

DAMIAN KOKOĆ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Awerroistyczna doktryna podwójnej prawdy. Próba rozdzielania sfer *sacrum* i *profanum* na gruncie filozofii przyrody

Uwagi wstępne

W okresie średniowiecza filozofia bardzo często postrzegana była tylko jako służka teologii. Zarówno obraz świata przyrodniczego, jak i rozważania o charakterze metafizycznym były determinowane przez założenia natury religijnej. To Objawienie i wynikające z niego dogmaty stanowiły jedno z głównych kryteriów prawdziwości głoszonych przez filozofów teozofów¹. Sytuacja zaczęła ulegać powoli zmianie w XIII wieku. W okresie tym zaczęły szerokim strumieniem napływać do Europy łacińskie tłumaczenia tekstów Arystotelesa oraz jego arabskich i żydowskich komentatorów. Wywołało to znaczny ferment intelektualny, w efekcie którego narodziło się wiele oryginalnych koncepcji filozoficznych. Szczególnie doniosłą rolę w tym procesie odegrały teksty Awerroesa, zarówno jego komentarze do pism Stagiryty, jak i jego samodzielne traktaty. Owocem recepcji myśli tego muzułmańskiego myśliciela było powstanie ruchu intelektualnego nazwanego awerroizmem łacińskim². Bazując na myśli Arystotelesa i Ibn Ruszda, awerroiści głosili wiele teozofów, które były sprzeczne z ortodoksją chrześcijańską, m.in. opowiadali się za twierdzeniem, że wszechświat jest wieczny, a nie stworzony, czy też opowiadali się za poglądem, że istnieje jeden, wspólny wszystkim intelekt możliwościowy³. Aby zabezpieczyć się przed ataka-

¹ Ponieważ w okresie średniowiecza przez filozofię rozumiano także rozważania o charakterze naukowym, dlatego też w tekście tym będę się posługiwał zamiennie pojęciami „filozofia”, „nauka” czy „przyrodznawstwo”.

² Ruch ten nazywa się czasami również arystotelizmem radykalnym. Zob. Z. Kuksewicz, *Awerroizm łaciński trzynastego wieku. Nonkonformistyczny obraz świata i człowieka w średniowieczu*, Warszawa 1971.

³ Szczególnie ta druga koncepcja wywoływała zaniepokojenie instytucji kościelnej, gdyż jedną z możliwych konsekwencji jej przyjęcia jest twierdzenie, że nasza indywidualna dusza nie jest nieśmiertelna i po śmierci nie

mi ze strony teologów i instytucji kościelnych, łacińscy zwolennicy Awerroesa ukuli tzw. doktrynę podwójnej prawdy. Głosi ona, że mamy do czynienia zarówno z prawdami wiary, jak i z prawdami filozofii. Obie te sfery są od siebie tak różne, że nie mogą sobie wzajemnie przeczyć. A sprzeczność, która może między nimi wystąpić, jest przeciwieństwem czysto pozornym, gdyż nie ma odniesienia przedmiotowego.

Mysł Awerroesa jako źródło doktryny podwójnej prawdy

Źródłem omawianej doktryny są niewątpliwie idee, które Awerroes zawarł m.in. w swoim *Traktacie rozstrzygającym*. Pomimo że uznaje się go za twórcę tej koncepcji, to on sam nigdzie wprost nie wyraża jej w takim sformułowaniu, w jakim stosowali ją awerroiści. Henry Corbin twierdzi, że jest ona wytworem właśnie awerroistów łacińskich⁴, natomiast Anna Mrozek wskazuje na Jana z Janduno, myśliciela z XIV wieku, jako tego, który wprowadził doktrynę podwójnej prawdy⁵. Twierdzenie A. Mrozka nie jest uzasadnione, gdyż, jak zobaczymy niżej, doktryną tą posługiwał się już m.in. Boecjusz z Dacji, który działał w XIII wieku i jest uznawany za jednego z głównych przedstawicieli omawianego ruchu intelektualnego.

Główną osią rozważań, które zawarł Awerroes w *Traktacie rozstrzygającym* jest to, jaka relacja zachodzi między religią a filozofią oraz jaki jest ich stosunek do prawdy. W traktacie prowadzonego w tym dziele wywodu stwierdza, że można wyróżnić trzy rodzaje poznania prawdy, którym odpowiadają trzy kategorie ludzi. Pierwszy typ to poznanie oparte na sylogizmie retorycznym, które dostępne jest ogółowi, każdemu, kto dysponuje podstawowymi zdolnościami intelektualnymi. Druga metoda poznania zasadza się na sylogizmie dialektycznym, którym posługują się teolodzy. W ostatnim rodzaju natomiast ludzie posługują się sylogizmem demonstratywnym, a jest on dostępny tylko garstce wybranych. Ową wąską grupę, zdaniem Ibn Ruszda, tworzą właśnie filozofowie. Jego zdaniem, każda z tych metod prowadzi do uzyskania prawdy, ale różnią się one stopniem pewności i dogłębności wiedzy o rzeczywistości, którą dzięki nim osiągamy.

