

ROZUM W FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ

Bogumił Chmiel

W artykule omawiam zasadnicze aspekty średniowiecznego pojmowania natury rozumu teoretycznego. Główny nacisk położony został na relację między rozumem jako autonomiczną władzą poznawczą a autorytetami Kościoła, wiary i teologii. Autonomia rozumu w filozofii średniowiecznej nie polegała na jej absolutnej niezależności od wspomnianych autorytetów, ale realizowała się w obrębie myślenia religijnego ukształtowanego pod ich wpływem. Dogmaty wiary nie są w wiekach średnich postrzegane jako „zewnątrzne” i narzucone ograniczenia dla racjonalności dociekań, które same z siebie miałyby dążyć do przekroczenia i podważenia prawd religijnych, ale jako ramy wyznaczające zakres i cele możliwych dociekań. W sytuacjach konfliktów filozofowie nie poddawali się biernie autorytetom, lecz uciekali się do szeregu zabiegów pozwalających im nauczać kontrowersyjnych tez filozoficznych bez popadania w konflikt z instytucjami kościelnymi. Rozbieżność w ocenie racjonalności pojawiające się wśród historyków wynikają przede wszystkim z przenoszenia kanonów racjonalności właściwych dla myśli Oświecenia na wieki wcześniejsze.

Słowa kluczowe: racjonalizm, rozum, średniowiecze

Celem artykułu jest analiza średniowiecznego sposobu pojmowania natury rozumu w kontekście jego relacji do uznanych autorytetów: filozofów, dogmatów wiary, Pisma świętego i tradycji. Ze względu na objętość pracy, pominięty został aspekt rozumu praktycznego (tj. naturalnej władzy poznawczej w jego odniesieniu do kwestii moralnych), a główny akcent w rozważaniach położono na okres szczytowy rozwoju scholastyki tj. na wieki od XII do XIV¹. Zasadniczym celem pracy jest nie tyle zreferowanie poglądów poszczególnych filozofów, co wskazanie zespołu charakterystycznych cech pojmowania natury rozumu na gruncie średniowiecznego paradygmatu filozofii, oraz próba wyjaśnienia braku zgodności wśród mediewistów i filozofów w zasadniczej kwestii, jaką jest ocena omawianej koncepcji.

Zagadnienie pojmowania natury rozumu w filozofii średniowiecznej było wie-

¹ Adekwatna analiza zagadnienia wymaga oczywiście odwołania się do wcześniejszych dziejów filozofii, niemniej za „klasyczny” uznaje się ten okres, w którym dokonana została recepcja pism Arystotelesa i rozwój opartej na niej filozofii.

lokrotnie podejmowane przez historyków filozofii, a ogromna praca, jaką w XX wieku wykonali tacy mediewiści, jak M. D. Chenu, E. Gilson czy J. P. Torrell, wpłynęła na zmianę w postrzeganiu i ocenie myśli średniowiecznej². Dzięki renesansowi badań nad historią filozofii średniowiecznej powoli zanika, sięgające korzeniami odrodzenia i oświecenia, pojmowanie średniowiecza jako „wieków ciemnych”, w których mętna i epigońska filozofia miała jakoby służyć wyłącznie jako narzędzie teologii³. Mimo tak zasadniczych zmian, pod adresem myśli średniowiecznej nadal wysuwane są zastrzeżenia kwestionujące jej filozoficzny charakter. Najważniejsze z nich dotyczą problemu autonomii poznawczej podmiotu i związanej z nią wolności dociekań filozoficznych.

W oparciu o ogromną liczbę opracowań, w których omawiana kwestia jest analizowana na różnych płaszczyznach, można wskazać dwie zasadnicze perspektywy rozpatrywania problemu natury ludzkiego poznania. Po pierwsze, kwestię pojmowania rozumu w filozofii średniowiecznej można naświetlać z punktu widzenia epistemologii. W takim kontekście głównym przedmiotem zainteresowań staje się sama istota rozumu, zasady jego funkcjonowanie, relacje do zmysłów, woli i sfery emocjonalnej. Po drugie, średniowieczne rozumienie przyrodzonych władz poznawczych człowieka (w tym rozumu) można rozważać na gruncie metodologii nauk. W takiej perspektywie, na czoło wysunie się kwestia relacji jaka, zdaniem filozofów średniowiecznych, powinna zachodzić pomiędzy rozumem a wiarą oraz opartymi na tym fundamencie relacjami pomiędzy filozofią a teologią, poznaniem naturalnym a autorytetem Pisma Świętego, tradycji i Kościoła.

Oczywiście, obydwie perspektywy nie są od siebie niezależne, zaś kwestią, która niejako ogniskuje w sobie oba punkty widzenia, jest problem możliwości poznawczych podmiotu. Jeżeli rozum, wobec takich kwestii, jak istnienie i natura Boga, dusza ludzka, problemy kosmologiczne i etyczne, jest bezsilny, to automatycznie wzrasta rola wiary, Objawienia i jego interpretacji, tj. teologii. Z drugiej strony, jeżeli uzna się autonomię rozumu wynikającą z jego możliwości poznawczych, problematyczna

² Na uwagę zasługują także studia nad średniowiecznymi źródłami nauki nowożytnej (A. Koyré, E. Grant), które stanowią dopełnienie badań prowadzonych przez historyków filozofii.

³ Wśród współczesnych autorów trudno byłoby znaleźć wypowiedź podobną do opinii K. Twardowskiego, który na początku XX wieku pisał o filozofii średniowiecznej następująco: „Czy można tu w ogóle mówić o rozwoju myśli ludzkiej? Czy wieki średnie wniosły w skarbiec ducha ludzkiego jakieś nowe, trwałe zdobycze, czy wzbogaciły ludzkość treścią nową, zasługującą na dalsze pielęgnowanie i staranne przechowywanie? Na tak postawione pytanie odpowiedź musi stanowczo wypaść przecząco”. K. Twardowski, *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, nakład H. Altenberga, Lwów 1910, s. 104.

staje się rola autorytetu Pisma Świętego i tradycji⁴. Niemniej odróżnienie tych poziomów analizy jest zasadne przynajmniej z jednego powodu. O ile bowiem historycy filozofii podzielają zasadnicze poglądy na problemy epistemologiczne obecne w poszczególnych nurtach filozofii średniowiecznej, o tyle zasadniczo różnią się w kwestii metodologicznej. Niezależnie od ilości opracowań, wagi wysuwanych argumentów i ich oparcia w tekstach źródłowych, problem relacji pomiędzy rozumem a wiarą nadal pozostaje zagadnieniem sporny. Rozmaitość stanowisk przebiega od negacji autonomii rozumu w filozofii średniowiecznej do prób wykazania jego niezależności od wiary. Zakładając dobrą wiarę historyków i ich kompetencje, można twierdzić, że albo kwestia relacji między rozumem a wiarą nie została w filozofii średniowiecznej jednoznacznie rozwiązana (co pozwala na wzajemnie wykluczające się interpretacje, z których każda jest w jakiejś mierze zgodna z myślą średniowieczną i jako taka znajduje oparcie w tekstach źródłowych), albo, że istnieją inne czynniki z których wynikają różnice poglądów wśród historyków filozofii⁵.

