwego miejsca, jakie przystoi samej duszy – ponad ciałem, a poniżej Boga. Widzenie prawdy według Augustyna jest jej rozumieniem (*intellectus*)⁶.

Dość atrakcyjnym punktem referowanego artykułu jest próba uściślenia terminologii stosowanej przez Augustyna. T. Klimski odróżnia za Augustynem: *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio*, *intelligentia* i *intellectus*. I tak najpierw różnica między *anima* i *animus* polega na tym, że pierwsze słowo oznacza duszę wykonującą czynności życiowe w ciele, drugie zaś duszę ludzką tożsamą z substancją rozumną, której najwyższy stopień jest identyczny z *mens*. Z kolei *spiritus* ozna-

⁴ Zob. T. Klimski, *Poznanie ludzkie*, dz. cyt., s. 246.

⁵ Zob. tamże, s. 247.

⁶ Zob. tamże, s. 247-248.

cza część duszy pośrednią między umysłem, czyli najwyższym elementem, a *anima*. Umysł jako *mens* wyraża tę część, która operuje pojęciami i osiąga Boga. Gradacyjne ułożenie określeń doprowadza do wyróżnienia w umyśle kolejnych elementów: rozumu (*ratio*), umożliwiającego ruch myśli przechodzącej od jednego poznania do drugiego, łącząc je bądź rozdzielając; inteligencji (*intelligentia*) utożsamianej przez Augustyna z intelektem (*intellectus*), który jako najwyższy pierwiastek duszy odbiera Boże oświecenie. O ile rozum odsyła duszę do rzeczy zewnętrznych, cielesnych, o tyle rozumienie jest wewnętrznym widzeniem prawdy odkrywanej przez Boże światło⁷.

Problematyka prawdy u Jana Szkota Eriugeny zostaje przez T. Klimskiego ukazana w perspektywie syntezy wiary i rozumu, jakiej dokonał ten średniowieczny neoplatonik. Oczywiście pierwszeństwo ma wiara, która poucza ludzki rozum o treściach Objawienia. Eriugena opisując relację wiary i rozumu stwierdził: „dopóki nie uwierzycie, nie zrozumiecie”⁸, przez co wyprzedził anzelmiańskie sformułowanie: „wierzę, abym zrozumiał”. W kontekście rozważań związanych z wcieleniem Chrystusa, Eriugena wskazuje, że dochodzenie człowieka do prawdy po grzechu pierworodnym było ograniczone do wyjaśnień fizykalnych, a celem pozostało „zrozu-

mienie natury oraz udowodnienie istnienia Boga, który jest jego przyczyną”⁹. Po przyjściu Chrystusa rozum ludzki poznał prawdę, przez co powinien czerpać ją z Pisma Świętego. T. Klimski nie waha się nawet stwierdzić, że treści wiary i treści rozumu, a więc prawda wiary i prawda rozumu u Eriugeny stają się tym samym. Eriugena podkreśla zatem, że poznanie ludzkie jest skutkiem bezpośredniej więzi z prawdą, jaką jest Bóg.

Ze względu na ogromny wpływ neoplatonizmu Pseudo-Dionizego Areopagity na Eriugena, w jego ujęciu problematyka prawdy pojawia się w kontekście Boga – *ipsa Veritas*. Choć jak zauważa T. Klimski, określenie to pojawia się wyłącznie w tekście *O Boskim przeznaczeniu* oraz w *O podziale natury*, to jednak można je uogólnić i stwierdzić, że „Eriugena na ogół zawsze przez prawdę rozumiał Boga”¹⁰. W ten sposób podobnie jak i u Augustyna teologiczne ujęcie prawdy zostało utożsamione z ujęciem filozoficznym. Oznacza to u niego tożsamość nadprzyrodzonego przedmiotu wiary i przyrodzonego przedmiotu rozumu, przy zaskakującym oddzieleniu wiary i rozumu. Potwierdza to przywołany fragment z *O podziale natury*: „należy we wszystkim kierować się autorytetem Pisma Świętego, gdyż w nim posiada go prawda jakby w jakichś miejscach swych tajemnic”¹¹. *Ipsa Veritas* nadaje autorytet

⁷ T. Klimski, *Poznanie ludzkie*, dz. cyt., s. 248.

