MAREK GENSLER
Uniwersytet Łódzki

Studia Warmińskie
XXXVII (2000)

FIDES ET RATIO WIARA A ROZUM W „KWODLIBETACH" HENRYKA Z GANDAWY

Henryk z Gandawy był jednym z najwybitniejszych teologów paryskich ostatniego ćwierćwiecza XIII w. Owocem jego działalności na wydziale teologicznym uniwersytetu paryskiego są zachowane i zebrane w *Summę* kwestie ordynaryjne, dyskutowane przez niego w trakcie regularnych zajęć, oraz kwestie kwodlibetalne, przedstawiane przez mistrzów teologii z okazji świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Henryk musiał swoje obowiązki dydaktyczne traktować bardzo sumiennie, bowiem prowadził dysputy *de quodlibet* aż 15 razy, badając w nich rozmaite zagadnienia z wielu dyscyplin nauki. Wśród dyskutowanych problemów dominują jednak, co zrozumiałe, zagadnienia teologiczne i filozoficzne.

Szczególnie interesujące są dla nas problemy znajdujące się na pograniczu tych dwu dyscyplin, dotyczą one bowiem subtelnych relacji między nimi, które to relacje w czasach Henryka z Gandawy wywoływały poważne kontrowersje wśród teologów oraz między teologami a mistrzami z wydziału Sztuk Wyzwolonych. Henryk znany był ze swej umiejętności godzenia tradycyjnej doktryny augustyńskiej z nowymi prądami, płynącymi nie tylko z wydziału Sztuk, od coraz bardziej otwartych na myśl Arystotelesa filozofów lecz także od zwolenników arystotelizmu działających na wydziale Teologii (inspirowanych m.in. przez Tomasza z Akwinu). Jako filozofujący teolog Henryk był świadomy wyraźnego rozgraniczenia między domeną przyrody a tym, co nadprzyrodzone. Jednakże, wbrew poglądom propagowanym przez awerroistów łacińskich na wydziale Sztuk był przekonany, że te dwie sfery nie są całkowicie odrębne i dopuszczał zarówno możliwość boskiej interwencji w naturalny porządek rzeczy jak i możliwość uzyskania przez nas wiedzy o tym, co nadprzyrodzone. Choć z pewnością irytowały go głoszone przez awerroistów tezy brzmiące lekceważąco w stosunku do „Królowej nauk", czy nawet bluźnierczo w odniesieniu do Boga, potrafił zauważyć i docenić użyteczność scholastycznej filozofii, nadającej precyzję teologicznym rozważaniom i wyznaczającej linię graniczną między zjawiskami, które można analizować w naturalnym świetle rozumu, a tymi, które należy pobożnie przyjąć z wiarą. Przejawy takich właśnie poglądów można odnaleźć w licznych kwestiach Henryka, zarówno w *Summie* jak i w *Kwodlibetach*.

W dziełach tych znajdujemy nie tylko teologiczne wyjaśnienie cudów, tzn. analizę przyczyn cudów i ich funkcji, lecz także filozoficzne studium tego problemu, skupione na analizie zjawiska cudu. W niniejszym studium chciałbym

skupić się na filozoficznych aspektach cudu, omawianych przez Henryka z Gandawy w kwestiach kwodlibetalnych, pomijając należące do teologii fundamentalnej i moralnej aspekty teologiczne, dyskutowane przede wszystkim w kwestiach ordynaryjnych[1]. Spróbuję pokazać, w jaki sposób Henryk analizuje zjawisko cudu, wydzielając w nim to, co naturalne i nadnaturalne, starając jednocześnie ustalić granicę tego, co możliwe (choć bynajmniej nie rzeczywiście istniejące) w obrębie przyrody, aby tym lepiej zrozumieć to, co poza nią wykracza. Ciekawym przykładem jest tutaj zagadnienie naturalnych i nadprzyrodzonych zmian substancjalnych zachodzących w ciałach, które z jednej strony dotyka teologicznych tez o przeistoczeniu i zmartwychwstaniu, z drugiej zaś arystotelesowskiej doktryny formy i materii oraz powstawania i ginięcia.