Za pierwszym rozwiązaniem może przemawiać różnorodność stanowisk, które mimo pozornej jednolitości były reprezentowane w filozofii średniowiecznej. Począwszy od niektórych teologów i Ojców Kościoła (Tertulian, św. Euzebiusz, Teodoret i św. Bazyle) poprzez myśl Piotra Damianiego, a na Janie Dunsie Szkocie i Ockhamie kończąc, u wszystkich tych myślicieli można dostrzec mniej lub bardziej wyraźną tendencję do pomniejszania roli rozumu w dociekaniach metafizycznych przy jednoczesnym podkreślaniu nadprzyrodzonego charakteru wiary i autorytetu Objawienia. Myśliciele tych łączyło przekonanie, że prawda o Bogu, człowieku i świecie, ma charakter „egzystencjalny”, nie zaś teoretyczny i jako taka może być osiągnięta bardziej przez wiarę, niż przez sam rozum⁶. Co istotne, można zauważyć, że o ile w pierwszych wie-

⁴ Świadomość tej zależności obecna była w myśli chrześcijańskiej od samego początku. Brak zgody wśród pierwszych Ojców Kościoła w kwestii wartości filozofii, autorytet św. Augustyna, XI wieczny spór dialektyków z antydialektykami, zamieszanie wokół recepcji pism Stagiryty, edykt potępiający tezy z dzieł Arystotelesa z 1277 roku, spory między augustynistami a tomistami – wszystkie te napięcia w wynikały zasadniczo z różnego pojmowania relacji pomiędzy rozumem a autorytetem Kościoła, tradycji, Objawienia i teologii.

⁵ Współczesne dyskusje mediewistów charakteryzuje W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, s 25–33.

⁶ Dobrą ilustracją tego pojmowania ograniczeń rozumu jest *Antyklauzian* Alana z Lille (XII/XIII w.) – jego autor przedstawia alegorycznie Mądrość podróżującą na rydwanie naturalnych władz poznawczych do Boga. Mocą zmysłów i intelektu Mądrość dociera do granic świata empirycznego, dalej do tronu Boga, prowadzi ją teologia. Rozum, mocą swych przyrodzonych władz nie może wykroczyć poza to, co empiryczne; poznanie Boga i rzeczywistości nadprzyrodzonej jest możliwe jedynie dzięki wierze. W takim nastawieniu, cel rozumu można upatrywać w określeniu swoich własnych granic w taki sposób, by

kach chrześcijaństwa zarzuty były wymierzone głównie w egzystencjalny wymiar filozofii – jej krytycy wskazywali, że filozofia jest już niepotrzebna, gdyż „najwyższą filozofią” jest chrześcijaństwo (Grzegorz z Nyssy), to filozofowie dojrzałego i późnego średniowiecza ograniczali możliwości poznawcze rozumu, akcentując nie tyle zepsucie ludzkiej natury i zbędność poznania filozoficznego, co raczej wszechmoc Boga i wynikający stąd dystans między działaniem Boga a możliwościami poznawczymi człowieka (Ockham, Jan Duns Szkot)⁷.

Nieufność w stosunku do rozumu, wynikająca z akcentu położonego na jego ułomność spowodowaną grzechem pierworodnym, lub wynikająca z przekonania o nieaktualności „prawdy tego świata” i grzechu pychy – czyhającym za zbyt dużym zaufaniem do rozumu – znajdowała swoich orędowników nie tylko w myśli średniowiecznej, ale na przestrzeni całych dziejów. Jednocześnie jednak trudno twierdzić, że filozofia średniowieczna zupełnie rugowała rozum z poznania; jak to ujął Władysław Śeńko, „tej obawie przed nowością i potrzebie oparcia wszelkiego sądu o autorytet »świętego« towarzyszy, co szczególnie zadziwiające, dziecinne wprost zaufanie do rozumu i dialektyczna pasja. Jeśli się jakąś rzecz raz uznało za wiarygodną, można było odtąd poddawać ją wielorakiej obróbce logicznej. Logika i spekulacja wodzić też będą na pokuszenie najpotężniejsze umysły tej epoki”⁸. Co więcej, wielu wpływowych myślicieli wieków średnich formułowało krytyki pod adresem tych, którzy brakiem wiary w naturalne możliwości poznawcze człowieka tłumaczyli rezygnację z poszukiwania naturalnych przyczyn zjawisk na rzecz boskiej interwencji. Jednym z filozofów, krytycznie nastawionych do autorytetu, był w wieku XII Abelard z Bath, tłumacz *Elementów* Euklidesa i autor popularnego w średniowieczu dzieła *O zjawiskach natury*, w którym, poza krytyką bezmyślnego podążania za autorytetem, stwierdza, że poszukiwanie natu-

ustalić „punkt wyjścia” dla wiary. Zasadnicza różnica, jaka zachodziła tu między różnymi myślicielami, polegała na określeniu tych granic i wyznaczeniu owego „punktu”, poza który może wyjść tylko teologia oparta na wierze.

⁷ Można to wyjaśnić charakterem filozofii; w pierwszych wiekach rozwoju chrześcijaństwo zetknęło się głównie z neoplatonizmem i szkołami akcentującymi etyczne i eudajmonistyczne aspekty myśli filozoficznej (stoicyzm, epikureizm). W perspektywie wiary mogły się one wydać nie tylko „przestarzałe”, ale i zwodnicze, gdyż prawdziwe szczęście, dobro i prawda zostały objawione przez Jezusa Chrystusa. W okresie klasycznym teologia średniowieczna, w opozycji do rosnącej popularności Arystotelesowskiego racjonalizmu, zaczęła kłaść coraz większy nacisk na wszechmoc Boga. Ten proces osiągnął apogeum w filozofii Ockhama i był kontynuowany w myśli renesansu (Coluccio Salutati, Jan Gerson, Mikołaj z Kuzy). Por.: E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej*, tłum. T. Szafranski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 17–18, 100–114; S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, Znak, Kraków 1960, s. 296–297; tenże, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, W Drodze, Poznań 2002, s. 60.

