

Adam Górniak

Wiara i rozum według Wilhelma z Auxerre

„*Fides est substantia rerum sperandum, argumentum non apparentium*” — rozpoczyna swą *Summa aurea* Wilhelm z Auxerre¹. Skoro zaś wiara, przyczyniając się do wyciszenia różnorodnych ludzkich niepokojów — mówi on dalej — osiąga właściwą dla siebie miarę poprzez posłuszne uznanie autorytetu Pierwszej Prawdy (podobnie jak miłość zyskuje prawdziwą wartość i doskonałość poprzez nakierowanie ku samemu Bogu), zatem przysługuje jej najwyższa i bezwarunkowa pewność². Nie ziszcza się ona przecież przez zwykłą tylko zgodę na najwznioślejszą nawet prawdę, dowiedzioną uprzednio samodzielnym staraniem ludzkiego rozumu, lecz właśnie odwołując się do wiary możemy uzasadniać wiele innych prawd, podczas gdy ona sama nie wymaga uzasadnienia. Toteż jako taka wiara jest — wedle Wilhelma — rozstrzygającym argumentem a nie mniej czy bardziej prawdopodobnym wnioskiem. To tylko „według Arystotelesa argument jest to racja wykazująca słuszność rzeczy wątpliwej, podczas gdy według Chrystusa argumentem jest wiara udzielająca racji”³. Potwierdzają to także słowa św. Piotra i innych uznanych powag⁴.

Wobec powyższego w pełni zasadne staje się pytanie: czy poza samą wiarą człowiek potrzebuje jeszcze wiedzy? A z kolei: czy poza *sacra Scriptura* (która

¹ Magistri Guillelmi Altissiodorensis, *Summa aurea*, lib. I, prol. I, p. 1–2, wyd. J. Ri-baillier, Paris–Roma 1980–1986, s. 15. Cyt. dalej jako: *Summa aurea* z odniesieniem do strony tegoż wydania.

² Por. Tamże, p. 2–4: „Sicut enim vera dilectione diligitur Deus propter seipsum super omnia, ita fide acquiescitur prime veritati super omnia propter se; ideo nichil certius fide”.

³ Por. Tamże, p. 40–41; s. 16: „[...] apud Aristotelem argumentum est ratio rei dubie faciens fidem; apud Christum autem argumentum est fides faciens rationem”. Por. też: Boe-cjusz, *De differentiis topicis*, I, w: *PL*, t. 64, 1174 C; Piotr Hiszpan, *Traktaty logiczne*, trak. V, nr 1–2 (wyd. J.M. Bocheńskiego, s. 44), przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1969, s. 71; M.T. Ci-cero, *Topiki*, 2, 8, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1963, s. 128.

⁴ Dla Wilhelma naukowymi autorytetami są zwłaszcza: Augustyn, papież Grzegorz I Wielki, Jan z Damaszku, Pseudo-Dionizy Areopagita, Anzelm, Piotr Lombard, a także Boe-cjusz. Por. K.F. Lynch, *Some fontes of the Commentary of Hugh de Saint Cher: William of Auxerre, Guy d'Orchelles, Alexander of Hales*, „Franciscan Studies”, 13 (1953), s. 119–146.

jest właściwym depozytem Pierwszej Prawdy) możliwa i dozwolona jest także *sacra doctrina*, posiłkująca się przecież nieuchronnie myślą filozofów? Pytania te sprowadzają się zaś ostatecznie do problemu relacji między wiarą i wiedzą, między rozumem i łaską. Wilhelm problemy te podejmuje. Stara się przy tym podążać śladami wytyczonymi przez św. Anzelma i chce ukazać nawet konieczność posłużenia się rozumowymi spekulacjami w obrębie wiary⁵.