Dzięki św. Augustynowi i Boecjuszowi arystotelesowski hilemorfizm był koncepcją dobrze znaną teologom zachodniej Europy nawet przed odzyskaniem głównych metafizycznych i przyrodniczych pism Stagiryty na początku XIII w. Część z nich znajdowała w nim użyteczne narzędzie, pomocne przy wyjaśnieniu niektórych trudnych zagadnień doktryny chrześcijańskiej. Narzędzie to nie było bynajmniej zaprojektowane do zadań jakie podejmowali teologowie i często napotykali oni na poważne trudności, w których dogmaty wiary wydawały się nie do pogodzenia z zasadami arystotelesowskiej koncepcji formy i materii. Z tego też powodu niektórzy teologowie paryscy nastawieni byli sceptycznie do możliwości wykorzystania arystotelizmu dla potrzeb nauki chrześcijańskiej. Wątpliwości tych nie rozwiewały początkowo nawet dokonania Tomasza z Akwinu, który dokonał odważnej adaptacji „nowej filozofii" dla potrzeb teologii. Henryk z Gandawy nie był w swych kwestiach tak śmiały jak Tomasz, nie był jednak także uprzedzony do arystotelizmu jak niektórzy jego koledzy z wydziału uporczywie trzymający się augustyńskiej tradycji; starał się natomiast rzetelnie przeanalizować nowe doktryny by zbadać na ile mogą one zostać wykorzystane dla rozwiązania interesujących go problemów.

W dziesiątej kwestii swego pierwszego kwodlibetu Henryk analizuje problem czy materia może istnieć *per se* bez formy[2]. Zagadnienie wydaje się sformułowane w taki sposób, że czytelnik nie spodziewa się niczego więcej niż czysto filozoficznych rozważań dotyczących dobrze znanego metafizycznego problemu, pojawiającego się i podobnie rozwiązywanego zarówno w szkołach czerpiących z neoplatonizmu jak i arystotelizmu. Henryk potwierdza oczywiście zgodność nauczania obydwu szkół, przytaczając liczne opinie Platona, Augustyna i Awicenny, którzy zgadzali się, że *materia jest prawie niczym* i *nie może istnieć bez formy*[3]. Henryk jest wszelako daleki od tego, by zadowolić się odwołaniem do autorytetu i zwraca uwagę czytelnika, że istnieją liczne tezy św. Augustyna, które zdają się zadawać kłam popularnemu przekonaniu, jakoby biskup Hippony był przeciwnikiem poglądu, iż materia może istnieć bez formy. Cytując jego *Komentarz do Księgi Rodzaju*, *Wyznania*, *O naturze dobra* i *O prawdziwej wierze* Henryk z Gandawy wskazuje, że skoro przyznaje się, iż materia uzyskuje swój byt (*esse suum*) nie od

[1] Por. M. Rusecki, Cud w Chrześcijaństwie, Lublin 1996, s. 104–106.

[2] Henrici de Gandavo Opera omnia, V, ed. R. Macken OFM, Leuven – Leiden 1979, s. 62–74: „Utrum materia possit existere sine forma".

[3] Tamże, s. 63–64.

przyjmowanej przez siebie formy lecz bezpośrednio od Boga, należy konsekwentnie uznać, że Bóg posiada w Swym umyśle ideę materii, której byt, tzn. istnienie, nie jest w żaden sposób zależny od jakiejkolwiek formy. Materia zatem zwana jest „prawie niczym" jedynie w celu podkreślenia, że w naturalnym porządku rzeczy nie może ona istnieć w oderwaniu od formy, co wszakże nie oznacza, że stan taki jest absolutnie niemożliwy, tzn. że Bóg nie może tego sprawić w sposób nadprzyrodzony[4].

Odwołanie do nadprzyrodzonej mocy Boga mógłby ktoś potraktować jako retoryczny ozdobnik właściwy raczej dla języka kaznodziei niż profesora uniwersytetu, jednak Henryk z Gandawy, jako teolog, rzeczywiście podejmuje próbę porównania analizowanego zagadnienia z innymi zjawiskami nadprzyrodzonymi stanowiącymi dogmaty wiary chrześcijańskiej, aby ustalić czym jest „cudowność" materii istniejącej bez formy. Henryk zaznacza, że jeśli ktoś przyjmowałby, iż materia nie może istnieć bez formy, musiałby z konieczności twierdzić także, że przypadłości nie mogą istnieć bez substancji (bo ich zależność od formy substancjalnej jest znacznie większa niż zależność materii, która jest przecież jedną z konstytutywnych zasad bytu a nie tylko czymś wobec niego przygodnym, od formy). Tymczasem takie właśnie stwierdzenie jest według Henryka przeciwne wierze, jest on bowiem przekonany, że po przeistoczeniu cechy przypadłościowe chleba i wina (smak, zapach, wygląd, itp.) istnieją w Eucharystii bez swojej substancji — chleba i wina — która ulega zniszczeniu przemieniając się w ciało i krew Chrystusa[5]. Tego typu argumentacja z pewnością nie mogła się nie podobać jego kolegom z wydziału; wyraźnie pokazuje ona jak głęboko myślenie Henryka ukształtowane było przez augustyńską teologię. Henryk nie kwestionuje autorytetu wiary, ale poszukuje jej zrozumienia, starając się na drodze dociekań rozumowych odnaleźć konsekwencje religijnych założeń i kształtując swoje poglądy tak, by pozostały w zgodzie z owymi założeniami. Rozum jawi się w ten sposób jako narzędzie o ograniczonych możliwościach (nie jest bowiem w stanie podważyć dogmatów wiary), jednocześnie jednak jest narzędziem wystarczającym do tego by badać nie tylko naturę ale i to, co ją przekracza.