⁸ W. Śeńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, wyd. cyt., s. 21.

ralnych przyczyn „nic Bogu nie ujmuje. Cokolwiek bowiem jest, od Niego jest i przez Niego. Nie jest jednak niczym złym, ani tajemnym iść tak daleko, jak daleko może dojść wiedza ludzka. Tam dopiero, gdzie ona staje się bezradna, trzeba odnieść się do Boga”⁹. Krytyczny stosunek do średniowiecznego pojmowania roli rozumu nie opiera się zatem na negacji średniowiecznej wiary w możliwości poznawcze rozumu (dowodów na taką wiarę można przytaczać sporo), ale na przekonaniu, że racjonalne dociekania były w tym okresie ograniczane przez wiarę; średniowieczna filozofia, jako służebnica teologii, zatraciła swoją autonomię, której odzyskanie nastąpiło dopiero w myśli renesansu. Prymat teologii i związana z tym zależność filozofii od wiary jest głównym zarzutem wysuwany w krytyce myśli średniowiecznej¹⁰.

Problem autonomii rozumu względem wiary, a co za tym idzie filozofii względem teologii i autorytetu Kościoła, powinien być rozważony przynajmniej na dwóch płaszczyznach. Z perspektywy instytucjonalnej, nie sposób zaprzeczyć, że filozofowie wieków średnich nie cieszyli się taką wolnością jak ich następcy w epoce Oświecenia. Władze kościelne, poprzez edykty, rozporządzenia i akty potępienia, bez wątpienia wpływały zarówno na działalność filozofów jak i efekty ich pracy. Dobrym przykładem takiego wpływu jest pierwsze stulecie działalności Uniwersytetu Paryskiego, który z racji swej organizacji był instytucją kościelną¹¹. Statuty tejże uczelni z roku 1210 zakazywały zarówno publicznego jak i prywatnego wykładania filozofii Arystotelesa, dzieła Stagiryty wolno było jedynie czytać prywatnie¹². Mimo tego zakazu rosnąca popularność dzieł Stagiryty i pozytywne nastawienie wielu scholastyków, zainteresowanych nową filozofią, doprowadziły do interwencji papieża Grzegorza IX, który w bulli *Pares scientiarum* nakazał oczyszczenie przetłumaczonych tekstów z błędów. Entuzjazm i akceptacja, z jakim przyjmowano nową filozofię, zawierającą szereg twierdzeń niezgodnych z fundamentami wiary katolickiej i godzącej w autorytet, jakim cieszyła się myśl św. Augustyna, spowodowały, że w roku 1270 biskup Paryża potępił 13 twierdzeń z dzieł Stagiryty, a w 1272 roku nauczyciele wydziału sztuk zostali zo-

⁹ Abelard z Bath, *O zjawiskach natury*, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, red. M. Frankowska-Terlecka, PWN, Warszawa 2006, s. 59.

¹⁰ Por. J. F. Anderson, *Is Scholastic Philosophy Philosophical*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1949, t. 10, nr 2, s. 251–252.

¹¹ Zarówno kanclerz uniwersytetu paryskiego, jak i większość studentów – były to osoby duchowne (gdy idzie o studentów innych uczelni, to zazwyczaj przysługiwały im przywileje kleryków, nawet gdy nie przyjmowali oni święceń), zaś utrzymanie opierało się na dobrach kościelnych. Por. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, wyd. cyt., s. 46; E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej*, wyd. cyt., s. 56.

¹² Por. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, wyd. cyt., s. 55.

bowiązani do złożenia przysięgi, w której rezygnowali z podejmowania rozważań zagadnień dotyczących wiary; w razie niemożności uniknięcia takiej tematyki mieli je zawsze rozstrzygać na korzyść ortodoksji. Ostatecznie, z powodu niegasnącego zainteresowania nową filozofią i ciągłym konfliktem pomiędzy fakultetami sztuk wyzwolonych a teologii, w 1277 papież potępił 219 tez z dzieł Arystotelesa¹³.

Oczywiście powyższy przykład jest tylko małym wycinkiem, pozwala on jednak wskazać na pewne cechy kościelnej „polityki” wobec prac filozofów. Autorytetem kościelnym zależało nie tyle na rugowaniu nowej filozofii i rozum jako źródła poznania świata, ale na jej przystosowaniu do zasad wiary, o czym świadczy chociażby nakaz „oczyszczenia” prac Stagiryty z błędów oraz surowy zakaz mieszania porządku teologicznego i filozoficznego¹⁴. Relacji tego „przystosowywania” nie należy jednak rozumieć jedynie jako mechanicznego „wyrzucania” takich fragmentów, które nie pasowały do rozstrzygnięć teologicznych. Wbrew pozorom, w średniowieczu, równoległe z ewolucją filozofii, dokonywał się nieustanny rozwój teologii i to nie tylko w obszarze metodologii czy kwestii dogmatycznych. Średniowieczna teologia, opierająca się na interpretacji Pisma Świętego według jego czterech „sensów” pozwalała na modyfikacje także w obszarze twierdzeń teologicznych związanych bezpośrednio z egzegezą biblijną (takie reinterpretacje dotyczyły głównie kosmologii – kształtu i ruchu

¹³ Por. E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej*, wyd. cyt., s. 98–99.

¹⁴ Często zapomina się o tym aspekcie działalności instytucji kościelnych. Przykład ilustrujący tą postawę (choć już z renesansu) może stanowić biografia Keplera, który choć był protestantem i popierał kosmologię Kopernika, to poprzez unikanie rozważań teologicznych mógł liczyć na pomoc duchownych katolickich. Por. A. Koestler, *Lunacy. Historia zmiennych poglądów człowieka na wszechświat*, tłum. T. Biedroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Warszawa 2002, s. 313–314. Duchowieństwo i złożone z nich instytucje nigdy, także w wiekach średnich, nie było monolitem, jednomyślnie reagującym na wszystkie nowości. W odniesieniu do recepcji arystotelizmu w XIII wieku E. Grant stwierdza: „[...] chociaż w XIII wieku niektórzy teologowie obawiali się wpływu arystotelesowskiej filozofii przyrody i usiłowali początkowo zakazać studiowania pism tego filozofa, a następnie oczyścić je z błędów i ostatecznie potępić te jego poglądy, które ograniczały wszechmoc Boga, byłoby poważnym błędem wyciąganie z tego wniosku, iż teologowie generalnie przeciwstawiali się arystotelesowskiej filozofii przyrody. Różnili się oni między sobą w wielu kwestiach i żadnym wypadku nie zajmowali wobec Arystotelesa wspólnej postawy. Ale nawet najbardziej konserwatywni spośród nich, jak np. św. Bonawentura, uznawali ogromną użyteczność arystotelesowskiej filozofii przyrody. Większość teologów nie tylko daleka była od występowania przeciw niej, ale należała wręcz do najbardziej zadeklarowanych zwolenników jej asymilacji. Filozofią przyrody była dla teologów tak ważna, że dobra znajomość tego przedmiotu, zwykle zwieńczona stopniem magistra sztuk, stanowiła niezbędny warunek podjęcia formalnych studiów teologicznych” (E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej*, wyd. cyt., s. 115).

wirowego Ziemi)¹⁵. Dzięki takim zasadom interpretacji możliwe było uzgadnianie twierdzeń które traktowane dosłownie wydawały się wzajemnie wykluczać. Oczywiście zmiany w rozumieniu kluczowych fragmentów nie dokonywały się natychmiastowo, dostosowanie interpretacji Pisma wymagało dobrze uzasadnionych racji i czasu; to koncepcje filozoficzne musiały uwzględniać dogmaty wiary katolickiej, nie zaś na odwrót¹⁶.