⁸ Iz 7,9. Zob. Jan Szkot Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. A. Kijewska, Kęty2000 s.46 Zarówno Eriugena, jak i Anzelm z Canterbury postępują za Augustyńską interpretacją zwrotu pochodzącego z Księgi Izajasza. Taką interpretację ustaliła *Septuaginta*. W hebrajskiej wersji tej księgi, a następnie w Wulgacie, zdanie to zostaje oddane jednak inaczej: *si non credideritis non permanebitis*, co oznacza: *jeśli wierzyć nie będziecie, nie ostoicie się* (Wujek 1599).

⁹ T. Klimski, *Problem prawdy*, dz. cyt., s. 120.

¹⁰ Tamże, s. 121.

¹¹ Tamże, s. 121.

Pismu Świętemu oraz sama udziela się poznającemu człowiekowi.

Wpływ Pseudo-Dionizego na Eriugenę polega nie tylko na przypisaniu prawdy wyłącznie Bogu, ale przede wszystkim na uznaniu niedostępności poznania Boga. Eriugena, podkreślając słabość ludzkiego rozumu, stwierdza: „w ustalaniu prawdy niczego wprost o Bogu nie można powiedzieć, gdyż przekracza każdy intelekt oraz wszystkie zmysłowe i umysłowe znaczenia”¹². Drogą, którą podaje jako jedynie możliwy sposób dojścia do Prawdy, jest jej kontemplacja. Wiąże się ona z wypowiedziami Pisma Świętego i ma uzasadniać wszelkie pojawiające się w nim wypowiedzi Chrystusa.

W tekstach Eriugeny (*O Boskim przeznaczeniu* i *O podziale natury*) znaleźć można wzmianki nie tylko o prawdzie, którą jest Bóg, ale również o fałszu, który pojawia się w poznaniu. W pierwszym z tych tekstów podany zostaje obraz głosicieli fałszu, których aktywność przebija nad obrońcami prawdy. Jest to walca (*conflictus*), która miała być przykrym obrazem dialektycznych sporów toczonych w epoce życia Eriugeny. Sztuka retoryki doprowadziła z jednej strony do przerzucania się argumentami tych, którzy bronią fałszu i zwalczają prawdę, a z drugiej stała się okazją do lenistwa i braku aktywności ze strony tych, którzy powinni prawdę bronić. Jak pisze Eriugena: „jedni skłaniają słuchaczy do błędu, drudzy leniwi i ziemni zasypiają w obro-

nie prawdy”¹³. Prawda – co z kolei podkreśla T. Klimski – w jego czasach była albo pomijana, albo źle chroniona¹⁴. W drugim z tych tekstów podjęte zostaje zagadnienie fałszu w związku z jego poznawczym źródłem, jakim jest wyobraźnia. Fałsz zostaje przez Eriugenę określony jako to, co dąży do bytowania, którym nie jest, a także jako sąd stworzeń rozumnych i intelektualnych odwracających się od porządku przyczyn natury. Eriugena idzie poniekąd tropem Augustyna, który wiązał prawdę z niezmiennością, a której pozbawiała wyobraźnia oddzielając podobieństwa rzeczy od tego, co wieczne, a więc i niezmiennie¹⁵.