Takie podejście do analizowanych zagadnień widać wyraźnie zarówno w dyskusji ze stanowiskiem przeciwnym (odpowiedzi na *rationes principales*), która następuje po przedstawieniu własnego poglądu, jak i w innej kwestii (*Quodlibet* VII, 10), która stanowi swego rodzaju kontynuację rozważań nad omawianym zagadnieniem, jako że podnosi jeden z problemów, sygnalizowanych wcześniej, mianowicie: czy transmutacja, tzn. zmiana substancjalna, może zachodzić bez podłoża (substratu) jakim jest materia[6]. W kwestii tej Henryk z Gandawy demonstruje swą erudycję obejmującą zarówno „stare" jak i „nowe" autorytety teologiczne i filozoficzne a jednocześnie swą zadziwiającą zdolność w doprowadzaniu ich do zgody w sposób nie budzący niczyich podejrzeń. Analiza rozpoczyna się od przywołania wprowadzonego przez Gilberta de la Porrée rozróżnienia dotyczącego pojęcia '*esse*', tj. bytu bądź bycia. Według Gilberta *esse* może być rozumiane

[4] Tamże, s. 66.

[5] Tamże, s. 66–67.

[6] Tamże, XI, ed. G.A. W i l s o n, Leuven 1991, s. 104–109: „Utrum transmutatio aliqua possit fieri sine subiecta materia".

dwojako: albo w sposób prosty (*esse simpliceter*), tzn. bycie po prostu, albo jako bycie czymś (*esse aliquid*), tzn. jakiś byt. Przedstawiwszy to rozróżnienie Henryk stwierdza z prostotą, że teologowie i filozofowie nie mogą dojść do zgody w ustaleniu rozumienia tych pojęć. Dla teologów 'bycie po prostu' jest skutkiem partycypowania w bycie Pierwszej Zasady i dlatego charakteryzuje ono coś istniejącego w sposób zewnętrzny; 'bycie czymś' z kolei wskazuje na naturę rzeczy i dlatego może być nazywane wewnętrzną charakterystyką czegoś istniejącego. Pierwszy sposób bycia dotyczy wszystkich stworzeń w takim samym stopniu (mimo różnic między tymi stworzeniami) z uwagi na jedność Boga, w którego bycie partycypują. Tymczasem dla filozofów obydwa sposoby bycia są *de facto* tym samym, ponieważ coś, co jest bytem, jest nim samo z siebie. W rezultacie pojęcie *esse* przestaje być użyteczne w wymianie myśli: dla filozofów jest ono czymś, co jest orzekane o kategoriach jako ich rodzaj najwyższy, ale jedynie w sposób niejednoznaczny (bowiem byty w każdej kategorii „są" na swój własny sposób), dla teologów natomiast nie jest ono w ogóle rodzajem, ponieważ odnosi się do czegoś zewnętrznego wobec bytu, a nie do wyższego poziomu ogólności, który może być uszczegółowiony przez różnice[7].

Dokonawszy rozpoznania problemu Henryk z Gandawy przystępuje do prezentacji własnego punktu widzenia. Jego zdaniem *esse* ma trojakie znaczenie: pierwsze z nich pokrywa się z omówionym wyżej 'byciem po prostu', drugie oznacza pewną własność natury, trzecie natomiast — własność bycia podłożem (*substratum*) w rzeczach złożonych. Te trzy aspekty bytu przejawiają się we wszystkich bytach stworzonych. Po tych ustaleniach można przejść do zasadniczego tematu kwestii — materii. Według Henryka analizując *esse* materii także można odnaleźć wspomniane trzy aspekty: jej 'bycie po prostu', uczestniczenie w bycie boskim, odzwierciedla jej zależność od Stwórcy; drugi aspekt bycia to zdolność do otrzymywania form, która jest właściwa naturze materii i jednocześnie jest tym, co odróżnia ją od formy; wreszcie trzeci aspekt stanowi aktualne bycie, które nadaje materii jej doskonałość — w porządku natury ten aspekt *esse* materia otrzymuje od formy. Henryk z Gandawy zauważa jednak, że stwierdzenie, iż materia trzeci aspekt bycia uzyskuje od formy, doprowadziło filozofów do błędnego, bo zbyt daleko idącego wniosku, mianowicie, że materia może uzyskać aktualne bycie **jedynie** od formy. Błąd, zdaniem Henryka, polegał na tym, że filozofowie nie brali pod uwagę tego, że materia może uzyskać akt na drodze innej niż naturalna, tzn. dzięki bezpośredniej interwencji Boga[8].

