

Ks. JACEK KEMPA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

PYTANIE O IMPLIKOWANĄ HERMENEUTYKĘ TEOLOGICZNĄ ANZELMA Z CANTERBURY

Stawianie pytania o własną refleksję hermeneutyczną myśliciela z początków scholastyki wydaje się być od razu skazane na zarzut anachronizmu. Zarzut ten byłby uzasadniony jednak jedynie wówczas, jeśli by *oceniać* refleksję Anzelma z punktu widzenia współczesnej hermeneutyki w jej szeroko rozwiniętym i zarazem wyspecjalizowanym ujmowaniu problematyki oraz gdyby podstawą tej oceny było poszukiwanie wypowiedzi wprost odnoszących się do zagadnień podejmowanych dopiero dużo później. Natomiast uzasadnione jest pytanie o własne „rozumienie rozumienia” przez autora, który za dewizę swoich poszukiwań przyjął zasadę rozumienia wiary: *fides quaerens intellectum*. W odkrywaniu tez dotyczących tego zagadnienia, a obecnych w jego refleksji być może jedynie *implicite*, instrumentarium współczesnej hermeneutyki filozoficznej może pomóc – w ten sposób, że pozwala dostrzec obszary problemowe, w których Anzelm się faktycznie porusza, zajmuje *de facto* stanowisko, choć być może pozostaje ono niewyartykułowane. Powtórzmy jeszcze raz: takie podejście do dzieła Anzelma nie chce i nie powinno być anachronizującym zestawieniem myśli z dwóch różnych epok, ale ma pomóc w odkryciu pewnego aspektu struktury myślowej Anzelma.

Stawiamy zatem pytanie: jak Anzelm rozumie rozumienie wiary, do którego zmierza – i jak uzasadnia drogę do jego osiągnięcia?

Na początek trzeba zauważyć, że Anzelm programowo odsuwa na bok egzegezę i hermeneutykę biblijną, to znaczy nie zajmuje się wyjaśnianiem tekstu biblijnego ani kryteriami jego wyjaśniania. Swoją refleksję z zasady (nawet jeśli często niezupełnie konsekwentnie) prowadzi *sola ratione*, co uzupełnia negatywnymi obostrzeniami: *auctoritate scripturae penitus nihil*¹ bądź też *remoto Christo*².

¹ *Monologion* [dalej: M] Prologus [I 7,5-11]: *Cuius scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet.*

² Por. *Cur Deus homo* [dalej: CDH] Praefatio [II 42,12]. W tym przypadku słusznie trzeba zauważyć, chodzi o włożenie w nawias jedynie wiedzy o Chrystusie czy szerzej: objawienia NT, natomiast nie wyklucza to wzięcia pod uwagę prawd wiary uznawanych na poziomie ST – a więc w dużej mierze wspólnych dla żydów i muzułmanów. Taki jest w końcu cel CDH, by podjąć

Jego cel jest więc inny; chce intelektem uchwycić treści wiary, nie pytając dogłębnie o ich źródło, a opierając się jedynie na „gotowym wykładzie” *auctoritas*, którą tworzą Pismo Święte i jego wykładnia podana w wierze Kościoła i wykładzie uznanych autorów, zwłaszcza św. Augustyna. W ten sposób Anzelm wytycza drogę myślenia teologicznego, która nie stawia sobie za cel wyjaśnienia tekstu biblijnego (czy szerzej: tekstu Objawienia interpretowanego w Kościele), ale stara się dążyć w poszukiwaniu najgłębszych („pierwszych”) uzasadnień racjonalnych dla treści wiary. W tym sensie, wobec formułowanego współcześnie dylematu, czy teologia jest hermeneutyką (biblijną), czy raczej jej zadaniem jest poszukiwanie racjonalnych uzasadnień dla treści wiary, jawi się on jako jeden z prekursorów i zdecydowany reprezentant tego drugiego stanowiska³.