Źródłem najbardziej pewnej wiedzy jest rozumowanie bazujące na sylogizmie demonstratywnym, którym posługują się filozofowie. Natomiast poznanie, które osiągamy przy wykorzystaniu sylogizmu dialektycznego czy retorycznego, należy uznać za wysoce niepewne, gdyż opiera się ono na domysłach, a nie na przesłankach pewnych. Dlatego też zdaniem Awerroesa tylko filozofowie są w stanie w sposób najpełniejszy poznać rzeczywistość, zarówno tę zmysłową, jak i transcendentną. Dodatkowo twierdził on, że wiedza, którą są w stanie pojąć tylko uczeni, nie powinna być ujawniana osobom, które nie mają dosta-

będzie ani odczuwała radości w niebie, ani cierpień piekielnych. Na temat sporu o tzw. monopsychizm zob. Siger z Brabancji; św. Tomasz z Akwinu; Idzi Rzymianin, *Spór o jedność intelektu*, M. Olszewski (tłum.), Kęty 2008; Z. Kuksewicz, *Awerroizm łaciński trzynastego wieku*, cyt. wyd.

⁴ Zob. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, K. Pachniak (tłum.), Warszawa 2005, s. 215.

⁵ Zob. A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, Warszawa 1967, s. 206.

tecznych kompetencji intelektualnych. Zakaz ten wynika stąd, że według tego muzułmańskiego filozofa ktoś, kto tak będzie postępował, wywoła zwątpienie oraz niewiarę wśród prostych ludzi, a ten kto czyni drugiego bezbożnym, sam zasługuje na miano bezbożnika.

Ibn Ruszd był niechętny teologom, zarzucał im ignorancję oraz to, że w swoich piśmiach ujawniają ogółowi tę wiedzę, która przeznaczona jest tylko dla wybranych. A jak zostało wspomniane wyżej, takie postępowanie należy ocenić jako bezbożne. Odnosi się to głównie do interpretacji wersów koranicznych: „Gdy coś dotyczące tych interpretacji – zwłaszcza interpretacji demonstratywnej, ze względu na jej oddalenie od tego, co do czego mamy powszechną wiedzę – zostanie udostępnione komuś, kto nie jest z nimi obeznany, zarówno ten, kto ujawnia, oraz ten komu się to ujawnia, kierują się ku bezbożności. Powodem jest to, że interpretacja zawiera dwa elementy: odrzucenie znaczenia dosłownego oraz ustalenie interpretacji. Tak więc jeśli dosłowny sens jest odrzucony przez kogoś, kto jest obeznany tylko ze znaczeniem dosłownym, zanim interpretacja nie będzie dla niego ustalona, to prowadzi go to do bezbożności, jeśli dotyczy to podstaw Prawa. Zatem interpretacja nie powinna być ujawniana większości ani ustalana w retorycznych czy dialektycznych księgach – mam namyśli księgi, w których zakłada się twierdzenia tych dwóch rodzajów [czyli twierdzenia o charakterze dialektycznym i retorycznym – uw. D. K.] – jak Abu Hamid [al-Ghazali]⁶ zrobił”⁷. Dodatkowo, jego zdaniem, teolodzy doprowadzili do rozłamu wewnątrz gminy muzułmańskiej poprzez wytworzenie licznych frakcji, które ze sobą rywalizują. Natomiast filozofowie, którzy posługują się niezawodnymi metodami dochodzenia do prawdy, nie dzielą się na różne odłamy i w sprawach zasadniczych są ze sobą zgodni. Samej teologii nie uważał ani za filozofię, która dochodzi do prawdy dzięki zastosowaniu metod rozumowania opartych na sylogizmie demonstratywnym oraz przesłankach pewnych, ani też za prostą wiarę. W jego opinii jest ona zdegenerowaną formą tych dwóch typów ludzkiej postawy wobec otaczającego nas świata.