Mimo ograniczeń, jakie władze kościelne nakładały na nauczycieli sztuk wyzwolonych, oraz konsekwencji ich przekraczania, konieczność powtarzania zakazów co jakiś czas i w różnych formach, zaostrzanie i podpieranie rozporządzeń coraz to nowymi autorytetami wskazuje na ogromny entuzjazm, z jakim filozofowie przyjmowali nową myśl. Można odnieść wrażenie, że instytucjonalne autorytety nie miały w średniowieczu takiej siły perswazji, jaką się im przypisuje, a nauczyciele i studenci wydziałów sztuk nie byli z pewnością bezwolnymi „narzędziami” automatycznie podporządkowującymi się autorytetom¹⁷. Celem uniknięcia posądzeń o herezję, filozofowie ograniczali się do omawiania kwestii tylko z perspektywy filozofii przyrody (*loquendo naturaliter*), bez wikłania się w teologiczne implikacje lub – w przypadku kwestii jawnie sprzecznych z Objawieniem (wieczność świata, natura duszy) – omawiali i komentowali poglądy starożytnych filozofów bez wyrażania swojej opinii na dany temat¹⁸. Te zabiegi pozwalały im rozwijać filozofię zgodnie z własnymi przekonaniem, przy jednoczesnym unikaniu konfliktów z władzami kościelnymi. Innymi słowy, autonomia rozumu i opartych nań dociekań filozoficznych była chroniona przez pewne zabiegi metodologiczne, które choć nie zmieniały nic w samej materii twierdzeń, to czyniły je formalnie niezależnymi od teologii.

Powyższy obraz, choć naszkicowany w sposób bardzo ogólny, jest jednak zarówno niepełnym, jak i wykrzywionym przedstawieniem filozofii średniowiecznej i

¹⁵ Por. P. P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997, s. 39; A. Koestler, *Lunacy. Historia zmiennych poglądów człowieka na wszechświat*, wyd. cyt., s. 91–93, 343–344; W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, wyd. cyt., s. 98.

¹⁶ Uwaga ta dotyczy szczególnie sensu dosłownego, który miał pierwszeństwo przed innymi: „[...] sens ten jako jedyny jest dostosowany do różnych konieczności argumentacji teologicznej, ale również to, że wszelka interpretacja duchowa musi być potwierdzona przez dosłowną interpretację Pisma Świętego, tak by uniknąć jakiegokolwiek ryzyka błędu”. J. P. Torrell, *Tomasz z Akwinu. Człowiek i dzieło*. Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 82.

¹⁷ Por. E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej*, wyd. cyt., s. 200. Opisując recepcję pism Arystotelesa, Grant wielokrotnie opisuje interwencje władz kościelnych mające „korygować” nauczanie profesorów fakultetów sztuk wyzwolonych i teologii.

¹⁸ Por. tamże, s. 111.

sposobu, w jaki w niej pojmowano rolę rozumu. Jego zaletą jest jednak to, że oddaje zasadnicze rysy nowożytnego myślenia o kulturze filozoficznej wieków średnich, obecne nawet wśród historyków przychylnie nastawionych wobec tradycji średniowiecznej. W takiej perspektywie autorytet, jakim cieszył się Kościół i jego nauczanie, jawi się jako „zewnątrzny” względem filozofów i ich działalności. Przy takim rozumieniu relacji rozum – wiara, filozofowie zdają się dzielić na tych, którzy biernie poddają się sterowaniu przez autorytety kościelne, a tym samym je legitymizują i wspierają, oraz tych, którzy heroicznie, lub tylko podstępnie walczą z ograniczeniami narzucanymi przez instytucję¹⁹. Taki pogląd, przeciwstawiający sobie instytucję Kościoła i kulturę filozoficzną, jest jednak wypaczeniem obrazu średniowiecza, i to wypaczeniem, które choć wydaje się powierzchowne, to dotyka istoty pojmowania natury i roli rozumu w kulturze wieków średnich. Niepełność takiej wizji wynika z pominięcia istotnych czynników kształtujących myśl średniowieczną, zniekształcenie zaś polega na sugestii, że wspomniana alternatywa wyczerpuje stosunek filozofów do wiary.

Nie można zaprzeczyć, że w średniowieczu nie brakowało konfliktów na linii *rozum – wiara, teologia – filozofia*. Bez napięć nie obeszła się ani recepcja arystotelizmu, ani oparte na niej rozważania metafizyczne, kosmologiczne i psychologiczne. Świadomość tych zjawiska te nie musi jednak prowadzić do przekonania, że prawdy wiary nauczane przez Kościół i jego autorytet jako instytucji były czymś „zewnątrznym” wobec samej filozofii, ograniczał ją, zaś konflikt między nimi był nieunikniony²⁰. Kultura średniowiecznej filozofii, pozostająca pod wpływem myśli św. Augustyna, opierała się na jego idei wiary poszukującej zrozumienia (*fides querens intellectum*) – wiara nie jest jakimś naddatkiem obcym ludzkiej naturze, której zasadą jest wyłącznie autonomiczny rozum. Dla myślicieli wieków średnich nadprzyrodzona

¹⁹ Oczywiście, obraz ten jest znacznie uproszczony, współcześnie nie postrzega się już raczej średniowiecza jako ostoju obskurantyzmu i ciemnoty. Jednocześnie jednak filozofia oświeceniowa wytworzyła klimat nieufności wobec każdego autorytetu (poza samym rozumem) i przyczyniła się do wytworzenia się pojmowania go jako „ciała obcego” w filozofii – instytucji, która sama wymaga legitymizacji przez wykazanie swej racjonalności.