Wobec takiego programu zgłaszano wielokrotnie zarzut racjonalistycznego zawężenia myślenia teologicznego. Trzeba nań tak odpowiedzieć, że Anzelm szukający ostatecznych uzasadnień, nie próbuje sprowadzać i redukować misterium wiary do tego, co racjonalnie przyjmowalne. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że nasz myśliciel wciąż deklaruje swoje posłuszeństwo wobec *auctoritas* i gotowość do sprawdzania analiz racjonalnych na wzorcu nauki wiary. W ten sposób okazuje się, że nie ma tu mowy o autonomicznym dedukowaniu prawd wiary z pewnego racjonalnego systemu, ale celem poszukiwań jest badanie racjonalnych warunków możliwości zaistnienia tychże prawd czy faktów, znanych z historii zbawienia – albo inaczej: zbadanie ich racjonalnej spójności. Jeśli więc Anzelm w swoich rozważaniach mówi o konieczności: istnienia Boga, Wcielenia, odkupienia przez Krzyż (śmierć Boga-człowieka) itd., to zmierza tym samym jedynie do odkrycia i wykazania racjonalnej struktury rzeczywistości i Bożego działania w niej. W takim procesie dedukcyjnym kieruje się on dwoma naczelnymi założeniami: (1) Bóg nie postępuje nieracjonalnie i (2) Bóg wybiera najlepsze rozwiązanie z możliwych. Stąd również Anzelm zmierza do „wejścia na ślady” tejsze Bożej racjonalności, otwartej także dla ludzkiego rozumu i wskazania na rozwiązania najlepsze – najbardziej stosowne – które zgodnie z powyższą logiką *de facto* okazują się jako rozwiązania konieczne⁴.

Możemy wyciągnąć tu zatem pierwszy wniosek: Anzelm nie interesuje się hermeneutyką biblijną. Z drugiej strony nie prowadzi refleksji niezależnej od treści wiary. Jego myślenie znajduje się wciąż na usługach wiary. W efekcie pojawia się wielokrotnie już diskutowany problem, na czym polega filozofowanie Anzelm, skoro znajduje się ono wciąż w obrębie uprzednio przyjętej i zawsze dochowywanej wiary. Jego dewizą pozostanie następująca deklaracja: „Oczywiście, żaden

racjonalne uzasadnienie wiary we Wcielenie Boga, które odpowie także na zarzuty *infideles*, czyli żydów i muzułmanów.

³ Por. K. Müller, *Der Streit um Begründungsfiguren*, w: *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentalthologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, red. J. Valentin, S. Wendel, Regensburg 2001, s. 9. Zob. też J. Kempa, *Anzelmowa koncepcja teologii. Pytanie o współczesne zastosowanie jego metody racjonalnej w teologii*, w: *Fides et ratio. Dziewięćset lat po śmierci św. Anzelm z Canterbury*, red. S. Bafia, M. Urban, Kraków 2010, s. 327-341.

⁴ Por. CDH I 10 [II 67, 1-7].

chrześcijanin nie powinien dyskutować, jak mogłoby nie istnieć to, co Kościół katolicki sercem wierzy i ustami wyznaje, lecz zawsze trzymając się bez wątpliwości tejże wiary, miłując ją i żyjąc zgodnie z nią pokornie poszukiwać, na ile potrafi, zasady (*rationem*), w jaki sposób może to istnieć”⁵. Nas jednak interesuje pytanie, które nie może się ukryć także w obrębie tego postulatu, a mianowicie jak pojmuje on rozumienie wiary, do którego dąży.

Patrząc z określonego punktu, interesującego dla współczesnego hermeneuty, pytanie to można nieco ściślej przedstawić jako zagadnienie koła hermeneutycznego. Anzelm stara się wskazać na pewien uniwersalny kształt rzeczywistości, w obrębie którego poszczególne jej części podlegają spójnemu wyjaśnieniu. Teza o racjonalności całej rzeczywistości, zakotwiczonej w Bogu, a dostępnej ludzkiemu poznaniu, stanowi własną odpowiedź naszego autora na pytanie o całość, w którą wpisane są spójnie części. W związku z tym pojawiają się zasadnicze pytania, ściśle ze sobą związane. Jak Anzelm bliżej pojmuje tę całość? I jak do niej dociera? Czy jest jakoś świadomy samozapętającego się procesu rozumienia, zamykającego koło hermeneutyczne: całość nie może być rozumiana bez wszystkich jej części, części nie mogą być rozumiane poza ogarniającą je całością?