Najbardziej interesujące w rozważaniach Henryka jest to, iż nie zatrzymuje się on na stwierdzeniu możliwości boskiej interwencji w naturalny bieg rzeczy, lecz stara się wyjaśnić, w jaki sposób materia może uzyskać aktualne bycie na drodze nadprzyrodzonej. Henryk jest świadomy, że przyznanie materii zbyt wielkiej niezależności od formy pociągnęłoby za sobą zniszczenie jedności bytu złożonego, który stałby się wówczas jedynie nagromadzeniem części niejednorodnych. Z tego też powodu podkreśla, że w bycie złożonym materia znajduje się w akcie jedynie dzięki formie. To jednak nie oznacza bynajmniej, że materia nie jest zdolna do

[7] Tamże, V, s. 67.
[8] Tamże, s. 68–69.

przyjmowania aktu bez pośrednictwa formy dzięki działaniu mocy boskiej. Zachowanie materii w akcie bez udziału formy nie jest czymś niemożliwym dla Boga, skoro nie jest dla Niego czymś niemożliwym utrzymywanie w akcie formy bez materii, ponieważ w każdym z tych przypadków 'bycie po prostu' jest rezultatem uczestniczenia w bycie boskim, które charakteryzuje każdy byt stworzony. Oczywiście, materia istniejąca bez formy byłaby bytem znacznie mniej doskonałym niż materia wchodząca w skład *compositum*, ponieważ jej właściwy akt wciąż znajdowałby się w możności do aktu dalszego, jakim jest akt formy kształtujący byt złożony, tym niemniej nie można powiedzieć, że taki mniej doskonały byt nie mógłby istnieć[9]. Henryk z Gandawy odpiera zarzut, że przyznanie, iż materia może posiadać akt istnienia niezależnie od jakiejkolwiek formy, niszczy jedność bytu złożonego, wyjaśniając, że jedność *compositum* uległaby unicestwieniu tylko wtedy, gdyby przyznać, że materia posiada taki akt ze swojej natury. Wówczas, istotnie, byt złożony byłby czymś jednym jedynie przypadłościowo, jak jakiś przedmiot wytworzony sztucznie, którego części mogą trwać niezależnie nawet po odłączeniu od siebie. Taka sytuacja nie ma jednak miejsca w przypadku materii, bowiem jedyną okolicznością, w której materia nie uzyskuje aktu istnienia od formy, jest bezpośrednia interwencja boska, która nie niszczy przecież naturalnego biegu rzeczy a jedynie zawiesza go w szczególnej, jednostkowej sytuacji, nazywanej z racji tego cudem. Henryk podkreśla, że tę samą zasadę, co w przypadku istniejącej niezależnie od formy materii, stosuje się w przytaczanym wyżej przypadku, gdy cechy przypadłościowe trwają w istnieniu, mimo iż nie posiadają podłoża (substratu)[10].

Co stanowiło jedynie marginesową uwagę w pierwszym kwodlibecie, staje się całą kwestią w kwodlibecie VII, gdzie Henryk z Gandawy przedstawia filozoficzną analizę problemu Eucharystii, ujmowanego przez niego jako zmiana substancjalna zachodząca bez podłoża w materii, a więc niezgodnie ze stanowiskiem arystotelesowskiej filozofii przyrody. Także w tym przypadku Henryk rozpoczyna analizę problemu od wyjaśnienia pojęć, wprowadzając rozróżnienia, które pomagają mu wykreślić swego rodzaju metafizyczne ramy, w obrębie których próbuje zmieścić wszystko, co możliwe, zarówno w granicach przyrody jak i poza nimi. Przede wszystkim, zauważa Henryk, także w porządku natury można zaobserwować pewnego rodzaju zmiany, które zachodzą, choć ich podłożem nie jest materia; chodzi mu mianowicie o ruch sfer niebieskich[11]. Jeśli zmiany tego rodzaju istnieją, to znaczy że są możliwe. Oczywiście, zmiana zachodząca przy przeistoczeniu to nie to samo co ruch sfer niebieskich, ale dla Henryka obydwie należą do tego samego typu zmiany. Henryk stara się następnie scharakteryzować właściwości owego typu zmiany zachodzącej bez podłoża w materii. Zmiana taka nie może być nazwana w pełni naturalną, skoro nie dokonuje się w materii, jednak może być nazwana naturalną o tyle, że następuje „ze względu na miejsce albo położenie". Można stąd wnioskować, że tym, co jest konieczne dla procesu takiej zmiany, jest nie tyle sama materia, ile coś, co może pełnić rolę podłoża (substratu) zmiany.