²⁰ Takie stanowisko oznaczałoby, że rozum i filozofia są – ze swej natury – absolutnie autonomiczne (to przekonanie zakłada z kolei ahistoryczne rozumienie tak pojęcia racjonalności jak i samej filozofii). W średniowieczu zaś filozofowie musieli z tej niezależności zrezygnować lub jej bronić. Stanowisko to prowadzi do przekonania, że prawdziwa filozofia, podobnie jak prawdziwa nauka i prawdziwa racjonalność, mają swe początki w myśli renesansu i są wytworem przezwyciężenia średniowiecznej wiary i posłuszeństwa autorytetowi. Nawiązując do myśli Kanta, należałoby sądzić, że rozum wyzwolony w renesansie z okowów autorytetu i nadprzyrodzonej wiary, doszedł do pełni swych możliwości w myśli oświeceniowej.

wiara prowadzi swoją służebnicę – filozofię, ukazując jej nowe perspektywy i odsyłając do tego, co rzeczywiście istotne. Filozofia dostarcza zaś teologii narzędzi potrzebnych do opisanie tajemnic wiary i pozwala bronić jej podstaw przed zarzutami niewierzących. Co więcej, dla myśli średniowiecznej to właśnie poprzez rozum i wolną wolę człowiek jest podobny do Boga i chociaż to podobieństwo jest niedoskonałe oraz znacznie osłabione przez grzech pierworodny, to trwa w każdym człowieku i pozwala mu zbliżyć się do Stwórcy²¹. Pozytywna waloryzacja rozumności jest szczególnie widoczna w kontekście ostatecznego celu ludzkiego istnienia; podczas gdy „[z]gubna zmysłowość wiedzie duszę ludzką w stronę grzesznego upadku, rozumność zaprasza tam, gdzie rodzą się cnoty odradzające duszę. Tamta znieprawiający człowieka czyni go dzikim zwierzęciem, ta mogłaby zmienić go w boga. Tamta mrokiem pożądlivosti tłumi światło duszy, ta światłem kontemplacji rozjaśnia jej mroki. Za sprawą pierwszej człowiek ucztuje z dzikim zwierzem, mocą zaś drugiej rozmawia z aniołami. Tamta wyzuwa człowieka z ojczyzny, a ta wygnańcowi ojczyznę pomaga odnaleźć”²².

Przekonanie o zdolności rozumu do poznania najbardziej doniosłych prawd stoi u podstaw poszukiwań „dowodów” na istnienie Boga, aniołów, nieśmiertelność duszy i życie wieczne; w tym duchu Boecjusz mógł z jednej strony napisać *De Trinitate*, gdzie wyjaśniał tajemnicę Trójcy Świętej, a jednocześnie być autorem *De Hebdomadibus*, gdzie na podstawie dziewięciu aksjomatów starał się ustalić relację między istnieniem a dobrem bez odwoływania się do Objawienia. W takim świetle można zrozumieć wysiłki Anzelma z Canterbury, który w *Monologionie i Proslogionie* wyjaśnia swoim uczniom tajemnice wiary, starając się nie powoływać na autorytet Pisma Świętego i Tomasza z Akwinu, wyodrębniającego z treści objawionych przez Boga takie, które, jako zasadnicze dla zbawienia, dają się pojąć przy pomocy samych tylko przyrodzonych władz poznawczych²³. Wielkość i godność człowieka znajdowały swoje ostateczne uzasadnienie w jego podobieństwie do Stwórcy – podobieństwie, które z kolei zasadało się na rozumnej naturze ludzkiej. Człowiek jest punktem, w którym spotyka się to, co boskie (rozum), z tym, co ziemskie (ciało). Dwunastowieczny myśliciel Bernard Sylvestris wyraża tę myśl w pompatyczny sposób pisząc: „Aby ten świat zmysłowy, obraz idealnego wzorca, mógł osiągnąć całkowitą pełnię, musi powstać człowiek, którego forma będzie pokrewną boskiej; będzie to szczęśliwe i błogosławio-

²¹ Por. S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, wyd. cyt., s. 13, 49.

²² Alan z Lille, *Skarga natury*, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, wyd. cyt., s. 166.

²³ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, wyd. cyt., s. 35.

ne uwieńczenie mojego dzieła. Podobnie jak cały wszechświat, w którym wszystko czerpie życie z wiecznych zasad, będzie on godną, nie niższą podobizną mej mądrości. Umysł jego z niebios, ciało zaś z elementów, aby cieleśnie mógł przebywać na ziemi, a umysłem wznosić się wyżej. Umysł i ciało, chociaż odmiennej natury, połączą się w jedno tak, by ta święta więź nadała dziełu harmonię. Będzie on zarazem boski i ziemski: świat pojmie poprzez wiedzę, bogów przez służbę bożą. W ten sposób będzie mógł dostosować się do obu natur i pozostać w zgodzie z dwoistą zasadą swego istnienia. Aby być w stanie równocześnie czcić boskie sprawy i mieć pieczę nad ziemskimi oraz zadośćuczynić wymaganiom natury właściwej, otrzyma dar rozumu wspólny z wyższymi potęgami; zaiste jedynie cienka linia będzie go od nich oddzielać²⁴. Podobne uwagi można znaleźć u większości autorów średniowiecznych, u których wspólnym fundamentem dociekań filozoficznych był ugruntowany w wierze pogląd mówiący o nadprzyrodzonej naturze człowieka. Filozofowie ci byli przekonani, że między rozumem, upodabniającym nas do Stwórcy, a Objawieniem nie może być rzeczywistej sprzeczności, a gdy taka się pojawia, to nie może ona wynikać z fałszywości Objawienia lub niekompetencji autorytetu, którego nauczanie jest kierowane asystencją Ducha Świętego, a tym samym bezbłędne. Błąd musi mieć swe źródło w niedoskonałości ludzkiego rozumu, który ze względu na skażoną grzechem pierworodnym naturę, jest niejako rozpięty między swą wielkością, wynikającą z duchowej natury i podobieństwa do Boga, a nieustannym zagrożeniem błędem²⁵.

Błąd, który w swych dociekaniach mógł popełnić filozof, dawał się stwierdzić na podstawie konfrontacji jego twierdzeń z przyjętą przez Kościół interpretacją Pisma Świętego i Tradycji. Poszukiwanie takich błędów i gwałtowne reakcje, z jaką się spotykały się zarówno pogańskie pisma jak i nieortodoksyjne teksty chrześcijańskich myślicieli wynikało z zagrożenia jakie niosła ich popularność. Tezy wysuwane przez filozofów, a sprzeczne z Objawieniem, zagrażały zbawieniu duszy i z tego względu musiały być usuwane lub modyfikowane²⁶. Jeśli całe życie było w wiekach średnich postrze-

²⁴ B. Sylvestris, *O wszechświecie*, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, wyd. cyt., s. 138.