Chociaż racje rozumowe — podkreśla Wilhelm — ani nie rodzą w człowieku wiary (podobnie jak dobra doczesne nie mogą sprawić w człowieku miłości Boga — *caritas*), ani jej nie zastępują (jak *amor uti* nigdy nie spełnia roli *amor frui*), ani wreszcie nie może być mowy o wykazywaniu za ich pomocą prawdziwości i słuszności (*verificatio*) zasad wiary, to jednak dopełnianie nimi tej racjonalności, którą wiara sama w sobie nosi, jest jak najbardziej zasadne i niezbędne. Posługiwanie się uzasadnieniami rozumowymi w obrębie wiary ma za zadanie jedynie i — jego zdaniem: aż — po pierwsze, wpłynąć na zwiększenie subiektywnej wiarygodności, a przez to umocnienie (*confirmatio*) samej wiary, a także poszerzenie (*augmentatio*) jej zakresu o prawdy zawarte w Piśmie Św. *implicite* i tym samym uwydatnienie egzystencjalnej wartości wiary. Po drugie, rozum przychodzi z pomocą w obronie wiary. Posługując się nim możemy mianowicie wyprowadzić prawidłowe konsekwencje logiczne ze zgłaszanych przez różne grupy wyznaniowe poglądów, a następnie skonfrontować je z wypowiedziami zawartymi w Piśmie Św. i w ten sposób ukazać zawarty w nich błąd bądź fałsz⁶. Rozum pozwala też na ujawnienie fałszywości czy absurdalności zarzutów lub trudności, wysuwanych przeciwko wierze ze strony niewierzących, i tym samym ich obalenie. A jest to jedyna prawomocna dla rozumu droga w takiej sytuacji, skoro — jak już powiedziano — nigdy nie można całkowicie zweryfikować zasad wiary. Po trzecie wreszcie, racje naturalnego rozumu (np. wskazanie na niepełność dóbr ziemskich) mogą wzbudzić wśród prostych

⁵ Por. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, s. 323–350, a zwłaszcza s. 329–337. Zwróćmy uwagę na to, że Wilhelm należy do pokolenia paryskich teologów, którzy muszą jeszcze usprawiedliwiać potrzebę dopełnienia tradycyjnej lektury *Biblii* spekulacjami rozumowymi, gdy już niespełna pół wieku później wielcy scholastycy zmuszeni są, wobec roszczeń filozofii, bronić prawomocności istnienia „teologii doktrynalnej” wśród nauk. Zob. np. F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Louvain–Paris 1977, s. 31–33; Z. Kuksewicz, *Awerroizm łaciński*, Warszawa 1971, s. 42–79. W sprawie wpływu Anzelma na pierwszych paryskich mistrzów teologii zob. np. M. Grabmman, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg i. Br. 1900, t. 1, s. 265–340, t. 2, s. 552–563; M.-D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century*, Chicago–London 1968, s. 270–309; K. Kienzler, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg–Basel–Wien 1981, s. 71–157.

⁶ Wilhelm daje już w *Prologu* przykład takiej rzeczowej dyskusji z Ariuszem i Sabeliuszem. Por. *Summa aurea*, lib. I, prol. II, s. 18–20.

wiernych pragnienie łaski prawdziwej wiary, przyczyniać się do jej wzrostu i utrwalania⁷.

Postulowana przez Wilhelma jako niezbędna dla wierzących potrzeba spekulacji nad *sacra Scriptura* jest zatem koniecznością względną. Dociekania nad treścią wiary nie są przecież aż tak bezwarunkowym wymogiem, by implikowały to, że ich ewentualny brak uniemożliwia wiarę i że jest ona bez nich nawet nie do pomyślenia. Rozumowy namysł jest bowiem, wedle Wilhelma, nieodzowny w następstwie uwarunkowań historycznych. Poszukiwanie wsparcia dla wiary ze strony rozumu wynika przecież z aktualnych ludzkich zdolności poznawania i wolnego wyboru, osłabionych na skutek grzechu pierworodnego, z czym nierozzerwalnie związane jest nagminne pojawianie się fałszywych proroków.