[9] Tamże, s. 70–72.
[10] Tamże, s. 72–73.
[11] Tamże, XI, s. 69.

Teraz pozostaje już tylko sprawdzić, czy możliwe jest by takim podłożem było cokolwiek oprócz materii[12]. Henryk z Gandawy poświęcił temu zagadnieniu osobną kwestię (*Quodlibet* IX, 5). Efektem tych rozważań było przekonanie, że rolę podłoża zmiany może pełnić rozciągłość, która może być oddzielona od materii dzięki mocy Boga[13]. Zmiana dokonująca się w rozciągłości może być, zdaniem Henryka, nazywana nadprzyrodzoną jedynie z uwagi na nieobecność materii, której oddzielenie wymaga bezpośredniej boskiej interwencji, ale nie z uwagi na rolę, jaką pełni rozciągłość, gdyż rozpatrywana jako nieokreślona jest ona naturalnym podłożem dla pewnych rodzajów zmian przypadłościowych. W przeciwieństwie do rozciągłości określonej bowiem, która nie może trwać przez cały proces zmiany, lecz występuje jako taka jedynie na jego początku bądź na końcu, rozciągłość nieokreślona trwa niezmiennie przez cały czas procesu, a zatem może służyć jako jego *substratum*[14]. Henryk wyprowadza stąd jednoznaczny wniosek: „W przemianie dotyczącej postaci występuje podłoże i zdolność do zmiany nawet jeśli nie występuje materia. A chociaż taka zmiana nie jest całkowicie naturalna, posiada jednak siłę działania równą materii i jako taka jest równie naturalna, jak gdyby zachodziła w materii"[15].

Widać stąd wyraźnie, że dla Henryka z Gandawy problem zmiany zachodzącej bez podłoża w materii był problemem w swej istocie filozoficznym, mimo iż odnosił się on zjawiska nadprzyrodzonego, zachodzącego w sakramentalnej przemianie, należącego przez to do dziedziny teologii. Argumentacja teologiczna czy odwołania do teologicznych argumentów nie pojawiają się w rozważaniach Henryka, wiara jest zaś wyrażona poprzez stwierdzenie religijnej prawdy potraktowanej jako fakt i dlatego nie podlegającej dyskusji. Jednocześnie Henryk podkreśla fizyczny aspekt problemu, co wyraża się także w doborze cytatów, pochodzących z *Fizyki* Arystotelesa oraz *De substantia orbis* Awerroesa. Jak się wydaje, zamierza w ten sposób pokazać, że rozwiązanie, za którym się opowiada, jest **możliwe** na gruncie (arystotelesowskiej) filozofii przyrody, nawet jeśli nie jest naturalne, tzn. nie należy do przyrodzonego porządku rzeczy. W ten sposób cud jawi się nie jako coś, co ten porządek kwestionuje i niszczy, ale jako **uzasadniony** wyjątek od reguł rządzących światem. Uzasadnienia tego dostarcza zarówno boska wszechmoc jak możliwość zaistnienia tego wyjątku tkwiąca w samej naturze.

To samo podejście do fenomenów ponadnaturalnych zauważyć można w kwestii dotyczącej możliwości zmartwychwstania ciał (*Quodlibet* VII, 16)[16]. Z pozoru stosunek Henryka do problemu wydaje się odmienny, bowiem rozważania dotyczące zagadnienia poprzedzone są szeregiem argumentów teologicznych, zaczerpniętych od św. Grzegorza, a pokazujących niepojmowalność zmartwychwstania. Argumenty te służą jednak Henrykowi jako *pendant* do własnej koncepcji cudu. Zgadza się z św. Grzegorzem, że umysł ludzki puszczony samopas nie jest w stanie pojąć takich tajemnic wiary jak zmartwychwstanie i w rezultacie popada w zwąt-

[12] Tamże, s. 69–70.

[13] Tamże, XIII (ed. R. Macken), Leuven 1993, s. 115–116.

[14] Tamże, XI, s. 70–71.

[15] Tamże, str. 71: „Dicendo quod hic in transmutatione circa species est subiectum et potentia transmutabile, quod, licet non sit materia, ut ideo non sit illa transmutatio penitus modo naturae, est tamen habens vim materiae, ut secundum hoc sit naturalis et modo materiae, ac si esset in materia".