²⁵ Tym samym, sprzeciw wobec teorii dwóch prawd nie wynikał, przynajmniej w przypadku niektórych myślicieli, z niewolniczego przywiązania do autorytetu Kościoła i teologii, ale sprowadzał się do opozycji wobec teorii, która godziła w podstawy światopoglądu opierającego się na jedności prawdy.

²⁶ S. Swieżawski podkreśla, że filozofia, jak ją rozumiano w średniowieczu, nie miała celu praktycznego, jej celem było poznanie prawdy dla niej samej. Ta subiektywna motywacja filozofów nie stała w sprzeczności z przekonaniem, że filozofia jest podporządkowana teologii. Jeśli to w Objawieniu dostępna jest pełnia prawdy, a teologia jest wykładem tych prawd, to filozof powinien w swych dociekaniach trak-

gane jako przygotowanie do zbawienia w wieczności, to wszystko co mogło od niego odsuwać musiało spotykać się z potępieniem. Taki stosunek rozumu do Objawienia nie musiał oznaczać, że filozofia zostaje niewolniczo podporządkowana filozofii. Średniowieczni filozofowie nie chcieli rezygnować z dorobku starożytnych, nawet gdy ich myśl wydawała się przeczyć prawdom wiary. O otwartości myśli średniowiecznej na nowe horyzonty, przy jednoczesnym przywiązaniu do wiary i tradycji, świadczy między innymi funkcjonująca w hermeneutyce średniowiecznej kategoria *integumentum*.

Filozofowie wieków średnich opierali swoje dociekania na dwóch zasadach. Pierwszą z nich była nadrzędność Objawienia i teologii wobec innych form wiedzy i poznania. Jak już wspomniano, prawdy wiary ustalane i uzasadniane przez teologów stanowiły dla filozofii kryterium negatywne i jako takie były najmniej podatne na zmiany. Drugą zasadą był autorytet teologów i filozofów starożytnych (Augustyna, Ojców Kościoła, a z filozofów – głównie Platona, którego do końca XII wieku określano mianem „Filozofa”, oraz Arystotelesa). Średniowieczni myśliciele nie przejawiali, powszechnej wśród filozofów z czasów późniejszych, tendencji do nowatorstwa. Pragnęli raczej, by ich teorie zgadzały się z Objawieniem i opiniami uznanych autorytetów²⁷. Aby osiągnąć zgodność, nie tylko swojej myśli z filozofią Platona i Arystotelesa, lecz także, by wykazać brak sprzeczności między nimi samymi oraz filozofią grecką i Objawieniem, Bernard z Chartres wprowadził pojęcie *integumentum* tekstu. Teksty filozoficzne (podobnie jak poetyckie) są integumentalne, to znaczy prawdy, które pragnęli przekazać starożytni filozofowie, są „ukryte” przy pomocy symboli, przenośni i metafor. Prawdziwy sens należy zatem dopiero wyinterpretować z sensu dosłownego za pomocą określonych metod, których zastosowanie zapewniało „elastyczność” średniowiecznej hermeneutyki i pozwalało godzić twierdzenia z pozoru sprzeczne²⁸. Oczywiście filozof – przystępując do takiej interpretacji – wiedział, że jej naczelną zasadą ma być zgodność z Objawieniem, a dopiero potem wewnętrzna zgodność między myślicielami; było to oczywiste ze względu na cel egzegezy²⁹.

tować prawdy wiary jako kryterium negatywne swoich dociekań. Tym samym, tezy „prawdziwej” filozofia musiały być zgodne z Objawieniem. Por. S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, wyd. cyt., s. 103–104.

²⁷ Dobrze ilustruje to pierwszych apologetów chrześcijańskich, którzy wierzyli, że tak jak Objawienie zostało dane narodowi wybranemu przez Abrahama i proroków jako przygotowanie do Ewangelii, tak Grecy otrzymali filozofię, aby potem łatwiej przyjąć prawdziwą wiarę.

²⁸ Stosowanie zasady integumentalności wobec tekstu Pisma Świętego natrafiało na dużo większy opór. Por. *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, wyd. cyt., s. 70–71.

²⁹ Filozofowie (oczywiście nie wszyscy) byli przekonani o jedności prawdy, brak zgody pomiędzy tekstami autorytetów (analogicznie z brakiem zgody poszczególnych fragmentów Pisma Świętego wziętych osobno) musiał więc być pozorny, a jego usunięcie wymagało lepszej interpretacji. W ostatecz-

Do powyższego obrazu należy dodać jeszcze jeden istotny element. Tak jak wiara i jej autorytatywny wykład w Kościele katolickim nie były dla ortodoksyjnych myślicieli średniowiecznych czymś „zewnętrznym” wobec ich poszukiwań filozoficznych, a były raczej traktowane jako ich źródło, horyzont i cel, tak też przyroda nie była obiektem, którego badanie jest celem samym w sobie. Choć oczywiście subiektywnym motywem zainteresowania filozofią przyrody mogła być dla wielu myślicieli czysta ciekawość, to jednak przyrodę rozumiano w średniowieczu jako lustro odbijające doskonałość Boga. Poznanie świata, choć może być subiektywnie pojmowane jako cel sam w sobie, jest w kulturze średniowiecznej rozumiane w wymiarze zbawczym i jako takie podlega moralnej ocenie. Św. Bonawentura wyraża tę myśl wprost, gdy stwierdza, że „pierwsza zasada uczyniła ten świat postrzegalnym zmysłowo, by objawił on sam siebie po to, by przezeń, jakby przez ślad i zwierciadło człowiek powrócił do Boga Stwórcy, godnego miłości i chwały. Z tego względu istnieją dwie księgi: jedna zapisana w środku, którą jest wieczna mądrość i wiedza Boga, druga zapisana na zewnątrz, którą jest świat zmysłowy”³⁰. Całe stworzenie było znakiem Boga i odsyłało do Niego zarówno w sferze ontologicznej, jak i aksjologicznej. Tym samym, tak jak ostatecznym celem życia było zbawienie duszy, tak naczelnym celem rozumu było poznanie prawdy, która nawet jeśli dotyczyła przyrody, miała oddawać cześć Stwórcy i służyć zbawczemu celowi³¹. Ostatecznym wyznacznikiem działania rozumu nie był sam autorytet Kościoła, Pisma Świętego i tradycji Ojców, czy świat doczesny, lecz cel, ku któremu, zdaniem średniowiecznych myślicieli, wszystko było ukierunkowane. Ten cel – zbawienie – porządkował autorytety i ukierunkowywał wysiłki poznawcze. To, że filozofia była służebnicą wiary, a rozum Objawienia, wypływało z wartości, jaką średniowieczni myśliciele przypisywali życiu religijnemu i jego filarom – wartości, która przenikała całą kulturę. Zarówno przedmioty poznania filozoficznego – Bóg, człowiek i przyroda, jak i źródła, na których filozofowie się opierali, były rozumiane w kontekście teologicznym i teleologicznym, jako „części” i „strony” zbawczego wydarzenia

ności, gdy teksty nie dawały się uzgodnić między sobą (lub tekst Pisma wydawał się nie do uzgodnienia z teorią filozoficzną), należałoby, jak stwierdza kardynał Bellarmin w liście do ojca Foscariniego w sprawie Galileusza, „raczej orzec, że ich nie rozumiemy, aniżeli nazwać fałszywą opinię, której prawdziwość została udowodniona” (cyt. za: A. Koestler, *Lunatycy. Historia zmiennych poglądów człowieka na wszechświat*, wyd. cyt., s. 445–446). Choć ta uwaga pochodzi z XVII wieku, to dobrze oddaje sposób myślenia wielu teologów i filozofów chrześcijańskich.