Wilhelm wyróżnia mianowicie „naturalne” i „nabywane” poznanie Boga. Pierwsze z nich ma dwie postaci: 1) przed grzechem pierworodnym, gdy Adam w głębi swego czystego serca, wolnego od ciemności grzechu, jasno i wyraźnie rozpoznawał Boga w stworzeniach; 2) po grzechu, które jest poznaniem *per speculum et in enigmate*⁸. Wypada podkreślić, iż to *naturalis cognitio* istnienia i natury Boga realizuje się — wedle paryskiego mistrza teologii — w trzech porządkach, a mianowicie: przez uświadomienie sobie zasad prawa naturalnego, przez ujęcie praw bytowania oraz przez zachwyt nad pięknem harmonii wszechświata. Różnica między wyróżnionymi przezeń formami naturalnego poznawania sprowadza się zaś do odmiennego sposobu rozpoznania realności Boga: albo dokonuje się ono na drodze jakiejś spontanicznej argumentacji lub mniej bądź bardziej jasnego przeświadczenia, albo odbywa się bez nich. Rzecz jasna, obecnie dostępne jest nam to pierwsze⁹.

Wspierające się na nim „nabywane” przez człowieka poznanie Boga (*accidentalnis cognitio Dei*) jest z kolei trojakiego rodzaju. Może nim być poznanie uzyskane na właściwej dla filozofii drodze rozważania racjonalności natury. Zdaniem Wilhelma, w ten sposób można wykazać (w znaczeniu *confirmitas*) nie tylko samo istnienie Boga jako opatrnościowego Stwórcy, a więc i Jego moc, ale także dostępne jest człowiekowi poznanie dwóch osób Boskich (Ojca i Syna) oraz Ich niektórych wzajemnych relacji. Podkreśla on jednak, iż nieprzekraczalną granicę poznania dla samego rozumu, tzn. bez wsparcia ze strony wiary, stanowi poznanie troistości Boga¹⁰.

⁷ Por. *Summa aurea*, lib. I, prol. I, p. 15–24, s. 15–16.

⁸ Por. *Summa aurea*, lib. III, t. I, trak. XII, c. IV, p. 55–59, s. 208.

⁹ Por. Tamże, p. 59–64: „Et est talis differentia inter cognitionem naturalem ante peccatum et cognitionem naturalem post peccatum, qualis est inter dignitatem et suppositionem. Dignitas enim non indiget alia probatione vel quacumque levi persuasione. Set suppositio indiget ad minus levi persuasione. Eodem modo ante peccatum non indigebat homo ut ei probaretur vel aliquo modo persuaderetur Deum esse”.

¹⁰ Por. Tamże, c. VIII, q. 2, s. 233–237. Ogólnometodologiczne rozważania Wilhelma na temat ludzkiej wiedzy, jej struktury i ograniczeń bardzo przypominają ustalenia współ-

Poznaniem „nabywanym” jest także akt nieuformowanej wiary (*fides informis*). Wspiera się ona na świadectwach Pisma Św. lub na cudach, towarzyszących misjom proroków. Może nim być wreszcie płynąca wprost z Bożego oświecenia łaska wiary, która nie szuka oparcia ani w racjach rozumowych, ani nie zadowala się samym autorytetem Pisma lub cudami, lecz źródła swej prawomocności odkrywa za pomocą rozumu w sercu człowieka. Płynące z niej osobiste nakierowanie się człowieka na wewnętrzne postrzeganie Pierwszej Prawdy nie tylko że nie unieważnia kompetencji rozumu, lecz wszelkie przyrodzone człowiekowi rozeznanie Boga *per effectum* wzmacnia poznaniem *per causam*¹¹.

Pozostaje do zbadania stanowisko Wilhelma w sprawie stosunku wiary i rozumu. Przypomnijmy, że wiarę zdefiniował on za autorem *Listu do Hebrajczyków* jako „rację bytu tych rzeczy, których się spodziewamy, dowodem niejawnych rzeczywistości”¹². Traktat *O wierze* rozpoczyna zaś Wilhelm przytoczeniem różnych znaczeń terminu „wiara” (*fides*)¹³. Może on mianowicie oznaczać: 1) nieuformowaną sprawność wierzenia (*habitus credendi informis*), która jest udziałem chrześcijan pozostających w grzechu śmiertelnym i wszystkich pozostałych, także „niewierzących” ludzi (a nawet demonów!); 2) cnotę teologiczną, a więc trwale ukształtowaną sprawność wierzenia (*habitus credendi formatus*); 3) jawne poznanie (*ipsa cognitio aperta*) Boga, dostępne człowiekowi w wieczności; 4) osobiste poruszenie wiary (*ipse motus fidei*), które kieruje człowieka do postrzegania rzeczywistości boskich, co trafnie wyjaśnił Augustyn, mówiąc, iż „wierzyć to znaczy uznać za prawdziwe to, czego się samemu nie postrzega”¹⁴; 5) artykuły wiary (czyli sześć głównych prawd wiary).