[16] Tamże, s. 109–115: „Utrum possibilis sit resurrectio corporum humanorum".

pienie i poddaje się rozpaczy. Tym niemniej rozum może towarzyszyć wierze i w takiej roli potrafi ją nawet umocnić rozwiewając wątpliwości, które mogłyby wynikać z niewiedzy. Tak oto Henryk potwierdza swoje przekonanie, że rozum prowadzony przez wiarę jest skutecznym narzędziem poznania, mogącym znacznie lepiej penetrować świat inteligibilny, niż wtedy, gdy pozostawiony jest sam sobie[17].

Przedstawienie własnego stanowiska w kwestii zmartwychwstania ciał poprzedzone zostało charakterystycznym dla scholastycznej metody Henryka rozróżnieniem pojęć. Wyróżnia on w zjawisku zmartwychwstania kilka aspektów, każdy z nich poddając następnie szczegółowej analizie. Z punktu widzenia Boga, problem jest — jak mówi — prosty: *Bóg może uczynić wszystko, co tylko może powstać wśród stworzeń*[18]. Z punktu widzenia duszy, tzn. formy, nie widać także szczególnych trudności. Ponieważ dusza jest nieśmiertelna i jako taka zachowuje istnienie, jakie przysługuje jednostce ludzkiej (obejmujące także cielesność), nie jest niemożliwe aby tego istnienia udzieliła ponownie jakiemuś ciału[19]. Zarówno wszechmoc boska jak i nieśmiertelność duszy stanowią teologiczne pewniki, których Henryk nie zamierza podważać. Tym, co stanowi otwarte źródło trudności jest natomiast materia. Jeśli bowiem przyjąć, że po śmierci ciało ludzkie ulega całkowitemu rozkładowi a jego materia ulega rozproszeniu, nie można zaakceptować tezy, iż to, co zmartwychwstaje jest tym samym numerycznie ciałem.

Trudność tę Henryk z Gandawy stara się wyjaśnić na drodze filozoficznej przedstawiając dwie, niezależne hipotezy. Nie opowiadając się jednoznacznie za którąkolwiek z nich omawia zarówno wady jak i zalety koncepcji wielości i jedności form substancjalnych. Za koncepcją jedności formy substancjalnej przemawia prostota proponowanego przez nią rozwiązania. Jeśli dusza intelektualna jest jedyną formą substancjalną człowieka, musi zawierać w sobie wszystkie jego dyspozycje, tak duchowe jak cielesne. Konsekwentnie zmartwychwstałe ciało, tzn. materia kształtowana ponownie przez tę samą formę substancjalną, musi być tą samą substancją, nawet jeśli dyspozycje cielesne nie są numerycznie identyczne z dyspozycjami ciała, które uległo rozkładowi[20]. Mówiąc językiem współczesnym: zmartwychwstałe ciało jest doskonałą kopią, bowiem **cała** informacja go dotycząca zawarta jest w jednostkowej, nieśmiertelnej formie substancjalnej. Rozwiązanie oferowane przez koncepcję wielości form substancjalnych wymaga nieco bardziej skomplikowanych wyjaśnień, trzeba w nim bowiem wykazać, w jaki sposób forma cielesności, która ulega zniszczeniu wraz z ciałem, może być odtworzona jako tożsama z tą, która uległa zniszczeniu w chwili śmierci. Również w tym przypadku trudność, zdaniem Henryka z Gandawy, leży nie po stronie Boga czy natury; nie powoduje jej także ani ciało ani materia: głównym „winowajcą" wydaje się tu sama forma cielesności[21].

Trudność, jaką sprawia pojęcie formy cielesności, nie oznacza dla Henryka dyskwalifikacji koncepcji wielości form substancjalnych, zwłaszcza że jest to rozwiązanie pochodzące od św. Augustyna i dobrze ugruntowane w tradycji

[17] Tamże, s. 110–111.
[18] Tamże, s. 111: „Deo enim possibile est facere quidquid in creaturis possibile est fieri".
[19] Tamże, s. 111–112.
[20] Tamże, s. 112.
[21] Tamże, s. 112–113.