³⁰ Św. Bonawentura, *O stworzeniach świata*, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, red. M. Frankowska-Terlecka, PWN, Warszawa 2002, s. 122.

³¹ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, wyd. cit., s. 60; J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, PIW, Warszawa 1996, s. 243–244.

ukierunkowanego na ostateczne objawienie się Boga i dopełnienie dzieła stworzenia w Paruzji. Końcem kultury średniowiecznej byłoby zatem nie tyle rozejście się dróg filozofii i teologii, co warunkująca ten proces zmiana w wartościowaniu poszczególnych przedmiotów poznania i celu jakimże poznanie ma służyć. Zmiany te, poprzez uznanie autonomicznej wartości życia doczesnego i przyporządkowanych mu celów poznawczych doprowadziły do wytworzenia opozycji i stopniowego przewartościowania na linii rozum – wiara, filozofia – teologia³².

W świetle powyższych rozważań głównym źródłem zniekształcenia obrazu filozofii średniowiecznej, i związany z tym jej negatywny osąd, jest przenoszenie nowożytnego pojmowania relacji rozum – autorytet i rozum – wiara na kulturę średniowieczną. Na płaszczyźnie metodologicznej nowożytne pojmowanie racjonalność rozumu jest związane z jego wolnością i wymogiem, aby każda instytucja pretendująca do roli autorytetu musiała racjonalnie uzasadnić swoje kompetencje. W takiej sytuacji wiara religijna powinna być o tyle uznana przez trybunał rozumu, o ile może wykazać swoją racjonalność lub walory społeczno-moralne³³. W pierwszym przypadku filozofowie podejmowali próby racjonalizacji religii ukazując jej miejsce i funkcję w rozum-

³² W *Liście do Krystyny z Lotaryngii, Wielkiej Księżnej Toskańskiej* Galileusz pisał: „Nikt [...], jak miemam, nie powie, że geometria, astronomia, muzyka i medycyna o wiele bardziej wspaniale zawierają się w świętych Księgach niż u Archimedesza, Ptolemeusza, Boecjusza i u Galena. Z tego powodu wydaje się, że królewska godność teologii należy przyjąć według drugiego rozumienia, to znaczy ze względu na szlachetność przedmiotu i cudowne nauczanie o Bożych objawieniach w takim sformułowaniu, które w inny sposób nie mogłyby być przez ludzi przyjęte i które nade wszystko odnoszą się do osiągnięcia wiecznej szczęśliwości. Zatem, skoro teologia zajmuje się największymi kontemplacjami bożymi i w swej godności zasiadając na królewskim tronie, ze względu na najwyższy autorytet nie schodzi do niższych i skromniejszych spekulacji podrzędnych nauk, a raczej, jak oświadczyliśmy wyżej, nie interesuje się nimi, jako nie odnoszącymi się do szczęścia wiecznego, więc zajmujący się teologia i jej profesorowie nie muszą przypisywać sobie autorytetu w celu decydowania o profesjach przez nich ani nie praktykowanych, ani nie studiowanych (cyt. za: A. Koestler, *Lunacy. Historia zmiennych poglądów człowieka na wszechświat*, wyd. cyt., s. 434). Warto zwrócić uwagę, że ograniczenie kompetencji teologów wynika, zdaniem Galileusza, z autonomicznej wartości przedmiotu filozofii i związanej z tym niezależności metodologicznej rodzących się nauk empirycznych. Teologowie okazują się niekompetentni w danych kwestiach; nawet gdyby posiadali odpowiednią wiedzę, to wymagano by od nich, by przemawiali jako filozofowie przyrody opierający się na Archimedesie, Ptolemeuszu, Boecjuszu i Galenie, a nie jako teologowie wyjaśniający święte księgi i w ten sposób wyznaczający ramy dla dociekań naukowych. Filozofia przyrody odrzuca autorytet teologii w imię niezależności i wewnętrznej wartości własnego celu i metod. Dopiero w tym procesie wyodrębniania się nauk autorytet teologii jest stopniowo redefiniowany jako autorytet zewnętrzny.

³³ Należy podkreślić, że omawiana koncepcja relacji „rozum – autorytet” ma charakter metodologiczny. Można bowiem przypuszczać, że mimo zmiany pojmowania wolności filozofii i jej stosunku do autorytetów w nowożytności, nie uległo zmianie pojmowanie racjonalności poznania filozoficznego jako poznania obiektywnego, ostatecznie uzasadnionego i powszechnie ważnego.

nej strukturze rzeczywistości (Hegel) lub poprzestawali na jej krytyce przypisując jej dominującą rolę w jednym z etapów ewolucji rozumu (Comte). W drugim przypadku rozważano religię w aspekcie jej związku z moralnością, mocno odróżniając elementy nadprzyrodzone od racjonalnych (Kant). Filozofowie a za nimi historycy filozofii przyzwyczaili się do nowożytnego rozumienia wolności dociekań filozoficznych opartej na, rozumianej jako absolutna, autonomii rozumu, uznali ją za ahisteryczną normę która stłumiona przez średniowiecze swej realizacji doczekała się dopiero w XV wieku³⁴. Takie pojmowanie było nie tylko wygodne, ale i nobilitujące gdyż to właśnie filozofowie okazywali się być tymi, którzy wyzwolili rozum z okowów nieracjonalnej wiary i przywrócili mu należne miejsce.