Wilhelm przechodzi następnie do objaśnienia podobieństw i zależności, jakie zachodzą pomiędzy wskazanymi, ale — jego zdaniem — niesprowadzalnymi do siebie desygnatami terminu *fides*, przy czym punktem odniesienia jest dlań to rozumienie wiary, które identyfikuje ją jako cnotę, *virtus*. Zaznacza on, iż to właśnie dzięki wierze obcujemy z tym, co niedostępne przyrodzonemu umysłowi, a co poszerza nasze perspektywy poznawcze, oraz wnioskujemy

czesnych filozofów analitycznych. Por. np. I.M. Bocheński, *Logika religii*, Warszawa 1990; W. van Orman Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1986; K.R. Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997.

¹¹ Por. *Summa aurea*, lib. III, t. I, trak. XII, c. I; IV, s. 197–199; 206–211; Tamże, t. II, trak. XXXIII, c. II–III, s. 637–648. Na ten temat por. np. E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critique saint Augustin*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge”, I (1926–1927), s. 5–127; W sprawie „chrześcijańskiego sokratyzmu” por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958.

¹² Por. *Hbr.*, 11, 1; *Biblia Tysiąclecia*: „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy”.

¹³ Por. *Summa aurea*, lib. III, t. I, trak. XII, c. I, p. 1–14, s. 197.

¹⁴ Augustyn, *Sermo* 43, c. 1, n. 1: „Fides est credere quod non vides”.

o tym, co w powszechnej opinii uchodzi za niepewne. W swojej warstwie poznawczej wiara wykazuje zatem podobieństwo do pierwszych zasad poznawania: artykuły wiary dla wierzącego, podobnie jak np. zasada niesprzeczności dla uczonego, są *per se nota*. „Tak, jak dzięki argumentowi zdobywa się efektywne poznanie konkluzji, tak też oświecony przez wiarę intelekt dochodzi zwolna, lecz w stopniu niepomiaralnie głębszym, do poznania wieczystych, aczkolwiek niejawnych, dóbr”¹⁵. A chociaż wiara — kontynuuje swe rozważania Wilhelm — jest domeną rozumu spekulatywnego, to jednak wspiera się ona nie tylko na intelektualnym oglądzie (*speculatio*) Prawdy, ale także równie mocno na gorącym pragnieniu Dobra. Jest więc ona, jak mówi autor *Summa aurea*, zasadą (*fundamentum*) kierującą nasze poznanie ku temu, co naprawdę godne poznania i pozyskania, tj. do napawania się Bogiem (*frui Deo*)¹⁶.

Wilhelm jest jednocześnie przekonany, iż podana wyżej definicja „wiary” pozwala dostrzec pewną analogię między jej pełną (nadanaturalną) i niedoskonałą (naturalną) postacią¹⁷. Obie wyrażają się bowiem w przyjęciu tego, co niejawne, jako autorytatywnie potwierdzonego. Prawdziwa wiara zadowala się przy tym obcowaniem z Pierwszą Prawdą jedynie ze względu na nią samą: właśnie dzięki temu dusza znajduje ostateczną zasadę i przyczynę aktu wiary, a zarazem radość z realnego połączenia z Bogiem. Wiara nieuformowana jest zaś czymś pośrednim pomiędzy teologiczną cnotą wiary a jej zupełnym brakiem. Taka wiara jest przecież jakąś jedynie wstępną i niedoskonałą namiastką wiary prawdziwej, skoro można uznawać prawdziwość wszystkich dogmatów, a mimo to pozostawać w grzechu śmiertelnym. Posiłkuje się ona bowiem bądź naturalnym poznaniem i niejako bezwiedną akceptacją (przez prawo naturalne, prawa bytu i piękno kosmosu) Pierwszej Prawdy, bądź opiera się na świadectwach. Tym samym różni się od poznania w pełni świadomego i dobrowolnego (*per liberum arbitrium*), wspomaganego przez dar rozumu (*donus intellectus*), który uwrażliwia nasz intelekt na każdą prawdę. Nie inaczej jednak — podkreśla on z mocą — jak tylko poprzez *liberum arbitrium* nad artykułami wiary można uzyskać wiarę, zarówno doskonałą, jak i niedoskonałą¹⁸.