Jest niewzruszonym przekonaniem Anzelma, że cała rzeczywistość ma charakter racjonalny. Nigdzie nie pojawia się wprost definicja wciąż omawianej racjonalności, jednak jej rozumienie jest wystarczająco jasno przedstawione. Jest to racjonalność pojmowana całkowicie „odgórnie”. Bóg zawsze się nią kieruje⁶. Zatem najpierw stwarzając świat, „konstruuje” go zgodnie z regułami racjonalności, a potem sam działa w tymże świecie w zgodzie z tymi regułami. Racjonalność nie może być czymś uprzednim wobec Boga, ale też nie jest przypadkową cechą stworzonej rzeczywistości (która mogłaby zatem podlegać zmianom). Stworzony świat odsłania, że jest ona w Bogu. Sam Bóg także nie zmienia dla siebie i swojego działania w świecie reguł racjonalności. Jest więc dla Anzelma pewnikiem, że racjonalność jest pierwotną i uniwersalną „daną podstawową” rzeczywistości, dzięki której rzeczywistość ma spójny charakter i jako spójna całość może być poznawana. W jej obrębie znajduje się cały świat wraz z poznającym podmiotem – w niej także daje się rozpoznać Bóg. Chociaż On jako *quiddam maius quam cogitari possit* nie pozwala się ująć w zupełności przez stworzony umysł, to jednak w obrębie tej racjonalnej całości można poznać go prawdziwie i w istotnych Jego przymiotach.

Czym jest ta racjonalność? Użycie w języku polskim terminu, nawiązujące do łacińskiego *ratio* wskazuje na to, że chodzi w niej o *cechę rzeczywistości, otwierającą się przed poznającym rozumem*; o inteligibilność. Nie miałoby sensu twierdzenie o „ukrytej” racjonalności rzeczy, do której w żaden sposób nie ma

⁵ Tł. własne. Por. *Epistula de incarnatione verbi* [dalej: EDIV] I [II 6,10-7,3]: *Nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter quantum potest quaerere rationem quomodo sit.*

⁶ CDH I 8 [II 59,11]: *Voluntas namque dei numquam est irrationabilis.*

dostępu poznający intelekt ludzki. Nowożytny umysł pokantowski jest skłonny widzieć racjonalność świata jako odbicie aktywności poznawczej rozumnego podmiotu. U Anzelmia rzecz ta przedstawia się odwrotnie. Racjonalność świata istnieje niezależnie od stworzonego podmiotu poznającego, tak jak niezależnie od niego istnieje sam świat. Ten obiektywny charakter racjonalności zostaje utwierdzony przez odpowiednie pojmowanie terminu *ratio* przez Anzelmia. Zwykle bywa on tłumaczony jako „rozum” – zwykle dzieje się tak w miejscach, gdzie występuje zestawienie *fides–ratio* jako dwóch stojących naprzeciwko siebie elementów. Ale Anzelm pozwala tłumaczyć *ratio* nie tyle jako „rozum”, ale jako „racje rozumowe”. To drugie określenie ma odsłaniać nie tyle autonomiczną aktywność ludzkiego rozumu, *konstruującego* „adekwatne” do rzeczywistości uzasadnienia, ale ma wskazywać na to, że racje te (albo: uzasadnienia) istnieją w rzeczywistości samej, natomiast człowiek (szerzej: istota rozumna) posiada narzędzie, przy pomocy którego potrafi uzyskać w nie wgląd. Tym narzędziem jest rozum, który Anzelm określa niekiedy słowem *ratio*⁷, ale nierzadko też *intellectus*⁸. W stosowaniu tych terminów Anzelm nie jest konsekwentny. *Ratio* tymczasem najczęściej należy rozumieć jako obiektywną podstawę rzeczywistości, którą intelekt potrafi odkrywać⁹. Podobnie rzecz ma się z *ratio fidei*. Objawione prawdy wiary odsłaniają co prawda rzeczywistość w dużej mierze niedostępną naturalnemu ludzkiemu poznaniu przedmiotowemu, ale równocześnie ta rzeczywistość podlega tej samej *ratio*. Korzystając z takiego przekonania oraz z kolejnego założenia, że rozum jest najlepszym narzędziem odkrywającym obiektywną *ratio*, jest możliwe intelektualne przenikanie prawd wiary – wskazywanie na tkwiącą u ich podstaw uniwersalną *ratio*.

Ratio istnieje zatem najpierw w porządku bytowym. Jego specyficznym wyrazem jest uporządkowanie (*ordo*) świata, sięgające aż do utożsamienia z chwałą Boga (*honor Dei*). Ten uniwersalny porządek świata wynika z tego, że wszystko co jest, istnieje dla określonego celu i to swoje teleologiczne określenie realizuje. W przeciwnym razie byt traci swoją tożsamość, a świat – swoją równowagę.