teologicznej. Przezwyciężenie problemu nie przychodzi jednak Henrykowi łatwo: ucieka się po pomoc do św. Grzegorza. Komentując fragment z jego homilii do *Księgi Ezechiela* stwierdza, że nawet po zniszczeniu ciała forma cielesności trwa nadal w możności zawartej w materii i może być ponownie wyprowadzona z tej możności, tzn. zaktualizowana, dzięki mocy boskiej[22]. W ten sposób augustyński problem zostaje rozwiązany na augustyńską modłę, tj. wykorzystując koncepcję racji zarodkowych (*rationes seminales*), *quasi*-form wprowadzonych przez Boga w materię przy stworzeniu świata, dzięki którym materia jest zdolna do przyjmowania form. Byłoby jednak błędem sądzić, że Henryk chce zamknąć dyskusję jedynie odwołaniem do autorytetu i rezygnuje z filozoficznego wyjaśnienia problemu. Stwierdziwszy, że problem sprowadza się do wyjaśnienia samego aktu zmartwychwstania, tzn. przejścia od możności zawartej w materii (racji zarodkowych) do ponownie aktualnie istniejącego ciała, stara się znaleźć podobne problemy w pismach filozofów, aby ich odpowiedzi mogły mu służyć pomocą. Znajduje je [...] u Arystotelesa i Awerroesa. Zdaniem Henryka zmartwychwstanie to proces podobny do wyzdrowienia, ponieważ także w przypadku wyzdrowienia mamy do czynienia z procesem, w którym ktoś, kto utracił pewną dyspozycję (tu: zdrowie), odzyskuje ją na powrót po jakimś czasie. Występuje tu jednak dość istotna różnica: odzyskane zdrowie nie jest tożsame z utraconym, ponieważ zmiana, w wyniku której zostało odzyskane jest inną zmianą od tej, dzięki której zostało nabyte[23].

Nie trzeba zgadywać jak Henryk z Gandawy zamierza pokonać tę ostatnią trudność. Korzysta on ze schematu postępowania, który poznaliśmy już dzięki analizie jego wcześniej omówionych kwestii. Henryk przyznaje, że Awerroes ma rację, gdy mówi, że powtórzenie numerycznie takiej samej zmiany jest czymś niemożliwym dla czynnika naturalnego, twierdzi jednak, że zgoda na tę tezę nie jest równoznaczna z przyznaniem, iż powtórzenie numerycznie takiej samej zmiany jest czymś bezwzględnie niemożliwym. Przeciwnie: jego zdaniem konkluzja Komentatora pokazuje wyraźnie, że zmiana taka jest możliwa przy założeniu, że powodujący ją czynnik jest nadnaturalny. Taki bowiem czynnik, tj. Bóg, działa wiecznie, tzn. poza czasem i naturalnymi przyczynami, i w związku z tym zmartwychwstanie ciała nie jest, ściśle rzecz biorąc, żadną **nową** zmianą, lecz jedynie dalszym ciągiem, kolejnym przejawem działania tej samej przyczyny, która powołała wcześniej jednostkę do istnienia aktualizując możność zawartą w materii[24].

Przedstawione wyżej omówienie kwestii kwodlibetalnych poświęconych nadprzyrodzonym zmianom w ciałach i materii pozwala wyprowadzić kilka wniosków dotyczących poglądów Henryka z Gandawy na wzajemne relacje wiary i rozumu, szczególnie zaś na rozgraniczenie ich domen. Po pierwsze, stanowisko Henryka wobec dyskutowanych zagadnień jest w pełni zgodne z duchem teologii św. Augustyna i jego średniowiecznych kontynuatorów, szczególnie zaś św. Anzelma z Canterbury, którego sformułowanie *fides quaerens intellectum* wydaje się szczególnie bliskie henrykowej wizji metody teologii. Przyjmowanie dogmatów

[22] Tamże, s. 113.
[23] Tamże, s. 113–114.
[24] Tamże, s. 114.

wiary jako niewątpliwych faktów (a nie tylko przesłanek w rozumowaniu) nie czyni Henryka głuchym na argumenty rozumu. Przeciwnie: dogmaty służą mu jako swego rodzaju drogowskazy, które pozwalają rozumowi wkroczyć w obszar zamknięty dla spekulacji naturalnej. Henryk zdecydowanie podkreśla, że bez pomocy wiary rozum musi zawieść, kiedy próbuje rozwiązywać problemy wychodzące poza porządek natury (nie wspomina tu o roli wiary w badaniach przyrodniczych), potrafi jednak wyraźnie rozgraniczyć między tym, co stanowi dogmat, i tym co należy do doktryny stworzonej na podstawie dogmatu. Także tutaj usłyszeć możemy echo augustyńskiego wezwania: „W tym, co konieczne — jedność; w tym, co wątpliwe — wolność".