W artykule poświęconym Honoriuszowi z Autun ujawnia się natomiast historyczno-filozoficzny warsztat T. Klimskiego. Najpierw przedstawione są dane biograficzne Honoriusza wraz z dyskusją między badaczami co do kraju jego pochodzenia (problematyczna pozostaje niemiecka narodowość tego średnio-wiecznego autora). Następnie zrelacjonowana zostaje działalność pisarska Honoriusza poczynając od wymienienia tytułów dzieł, a skończywszy na ich wartości. Dalej, w skrócie, T. Klimski przedstawia najważniejsze zagadnienia filozoficzne podejmowane przez Honoriusza, a wynikające z przyjętej przez niego koncepcji filozofii jako „prawdziwego ogarnięcia tych rzeczy, które są i nie są widzialne, oraz tych, które są i są widzialne”¹⁶. Jest to ważna uwaga pod-

¹² Tamże, s. 122.

¹³ Tamże, s. 124.

¹⁴ Zob. tamże, s. 125.

¹⁵ Zob. tamże, s. 123.

¹⁶ T. Klimski, *Wzmianki o prawdzie...*, dz. cyt., s. 162.

kreślającą konsekwentne trzymanie się przez Honoriusza generalnego założenia. Ostatecznie T. Klimski prezentuje jedenaście różnych sformułowań Honoriusza zawierających termin „prawda”, a następnie szczegółowo je omawia. W takim postępowaniu badawczym można poniekąd dostrzec wpływ Gilsonowskiego, a skorygowanego przez Swieżawskiego, sposobu uprawiania historii filozofii¹⁷. Od historii literatury filozoficznej (zawierającej fakty biograficzne) przez historię doktryn filozoficznych (np. platonizm koncepcji Honoriusza) przechodzi się w tym modelu do historii filozofii prezentującej problemy filozoficzne, posiadające założenia w postaci przyjętej koncepcji samej filozofii i przyjętego rozumienia rzeczywistości¹⁸.

Co do problematyki prawdy w ujęciu Honoriusza z Autun, to funkcjonuje ona w kontekście problemu stwarzania, problemu sprawiedliwości i kwestii wizji uszczęśliwiającej. Honoriusz przeciwnie niż Eriugena nie utożsamiał całej prawdy z Bogiem, ale z istotami rzeczy, przez co otworzył się na wielość bytów o różnych istotach. Ze względu na to, że po-

znanwsze dochodzenie do prawdy jest żmudne i skomplikowane, prawda nie znajduje się w nas, lecz właśnie w rzeczach. Zdaniem T. Klimskiego Honoriusz uznawał istnienie prawdy metafizycznej (choć należałoby powiedzieć raczej, że ontologicznej). Wszystko, co Bóg stworzył, zostało również przez Stwórcę zaakceptowane, co oznacza, że prawda rzeczy została uznana w tym, czym jest. Prawda w kontekście moralnym wskazuje na jej trwanie w postaci prawości ludzkiej woli. Gdy człowiek umiłuje prawdę, to będzie przy niej trwał, postępując sprawiedliwie. Egzemplifikacją Honoriusza jest skazanie Chrystusa na śmierć spowodowane błędnie rozumianą prawdą. Poznanie ostatecznej prawdy, jaką jest Bóg, dokonuje się dopiero po śmierci i zmartwychwstaniu. Ujęcie prawdy w *visio beatifica* jest bowiem w pełni wolną intuicją prawdy.

Prof. T. Klimski, podejmując w swoich badaniach problematykę prawdy, wpisał się w klasyczną tradycję filozoficzną, którą rozpoczął Arystoteles w *Metafizyce* w księdze *α minor*. Filozofię Stagiryta określił jako „wiedzę

¹⁷ Zob. T. Klimski, *Ważniejsze zagadnienia filozofii nowożytnej i współczesnej według É. Gilsona*, w: Étienne Gilson. *Filozofia i mediewistyka*, red. tenże, Warszawa 2007, s. 57-69.