Dopiero wtórnie *ratio* objawia swój epistemiczny wymiar. Zgodnie z neoplatońsko-augustyńską tradycją Anzelm jest przekonany, że rozum – *intellectus* – jest najważniejszym narzędziem w świecie stworzonym, zdolnym do poznawania zarówno świata jak i Boga. Rozum potrafi objąć aktem poznania świat i Boga właśnie dzięki umiejętności wglądu w obiektywną racjonalność, która charakteryzuje

⁷ Tak np. w zdaniu: *Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur, et ut sint, quantum possunt, „parati semper ad satisfactionem omni poscenti” se „rationem de ea quae in” nobis „est spe”* – CDH I 1 [II 47,8].

⁸ Najbardziej znane miejsce to często cytowane określenie, które miało być tytułem *Proslogionu* [dalej: P] *Fides quaerens intellectum* (P Prooemium)

⁹ Por. na ten temat szerzej: F.S. Schmitt, *Die wissenschaftliche Methode in Anselms „Cur deus homo”*, w: *Spicilegium Beccense. I Congres International du IX^e Centenaire de l'Arrivee d'Anselme au Bec*, Bec-Paris 1959, s. 358n. Omówienie tego zagadnienia znajduje się w mojej pracy *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelmia z Canterbury*, Katowice 2009, s. 88n.

i Boga, i świat. Źródłem pierwotnego poznania tej racjonalności będzie jednak kontemplacja Boga, a nie świata w jego szczegółach. Ta jest możliwa, gdyż rozum jest ze wszystkich stworzeń najbardziej podobny do Boga, a to podobieństwo gwarantuje możliwość najlepszego poznania – przez poznanie siebie rozum dochodzi do poznania Boga¹⁰. Ten wgląd ma jednak swoje ograniczenia. W *Proslogionie* Anzelm w dojmujący sposób wyznaje, że grzeszność istoty obdarzonej rozumem stanowi barierę w jednoznacznym rozpoznaniu Boga. Pośrednio uznaje też, że sam fakt stworzoności przynosi zagrożenia we właściwym poznaniu¹¹.

Te tezy dotyczące możliwości poznania Boga i równocześnie typowych ograniczeń tego procesu przekładają się zupełnie na problem poznania racjonalności rzeczywistości. Dzięki tym zastrzeżeniom Anzelm może uzasadniać błędy w poznaniu, niezgodności między treściami wiary a niektórymi poglądami wyprowadzonymi z logicznie uporządkowanych rozumowań, ale też postulować rozwój refleksji i potrzebę podejmowania na nowo i głębiej tych samych zagadnień. Założenie o ułomności stworzonego intelektu pozwala mu tym samym podtrzymywać zasadniczą tezę o niezmiennej, obiektywnej racjonalności Boga i świata. Jeśli intelekt nie odkrywa tej racjonalności w pełni, to znaczy, że błędzi – nie zaś, że jej nie ma bądź też, że jest niepoznawalna. W ten sposób Anzelm może też wyjaśnić, że zastosowanie zasad dialektyki w analizie racjonalności prawd wiary musi być poddane kontroli przez te właśnie prawdy. To znaczy, że o ile rezultaty pracy dialektyka odchodzą od wiary Kościoła, to należy uznać, że zastosowane rozumowanie było błędne, nie zaś, że błędne są prawdy wiary¹².

Tak dochodzimy do spostrzeżenia, że Anzelm nie odkrywa jeszcze wprost problemu koła hermeneutycznego, co z punktu widzenia historycznego rozwoju nie jest oczywiście odkrywczą myślą. Pouczające jest natomiast uzasadnienie tego punktu widzenia. Poznanie w cyklu „całość–części” nie jest według niego procesem otwartym. Dostęp do „całości” jest dany bowiem uprzednio (wobec analizy racjonalnej) na dwóch drogach. Dana jest uprzednio rzeczywistość wiary, rozpoznana na drodze przyjęcia w posłuszeństwie wiary, zatem przyjęta *poza* dyskusją angażującą intelekt. Ona przynosi wystarczające poznanie faktów teologicznych (odnoszących się do Boga i do Jego relacji do świata). Problem właściwego pojmowania tekstu Objawienia nie jest przez Anzelma rozważany. Ponadto założona i przyjęta jest także teza o obiektywnej racjonalności całej rzeczywistości. Intelekt

¹⁰ Por. M 66.