Po drugie, realizacja wspomnianego postulatu prowadzi Henryka do swego rodzaju agnostycyzmu filozoficznego. Henryk, inaczej niż wielu współczesnych mu teologów, nie trwał uparcie przy tradycyjnych poglądach, kiedy widział, że nowe rozwiązania starych problemów wydają się równie dobre, albo nawet lepsze. Widać to wyraźnie, gdy podkreślał prostotę doktryny jednej formy substancjalnej i łatwość, z jaką wyjaśniała ona kwestię zmartwychwstania ciał. Z drugiej strony stanowisko Henryka nie jest ockhamowskim utylitaryzmem poznawczym, który w prostocie rozwiązania chce widzieć rację jego słuszności. Stąd też zapewne płynęła ostrożność Henryka w określaniu swoich filozoficznych preferencji. Wiedząc, że wiedza teologiczna (wyłączywszy zasady wiary) ma jedynie walor prawdopodobieństwa, Henryk wydaje się wystarczająco usatysfakcjonowany poszukiwaniem możliwych do przyjęcia rozwiązań, dających zadowalające odpowiedzi na stawiane pytania i pozostających w zgodzie ze sobą.

Podsumowując krótko omawiane tu zagadnienie stosunku wiary i rozumu u Henryka z Gandawy chciałbym zwrócić uwagę na trwałe wartości zaprezentowanej tu myśli. Tak jak Henryk z Gandawy przekonani dziś jesteśmy, że szacunek dla prawdy to szacunek dla faktów. Teorie natomiast, które fakty te starają się objaśnić, poddane są swego rodzaju wolnej konkurencji. Dobieramy je bądź to z uwagi na prostotę objaśnień, bądź z uwagi na zgodność z innymi teoriami. Wybór wszakże należy do nas.

FIDES ET RATIO. FAITH AND REASON IN HENRY OF GHENT'S *QUODLIBETS*

SUMMARY

Henry of Ghent, one of the most eminent Parisian thinkers of the last quarter of the 13th century, is noted for his talent to reconcile the new, Aristotelian trends in philosophy with the traditional Augustinian teaching of the Faculty of Theology. His arguments and views are best reflected in his numerous quodlibetal questions discussed dutifully for 15 years between 1276 and 1292. As a philosophising theologian, Henry was acutely aware of the sharp divide between the realm of nature and the supernatural. Still, in contrast to the opinions propagated at the Faculty of Arts, he was convinced that the two worlds are not totally separated and acknowledged both the possibility of divine intervention into the natural course of events and

our knowledge of the supernatural. He was able to show the usefulness and precision of scholastic arguments in theology on the one hand and to pinpoint the border line between the phenomena that can be seen in the natural light of reason and the ones which must be accepted by faith. His interest in mutual relations between the two orders resulted in an original doctrine of miracles, elements of which can be found in numerous *quaestiones*, contained both in his *Summa* and in the *Quodlibets*. In *Quodlibets*, Henry dissects the phenomenon of miracle into its natural and supernatural parts, attempting to establish the limit of what is possible (though not necessarily actually existing) within the realm of nature in order to achieve a better understanding of that which goes beyond it. An interesting specimen of this doctrine is provided by Henry's discussion of problems concerning supernatural changes in matter and bodies.

Henry does not question the authority of faith but goes on to see the consequences of religious assumptions and tries to modify his views in such a way that they are consistent with the assumptions. Reason is thus seen as an instrument of limited power (it cannot undermine the dogmas of faith), still as an instrument good enough to explore not only nature but also its transgressions. What he seems to be aiming at is showing that the solution he is arguing for is possible on the ground of natural philosophy, even though it is not natural. This way a miracle appears not as something which contradicts the natural order of things but as a legitimate exception to the general rule, the legitimacy of which is provided both by the power of God and the potentiality contained in nature.

The three quodlibetal questions concerning the problems of supernatural changes in matter and bodies are a good illustration of Henry's views on the delimitation between faith and reason. The analysis shows that Henry of Ghent is indeed an Augustinian theologian, yet by no means a dogmatic one. Accepting the dogmas of faith as indisputable does not make Henry deaf to the arguments of reason. Far from that: he treats them as guides, which allow reason to enter a region closed for natural speculation. He is adamant that without the help of faith reason is bound to fail when trying to solve problems which go beyond the limits of nature, but he is able to distinguish precisely between the dogmas and the doctrine and does not follow blindly the traditional solutions when he sees that a new one is just as good, or even better, in explaining theological problems. This can be manifestly seen in his stressing the simplicity (and thus superiority) of the doctrine of single substantial form in explaining the problem of resurrection of bodies. His cautiousness in expressing his own philosophical preferences here gives yet another insight into Henry's frame of mind — well aware that our theological knowledge apart from the principles of faith is only probable, he seems to be satisfied with looking for plausible solutions giving satisfactory answers to the problems and remaining in agreement with one another.