Powyższe stwierdzenia zdają się sugerować, iż wedle Wilhelma wiara dotyczy nie tyle istnienia Boga, co raczej sprowadza się ona do uznania wiarygod-

¹⁵ *Summa aurea*, lib. III, t. I, trak. XII, c. 1, p. 55–57, s. 198–199. Artykuły wiary, jako *principia*, nie wymagają więc, zdaniem Wilhelma, żadnego zewnętrznego potwierdzenia i tym samym opierające się na nich rozważania teologiczne (jako konieczne i ogólne, a nadto powszechnie zrozumiałe), uzyskują, zgodnie z platońsko-arystotelesowskim podziałem wiedzy, status poznania teoretycznego. *Doctrina sacra* jest więc zarówno umiejętnością (*ars*), jak i wiedzą (*scientia*). Por. Tamże, p. 59–74, s. 199.

¹⁶ Por. Tamże, c. 1 i 2, s. 197–201.

¹⁷ Por. J. Gułkowski, *Klasy przedmiotów orzekania a znaczenie terminu „ens”*, „Studia Filozoficzne”, 7–8, (1982), s. 59–64.

¹⁸ Por. *Summa aurea*, lib. II, t. I, trak. XIII, c. 2, s. 481.

ności Objawienia i akceptacji zawartego w nim zbawczego przesłania. A skoro wszelka prawda osadzona jest źródłowo na Pierwszej Prawdzie, zatem wiara nie jest sprzeczna ani z rozumem, ani z nauką. Nauka zmierza bowiem do rozpoznania porządku natury, wiara zaś — nadprzyrodzoności. Kwestie ewentualnych rozbieżności pomiędzy ustaleniami nauki a przesłaniem, jakie niesie ze sobą wiara, powinien rozstrzygać rozum. Postawa taka pozwala na osiągnięcie przez człowieka mądrości¹⁹.

Dlatego zwłaszcza sprawujący pieczę nad wspólnotą, biskupi i prałaci, winni poświęcać się z całą starannością i bez obaw studiom, ponieważ „O ile mocniejsza jest w kimś wiara, o tyle łatwiej i wyraźniej rozumie on tego rodzaju [tj. niejawne] treści, gdyż wiara jest oświeceniem umysłu niezbędnym do pojmowania Boga i rzeczy boskich. A o ile mocniej jest on oświecony, o tyle dusza wyraźniej pojmuje nie tylko to, że tak jest, jak w to wierzy, lecz nadto w jaki sposób oraz dlaczego tak jest, jak w to wierzy. Toteż mówi Izajasz: «Jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie», ponieważ umysł bez światła wiary nie może wyraźnie oglądać rzeczy boskich»²⁰.

Faith and reason according to William of Auxerre

Faith does not concern the existence of God directly, believed William of Auxerre, but the credibility of the Revelation and the acceptance of the promise of salvation. Additionally, as all truth has its source in the First Truth, faith cannot conflict with reason or science. Especially because they are concerned with different domains—science presents the order of nature; faith reaches to the supernatural. Possible controversies between the findings of science and the message of faith should be resolved by reason.

¹⁹ Por. Tamże, lib. III, t. II, trak. XXXIII–XXXIV, s. 634–665.

²⁰ Tamże, *Prol.*, p. 33–39, s. 16.