¹¹ Por. P 14. Zwłaszcza: Dusza „[u]siłuje widzieć więcej, a nie widzi nic więcej poza tym, co widziała – nic tylko ciemność; a nawet nie widzi ciemności, ponieważ w Tobie ich nie ma, ale zdaje sobie sprawę, że nie może ujrzeć więcej z powodu własnych ciemności. Dlaczego, Panie, dlaczego? Czy jej oko zaćmiła jej słabość albo oślepił Twój blask? Na pewno jest zarazem zaciemnione z siebie i oślepienie przez Ciebie. Zaciemnione jest ograniczonością swego widzenia i przytłoczone Twoim ogromem. Ograniczane jest własną ciasnotą i porażone Twoją wielkością” (tł. L. Kuczyński, Kęty 2007).

¹² Najbardziej spektakularna pod tym względem jest dyskusja z Roscelinem, zawarta w *Epistula de incarnatione verbi*. Anzelm, zgodnie z omawianym tu programem, ceni metodę dialektyczną w refleksji nad prawdami wiary i przestrzega przed takim jej stosowaniem, które będzie przeczyć wiedzy o rzeczywistości objawionej.

ma ją dopiero odkrywać i dokładniej poznawać, *niewzruszenie wiedząc* zarazem *a priori*, że ta spójna racjonalność istnieje. W efekcie rozumowanie prowadzone *sola ratione* może wychodzić od dowolnych szczegółowych danych wyjściowych, ale jego efekty uzależnione są od perspektywy celu, do którego rozumowanie to zmierza, a nawet więcej: przez tę perspektywę są zdeterminowane.

Czytelny przykład zastosowania tej metody stanowi dzieło *De veritate*. W nim Anzelm poszukuje definicji prawdy, która będzie uniwersalna, a więc ujmie wszystko, także rzeczywistość Boga, który – według Objawienia – jest Prawdą. Anzelm szuka tego uniwersalnego pojęcia prawdy, badając wszystkie, jak mniema, jej „siedliska”¹³. Podąża zatem z pozoru drogą analityczną: od szczegółu do ogółu. W istocie to rozumowanie, dążące do uogólnienia, oparte jest jednak na posiadanej już *a priori* wiedzy o rzeczywistości. Jest nią metafizyczna teza o ścisłym nakierowaniu bytu na cel jemu samemu właściwy – tak ścisłym, że determinującym zupełnie jego tożsamość. Temu obiektywnemu stanowi rzeczywistości odpowiada *rectitudo* – praw(idłowo)ść – fundamentalna właściwość bytu, która opisuje celowość, a tym samym tożsamość bytu. W konstrukcji definicji prawdy Anzelm zupełnie opiera się na tej właściwości, która już wcześniej bezdyskusyjnie została odnaleziona w bycie – na mocy tezy o stworzeniu świata przez jedynego Boga i nadania tym samym (w akcie stworzenia) wszystkim rzeczom właściwego im celu. Oto przykłady: wypowiedź, która wyraża to, co powinna, jest zgodna z własną *rectitudo*, a więc jest prawdziwa; zmysły, gdy donoszą o tym, co postrzegają, są zgodne z własną *rectitudo*, a więc są prawdziwe; rzecz, gdy jest tym, czym być powinna, jest zgodna z własną *rectitudo*, a więc jest prawdziwa; wola, gdy czyni to, co powinna, jest zgodna z własną *rectitudo*, a więc jest prawdziwa¹⁴. Okazuje się, że definicja prawdy, wyprowadzana w cierplivej analizie poszczególnych elementów rzeczywistości, opiera się w istocie rzeczy na wierze w stworzenie, poddanej metafizycznej interpretacji. Prawda wiary mówi, że wszystko, co istnieje poza Bogiem, jest przez Niego stworzone i w związku z tym od Niego otrzymało też własną tożsamość. Metafizyczna interpretacja podana przez Anzelm, a traktowana jako pewnik, brzmi: tożsamość bytu jest zgodnością z jego celowością (powinnością), którą Bóg mu nadał.

Ten sposób docierania do rozumienia rzeczywistości, który z pozoru biegnie od szczegółu do ogółu, a faktycznie wychodzi od przyjętej *a priori* wiedzy o całości, widoczny jest także wyraźnie w pierwszym argumencie za istnieniem Boga, jaki znajduje się w *Monologionie* 1. Anzelm rozpoczyna go od spostrzeżenia z pozoru wręcz empirycznego: „wszyscy pragną cieszyć się tylko tymi rzeczami, które uważają za dobre”¹⁵, by dojść do tezy o istnieniu jedynego dobra najwyższego. Kurt Flasch zauważa¹⁶, że Anzelm, wypowiadając taką opinię, nie wyprowadza jej

¹³ Por. *De veritate*, rozdziały 2-9.