Dla bardziej adekwatnego wyjaśnienia sposobu w jaki średniowiecze pojmowało autorytet religii oraz zmianę jaka zaszła w nowożytnym pojmowaniu autonomii rozumu warto odwołać się do filozofii współczesnej. W książce *Umysł na nowo odkryty* John R. Searle opisując sytuację we współczesnej kognitywistyce stwierdza: „przedmiotem moich rozważań będą na ogół rozmaite wersje materializmu, ponieważ stanowisko to stało się dominującym poglądem we współczesnej filozofii umysłu. Wszelkie odmiany dualizmu uważa się dziś powszechnie za niemożliwe do przyjęcia; zakłada się bowiem, że dualizm jest nie do uzgodnienia z naukowym poglądem na świat [...]. Pobudką skłaniającą do akceptacji owych współczesnych poglądów jest nie tyle niezależne przeświadczenie o ich prawdziwości, ile raczej obawa przed tym, co wydaje się jedynym rozwiązaniem alternatywnym. Daje się zatem do zrozumienia, że wybór przed którym stoimy, to wybór między podejściem »naukowym« reprezentowanym przez tę czy inną współczesną wersję »materializmu«, a podejściem »nie-naukowym«, które reprezentuje kartezjanizm lub inna wersja tradycyjnej, religijnej koncepcji umysłu”³⁵. Zarówno w średniowieczu jak i w filozofii nowożytnej pewne problemy, metody, rozstrzygnięcia i teorie były (i są) odrzucane nie dlatego, że wykazano ich fałszywość, ale ze względu na ich ewidentną sprzeczność z podstawowymi zasadami na których opiera się dana wersja filozofii. Tak jak teoria „dwóch prawd” czerpiąca z Awerroesa była *ad limine* odrzucana przez średniowiecznych, jako niezgodna z zasadniczą tezą o jedności prawdy osiągananej rozumem w filozofii i wiarą w religii, tak kartezjański dualizm jest negowany współcześnie nie jako fałszywy, ale

³⁴ Ten model myślenia o filozofii splata się ze zmianą stosunku filozofów do religii objawionej. Jeśli wcześniej filozofia szukała swej racji bytu w teologii, tak od XV wieku sytuacja ulega zmianie i powoli to wiara musi szukać legitymizacji przed trybunałem rozumu.

³⁵ J. R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999, s. 18–19.

jako „nienaukowy” i dlatego nie do przyjęcia. Różnica leży nie tyle w braku autorytetu, w obu przypadkach filozofia odwołuje się do zasad, które formalnie pochodzą z innych dziedzin poznania, co w naturze owego autorytetu i rodzaju wpływu jaki wywiera na filozofię³⁶.

Podsumowując przeprowadzone analizy można stwierdzić, iż różnice w pojmowaniu roli rozumu w filozofii średniowiecznej i nowożytnej okazują się wynikać nie tyle z ewentualnych ograniczeń instytucjonalnych, braku potencjału wśród myślicieli czy zdominowania myśli średniowiecznej przez religię, co z różnic na płaszczyźnie aksjologicznej. Podczas gdy dla filozofów wieków średnich naczelną wartością kierującą ich pracą było poznanie Boga i zbawienie duszy, cały zaś świat był znakiem odsyłającym do swego stwórcy, nowożytność zaczęła cenić poznanie świata jako wartość autoteliczną, niezwiązane i niezależne od Objawienia, z własnymi metodami i kanonami racjonalności, oraz eksponować aspekt praktyczny zdobytej wiedzy³⁷. Twierdzenie, że myśl średniowieczna nie była w pełni filozofią ze względu na religijny kontekst w jakim się rozwijała, odrodzenie autentycznej myśli filozoficznej dokonało się zaś dopiero w Renesansie i Oświeceniu opiera się na milczącym założeniu o nadrzędnej i niekwestionowanej wartości wiedzy przyrodniczej i praktycznej przy jednoczesnym sceptycyzmie w kwestiach metafizycznych.

BIBLIOGRAFIA

- Abelard z Bath, *O zjawiskach natury*, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, red. M. Frankowska-Terlecka, PWN, Warszawa 2006.
- Alan z Lille, *Skarga natury*, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, red. M. Frankowska-Terlecka, PWN, Warszawa 2006.
- Amsterdamski S., *Między historią a metodą*, PIW, Warszawa 1983.

³⁶ Podany przykład nie ma na celu sugerować, że każda filozofia jest uwikłana w zależność od jakiegoś autorytetu (być może nie podpada pod ten zarzut kantyzm i fenomenologia), nie ma również świadczyć o tradycji bezrefleksyjnego odrzucaniu pewnych propozycji filozoficznych; tak jak w średniowieczu powstawały polemiki z awerroistami, tak współcześnie pisze się prace podważające dualizm kartezjański i uzasadniające materializm. Niemniej przez szereg czynników składających się na proces kształcenia filozofa wytwarza się takie rozumienie filozofii, w którym tylko pewne problemy, teorie, metody uchodzą za właściwe. Proponowana interpretacja wydaje się raczej mieścić w ramach teorii paradygmatów T. Kuhna.

³⁷ Por. S. Amsterdamski, *Między historią a metodą*, Warszawa 1983, s. 64.

- Anderson J. F., *Is Scholastic Philosophy Philosophical*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1949, t. 10, nr 2.
- Bonawentura, *O stworzeniach świata*, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, red. M. Frankowska-Terlecka, PWN, Warszawa 2006.
- Gilbert P. P., *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997.
- Grant E., *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej*, tłum. T. Szafrąński, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, PIW, Warszawa 1996.
- Koestler A., *Lunatycy. Historia zmiennych poglądów człowieka na wszechświat*, tłum. T. Biedroń, Zysk i S-ka, Warszawa 2002.
- Searle J. R., *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999.
- Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.
- Swieżawski S., *Rozum i tajemnica*, Znak, Kraków 1960.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, W Drodze, Poznań 2002.
- Sylvestris B., *O wszechświecie*, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, red. M. Frankowska-Terlecka, PWN, Warszawa 2006.
- Torrell J.-P., *Tomasz z Akwinu. Człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Twardowski K., *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, nakład H. Altenberga, Lwów 1910.

SUMMARY

Reason in medieval philosophy

The purpose of this paper is to examine main factors determining the medieval understanding of reason and explain differences among contemporary historians in their evaluation of medieval rationalism. According to this interpretation proper characteristic of scholastic thought should take into account teleological orientation of medieval culture. Religious faith and revelation were considered by most of philosophers not as external authority but rather as an internal „frame” which settled either aim and boundaries for rational investigations. This „frame” appointed by revelation pointed out scope not only for philosophical investigations but organised whole medieval culture providing its unity. Medieval reason

was independent within this theological limitations in a similar manner as contemporary analytic philosophy is independent from science and scientific rationalism. Contemporary criticism toward medieval rationalism is caused by transposition of Enlightenment's criterions of rationality on medieval thought.

Keywords: medieval philosophy, rationalism, reason, theology

BOGUMIŁ CHMIEL, M.A., doctoral candidate, Maria Curie-Skłodowska University in Lublin, Poland.
E-mail: bogumil-chmiel@wp.pl