¹⁸ I to jest ważny punkt, ponieważ T. Klimski dostrzega w tekstach Honoriusza z Autun sformułowania *semper esse, existentia, existere*. Szczególnie interesujące jest zaakcentowanie *semper esse* przysługującego Bogu. Jest ono takim sposobem istnienia, które nie ma niczego, co by je poprzedzało ani następstwa rozumianego przede wszystkim czasowo. Istocie Boga przysługuje to, że nie powstaje, jest zawsze, nie zaczyna istnieć. Istota Boga jako taka właśnie jest przyczyną sprawczą świata i stwarzającą wszystko. Bóg jako przyczyna formalna jest wiecznym istnieniem tożsamym z mądrością, które są jednocześnie w Nim obecne. T. Klimski, dostrzegając tę problematykę w tekstach Honoriusza, jednocześnie stwierdza: „Honoriusz nie poszedł jednak tropem tych terminów. Zatrzymał go platoński obraz świata i neoplatonizm Ojców Kościoła. [...] Nie podjął zarysowujących mu się nowych zagadnień, wynikających z pomijanego problemu *esse*. Nie mógł więc inaczej niż uczeni jego epoki określić prawdy. Nie związał tematu prawdy z tematem *esse*. W drodze do tematu prawdy powtórzył wiązanie jej z *essentia*”. T. Klimski, *Wzmianki o prawdzie...*, dz. cyt., s. 167.

o prawdzie”, pokazując jednocześnie, że „każda rzecz w takim stopniu jest bytem, w jakim też stopniu zawiera prawdę”¹⁹. Badania prof. T. Klimskiego nad filozofią starożytną i średniowieczną nastawione na poszukiwanie problematyki prawdy związane były jednak z filozofiami neoplatońskimi. Wynikało to zapewne z przebijającej z przybliżonych artykułów troski o zrozumienie współczesnej kultury i filozofii, w których – jak to wielokrotnie podkreślał prof. M. Gogacz – wszechobecny jest neoplatonizm. Oczywiście w przedstawionych koncepcjach prawdy wymienieni autorzy najczęściej nie odróżniali prawdy w sensie ontologicznym od prawdy

w znaczeniu teoriopoznawczym (a więc je utożsamiali). Poznawalność prawdy została przez św. Augustyna radykalnie uzależniona od Boga, a w filozofii Eriugeny prawda stała się z Nim tożsama. Honoriusz z Autun w swoich dziełach związał prawdę z istotą rzeczy, nie dostrzegł jednak aspektu egzystencjalnego, wynikającego z określenia Boga jako *semper esse*. Autorzy ci nie doszli właśnie do związania prawdy z istnieniem, z *esse*, jako czymś najbardziej zasadniczym dla rozumienia bytu, co T. Klimski sugeruje w artykule poświęconym jedności jako *modus essendi* u Tomasza z Akwinu²⁰.

¹⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, II, 1 (993 b20), tłum. T. Żeleźnik, t. 1, Lublin 1998, s. 86.

²⁰ Zob. T. Klimski, *Jedność jako modus essendi bytu według kwestii 1 De veritate*, SPCh 28 (1992) nr 2, s. 205-206.

Tadeusz Klimski studies on the issue of truth in ancient and medieval philosophy

Keywords: T. Klimski, Saint Augustine, Johannes Scotus Eriugena, Honorius of Autun, truth in ancient and medieval philosophy, being, existence and essence.

Tadeusz Klimski studied three ancient and medieval authors: Saint Augustine, Johannes Scotus Eriugena and Honorius of Autun, and devoted them his publications in „*Studia Philosophiae Christianae*”. He studied in their texts the issues of truth, proceeded from Aristotle who defined philosophy as „the knowledge of the truth”. According to T. Klimski, knowability of truth was by St. Augustine radically dependent on God, and in the philosophy of Eriuge-

na truth was equated directly with him. Honorius of Autun in his works connected the truth with the essence of things, however, he has not seen existential aspect resulting from the definition of God as *semper esse*. According to T. Klimski, these philosophers, because they were neoplatonists they haven't come to the truth with existence, with *esse*, as something most fundamental for the understanding of being.