¹⁴ Por. tamże. W ten sposób Anzelm potrafi zebrać w jednym ujęciu różne płaszczyzny ujmowania prawdy: bytu, poznania, a nawet etyczną.

¹⁵ M 1 [I 13,12].

¹⁶ Por. K. Flasch, *Der philosophische Ansatz des Anselm von Canterbury im Monologion und sein Verhältnis zum augustinischem Neuplatonismus*, *Analecta Anselmiana* 2 (1970), s. 27n.

z empirycznych badań – ale nie ma też takiego zamiaru. Jeśli ta opinia znajduje się u początku całego dowodzenia, to musi być bezwzględnie pewna. A tymczasem nawet gdyby udało się zbadać, że wszyscy „pragną tego, co uważają za dobre”, to nie byłoby pewności, czy nie pojawi się w przyszłości człowiek, który będzie wprost pragnął tego, co uważa za złe. Flasch wskazuje, że Anzelmowi idzie o coś odwrotnego: jeśli zdarzy się ktoś, kto nie podpada pod niniejszy opis, to nie jest on człowiekiem. Innymi słowy, Anzelm wychodzi już od uprzednio przyjętego rozumienia człowieka i według miary tego *rozumienia* jest gotów oceniać każdy pojedynczy przypadek. Flasch proponuje tu następujące określenie: jest to „refleksja z zachowaniem aksjologicznego a priori, którą prowadzimy przy okazji doświadczeń zmysłowych”¹⁷. Podobnie rzecz się przedstawia w drugim kroku argumentacji, gdzie Anzelm przyjmuje jako „zupełnie pewne” (*certissimum*) twierdzenie, że wszystkie rzeczy, które są poddawane wzajemnym porównaniom, mają jakąś realną podstawę, tkwiącą w nich samych, która jest zawsze ta sama, choć występuje w nich w różnym stopniu¹⁸. W dalszym ciągu odnosi to twierdzenie do dobra, by wyprowadzić w ten sposób argument za istnieniem najwyższego dobra – podstawy wszystkich dóbr – którym jest Bóg. Także tutaj mamy do czynienia z apriorycznym sądem. Trzeba powtórzyć za Flaschem: Anzelm wierzy w możliwość językowego uogólnienia, gdyż uznaje, że to, co może być w wielości rzeczy nazwane jako wspólne, ma swój korelat w rzeczywistości „zewewnętrznej”. Dlatego w istocie rzeczy nie dokonuje badawczego uogólnienia, by dojść do opisu tego, co wspólne, ale zakłada, więcej nawet: wie (*certissimum*), że w wielości istnieje to Jedno¹⁹. Nie poprzestaje też na formalnym stwierdzeniu realnego istnienia Jednego w wielości (drugi argument) czy „prawdziwej natury rzeczy” niezależnie od możliwych odmiennych pojedynczych przykładów (pierwszy argument). Na podstawie rozumowania, które opiera na zasadach logiki (dialektyki), wnioskuje o treści tych prawd ogólnych. Skąd jednak bierze konieczne do tego rozumowania treściowe przesłanki i skąd czerpie przekonanie co do ich prawdziwości?

W obliczu podanej wyżej przykładowej argumentacji z *Monologionu* łatwiej jest odpowiedzieć, skąd Anzelm czerpie tę uprzednią wiedzę, zarówno formalną jak i materialną – czy też: na czym opiera swoje przekonanie o słuszności przyjętych apriorycznych sądów. U jego podstaw leżą tezy neoplatońskie, przyjęte za pośrednictwem pism Augustyna z Hippony²⁰. Anzelm idzie za Augustynem nie

¹⁷ Tamże, s. 28.

¹⁸ Por. M 1 [I 9-15].

¹⁹ Por. K. Flasch, *Der philosophische Ansatz des Anselm von Canterbury...*

²⁰ Oczywiście, wskazane jest dostrzeżenie różnic między Augustynem a Anzelmem; Anzelm, będąc uważnym czytelnikiem pism Augustyna, jest samodzielnym myślicielem. W tym sensie nie kopiuje też neoplatońskiego charakteru myśli Augustyna, choć pozostaje pod wpływem neoplatońskich założeń. F.S. Schmitt starał się wykazać oryginalność jego myśli zawartej w *Monologionie* wobec augustyńskiego neoplatonizmu. Na tle tych usiłowań widać jednak, że rację trzeba przyznać raczej Kurtowi Flaschowi i wielu innym komentatorom, gdy – nie przecząc oryginalności myśli Anzelmia – podkreślają wieloraką jej zależność od Augustyna, *Monologionu* od *De Trinitate*, a ostatecznie zależność epistemologicznych założeń od augustyńskiego neoplatonizmu. Zob. na ten temat J. Kempa, *Konieczność zbawienia...*, s. 238, przypis 12.

tylko ze względu na charakterystyczny dla jego czasu praktyczny aksjomat szacunku dla *auctoritas*. Dzięki swojemu wnikliwemu studium pism tego ojca Kościoła sam wpisuje swoje własne myślenie w strukturę myśli swojego mistrza. Jednym z podstawowych elementów tego przyswojenia jest specyficzne pojęcie sposobu poznawania rzeczywistości i jej rozumienia. Jest to zaś myślenie hołdujące platońskiemu i neoplatońskiemu *a priori*, które szczegół, pojedynczy przypadek: rzecz, wydarzenie, relację, ogląda z perspektywy ogółu. Inspiracja ideą iluminacji, przekazaną przez Augustyna, która sytuuje podmiot poznający od razu przy prawdach wiecznych, nie prowadzi Anzelma w żadnym wypadku do ontologizmu. Ale założenie metafizyczne o (uprzednim w stosunku do poznania) istnieniu realnych (bytowych) odpowiedników pojęć ogólnych, uzyskiwanych w procesie poznania rzeczywistości sprawia, że przechodzenie w tym procesie od szczegółu do ogółu oznacza jedynie dopasowanie elementów do całości, założonej jako już uprzednio istniejącej.

W takiej mierze, ulegając inspiracjom teorii iluminacji, Anzelm nie tyle rozwiązuje, co jeszcze zakrywa problem, znany dziś pod nazwą „koła hermeneutycznego”.

Oczywiście, z punktu widzenia współczesnego należy wskazać, że także refleksja Anzelma podlega zamknięciu w obejmującym wszelkie poznanie kole hermeneutycznym. On sam, jak i myśliciele jemu współcześni w zasadzie nie mogli dostrzec problemu samo-zapełniania się procesu poznawczego. Bazujący na augustyńsko-neoplatońskich założeniach, własny Anzelmowy koncept uniwersalnej *ratio* odkrywanej przez intelekt, wsparty średniowiecznym zaufaniem w bezwzględnie obowiązującą moc *auctoritas* Pisma Świętego, wiary Kościoła i pisarzy kościelnych stanowi znakomity tego przykład. Anzelm nie jest świadomy przygodności przyjętych założeń i aksjomatów. Potrafi, co prawda, odwołać swoje poglądy, jeśli „wyższa racja” wskaże coś innego. Ale wówczas uzna, że to błąd w jego rozumowaniu, a nie zrezygnuje ze swoich fundamentalnych założeń, począwszy od uznania (specyficznie pojmowanej) racjonalności świata, dostępnej stworzonemu intelektowi, i zasad dialektyki, pozwalających rozpoznać tę racjonalność.

Kto nie jest świadomy przygodności własnych założeń, pozostaje ich niewolnikiem. Absolutyzuje je, nie poddając ich krytycznej ocenie czy – o ile możliwe – weryfikacji. Jest zrozumiałe, że w refleksji Anzelma taka weryfikacja nie ma miejsca. Założenia te bowiem już wyrastają z przyjętego kształtu całości, na którą poszczególne części – części rzeczywistości, kolejno omawiane w Anzelmowej refleksji – harmonijnie wskazują. Inaczej być nie może: owo harmonijne współistnienie elementów w całości jest umożliwione przez uprzednie przyjęcie swojego paradygmatu całości. W kolejnych dziełach odsłania się równolegle: stałość założeń i bogactwo naświetleń założonej całości. W kolejnych pismach widać, jak z przyjętego początkowo „że” (sam fakt istnienia całości) wyłania się „jak” – coraz dokładniej opisywany jej kształt. Tylko pozornie mamy tu do czynienia z odwróceniem przedstawianego procesu poznawczego: tym razem przebiegającego

od szczegółu do ogółu. Zasada bowiem nie ulega odwróceniu. Wszędzie pozostają te same aksjomaty u początku rozumowania – w tej mierze suponowana jest już przynajmniej zaczątkowo znajomość całości. W świetle przekonania, że kolejne elementy rzeczywistości harmonijnie budują tę całość, Anzelm może spokojnie prowadzić swoją myśl. Nawet tam, gdzie zdaje się być dostrzegalna cierpliwa droga abstrakcji, wychodzenia od szczegółu, faktycznie znany jest cel – w tej mierze, w jakiej tworzą go założenia racjonalnego gmachu Anzelma.

Dzięki przedstawieniu Anzelmowego modelu dochodzenia do *ratio* rzeczywistości zbliżamy się do odpowiedzi na postawione na początku pytanie, co ma na myśli ten autor, gdy stawia sobie zadanie *rozumienia wiary*. Objawione przez Boga treści, które są przedmiotem wiary chrześcijańskiej, są racjonalne. To niepodważalne zdanie Anzelma. Ważne jest przypomnieć tutaj raz jeszcze, że Anzelm nie rozważa drogi właściwego odkrywania tychże prawd. One są po prostu dane Kościołowi. Jako że są one racjonalne, to są też możliwe do ogarnięcia przez intelekt. Co to znaczy? Można je badać przy pomocy ludzkiego umysłu – a to dla Anzelma oznacza od razu: narzędziami dialektyki. Muszą one jawić się jako niesprzeczne z zasadami dialektyki. W razie konfliktu ustąpić musi nie tyle sama dialektyka, co jej sposób zastosowania. Kiedy okaże się, że prawdy wiary dają się niesprzecznie wyłożyć przy pomocy tego narzędzia, ujawnia się ich głębszy poziom – ich *ratio*. Powtórzmy: nie jest to *ratio* „skonstruowana” w ludzkim rozumie, ale obiektywna podstawa rzeczywistości. Anzelm jest pewien, „wie” *a priori*, że ta spajająca wszystko *ratio* istnieje. Dlatego może powiedzieć, że racjonalna analiza pozwala mu odkryć *konieczność* tychże prawd. Dotarł bowiem do *ratio* ich istnienia i w ten sposób ujawnił ich spójność, związek z całością, z ostateczną podstawą wszystkiego. W ten też sposób zrealizował swoje zadanie zrozumienia wiary. *Intellectus* okazuje się w końcu sprawnym narzędziem odkrycia logicznej jedności świata – także świata wiary. Rozumienie wiary to dla Anzelma uchwycenie jej jedności na podstawie logicznego wpisania jej w wszystko obejmującą *ratio*.

W ten sposób ujawnia się szerszy i praktyczny sens racjonalnej analizy prowadzonej przez Anzelma. Prawdy wiary w ich racjonalności jawią się jako spójne z całym postrzeganym w naturalny sposób światem. Racjonalna „jedność wszystkiego” pozwala wytrzymać różne napięcia w postrzeganiu rzeczywistości i szukać ich rozwiązania. W *Cur Deus homo* pokazuje się być może najpełniej owoc tego przekonania Anzelma. Odkrycie *ratio* Wcielenia jest – jego zdaniem – odpowiedzią, która zadowoli dwie zupełnie różne grupy czytelników, które uznaje za adresatów swojego pisma. Wskazanie na *ratio* Wcielenia pozwoli na owocną dyskusję z niechrześcijanami nad niesprzecznością prawd wiary chrześcijańskiej, zaś dla współbraci mnichów będzie pomocą do większego rozkoszowania się prawdą Bożą²¹. Anzelm wierzy w to, że uniwersalność myśli zrodzonej z poszukiwań obiektywnej *ratio* rzeczywistości pozwoli także na przekonujące przedstawienie prawd wiary ludziom niewierzącym. Tym samym uznaje, że zgoda na jedną *ratio*

²¹ Por. CDH I 1.

rzeczywistości – i na jej materialnie określony kształt – gwarantuje możliwość uniwersalnej przemowy chrześcijaństwa.

ON IMPLICATED THEOLOGICAL HERMENEUTICS OF ANSELM OF CANTERBURY

S u m m a r y

The subject of analysis is the problem of faith understanding presented by Anselm. The analysis refers to contemporary presentation of understanding as a set in motion process shut in a “parts - integrity” circle. The analysis allows to grasp the character of his reasoning without imposing that type of mental structure on Anselm: it allows to recognize the priority of the integrity in it. In this context, understanding of faith appears as capturing its integrity by logical inscribing of it (faith) in universal “ratio” – the basic of reality.

Słowa kluczowe: Anselm z Canterbury, ratio fidei, rozum a wiara, hermeneutyka
Keywords: Anselm of Canterbury, ratio fidei, reason and faith, hermeneutics