⁶ Abu Hamid al-Ghazali zaliczany jest do grona najwybitniejszych myślicieli muzułmańskich. Był on przede wszystkim teologiem i mistykiem. Zasłynął m.in. z polemik, jakie prowadził z filozofami. Zarzucał on im, że ich nauki są sprzeczne z Koranem i prowadzą do bezbożności. Na temat Al-Ghazalego i jego krytyki filozofii, zob. Abu Hamid al-Ghazali, *Tahafut al-falasifa [Incoherence of the philosophers]*, S. A. Kamil (tłum.), Lahore 1963; Abu Hamid al-Ghazali, *Sprawiedliwa waga. Ratunek przed zablądzeniem*, K. Pachniak (tłum.), Warszawa 2008; Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Nisza światel*, J. Wronecka (tłum.), Warszawa 1990; K. Pachniak, *Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abū Ḥāmiida al-Ġazālego*, Warszawa 2001; H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, cyt. wyd.; O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, M. Lipszyc (tłum.), Warszawa 2004; D. Kokoć, *Od kalāmu do sufizmu – intelektualno-religijna droga Al-Ġazālego w „Ratunku przed zablądzeniem”*, w: *Sfery refleksji religioznawczej*, R. Ilnicki, J. Iwanicki (red.), Poznań 2012, s. 115-123.

⁷ „When something pertaining to these interpretations is declared to someone not adept in them – especially demonstrative interpretations, due to their remoteness from things about which there is shared cognizance – both he who declare it and the one to whom it is declared are steered to unbelief. The reason is that interpretation includes two things: the rejection of the apparent sense and the establishing of the interpretation. Thus, if the apparent sense is rejected by someone who is an adept of apparent sense without the interpretation being established for him, that leads him to unbelief if it is about the roots of the Law. So interpretations ought not to be declared to the multitude, nor established in rhetorical or dialectical books – I mean, books in which the statements posited are of these two sorts – as Abū Ḥāmid [al-Ghazālī] did” (tłum. własne); Averroës, *Decisive Treaties, Epistle Dedicatory*, C. E. Butterworth (tłum.), Utah 2008, s. 26-27.

Pomimo tak krytycznej oceny teologów i prowadzonych przez nich rozważań, Awerroes pozostawał wiernym muzułmaninem. Nie negował on prawdziwości Objawienia, które zostało zawarte w Koranie. Bronił on również filozofów przed zarzutami Al-Ghazalego, który oskarżał ich o bezbożność. Ibn Ruszd wykazywał, że filozofowie są ludźmi wierzącymi, odwołując się do wersetów Koranu, w których określa się mędrców m.in. jako „tych, którzy są utwierdzeni w wiedzy”⁸. W toku swoich rozważań stwierdził wręcz, że prawda filozofii nie jest w żadnej mierze sprzeczna z prawdą, która zawarta została w wersetach świętej księgi islamu. Jest tak, gdyż niemożliwe jest, aby jedna prawda była sprzeczna z inną prawdą. Taka sytuacja nie może mieć miejsca, gdyż w jego opinii byłoby to coś absurdalnego. Dwie prawdy mogą się jedynie wzajemnie uzupełniać, ale nie mogą sobie przeczyć. Natomiast gdy dochodzi do „konfliktu” pomiędzy wnioskami, do których dochodzą filozofowie, a tym co zawarte jest w Koranie, oznacza to ni mniej, ni więcej, tylko, że ów kontrowersyjny werset, który jest źródłem tych trudności, wymaga interpretacji⁹. Awerroes stwierdza, że w takim przypadku nie można tego wersetu odczytywać w jego literalnym, dosłownym znaczeniu, ale należy wykorzystać odpowiednie metody, by za ich pomocą dotrzeć do znaczenia głębokiego i ukrytego. Gdy zastosujemy taką procedurę, to wszelkie ewentualne sprzeczności zostaną przezwycięzone, gdyż okażą się one pozorne.

Wykorzystanie doktryny podwójnej prawdy przez Boecjusza z Dacji

Bazując na tych ideach, awerroiści opowiadali się za autonomią poznania filozoficznego względem poznania o naturze teologicznej. Według nich, gdy postępujemy zgodnie z regułami metodologicznymi danej nauki i otrzymamy wniosek, który jest sprzeczny z prawdami wiary, to mimo to należy go przyjąć. Natomiast udowodnienie, czy jest on prawdziwy czy fałszywy w sensie absolutnym, leży już poza możliwościami filozofii.

⁸ Cały werset, do którego odnosi się w tym miejscu Awerroes, i który ma jego zdaniem pozytywnie walo- ryzować namysł intelektualny, będący udziałem filozofów, brzmi następująco: „On jest Tym, który zesłał tobie Księgę [czyli Koran – uwaga D. K.]. W niej są znaki solidne – one stanowią istotę Księgi – i inne – dwuznaczne. Ci, co w sercach mają skłonność do zwątpienia, postępują za tym, co w niej jest wieloznaczne, poszukując niezgody i dążąc do wyjaśnienia tego, co niejasne; lecz nikt nie zna tego wyjaśnienia, tylko Bóg! A ci co są utwierdzeni w wiedzy, mówią »My wierzymy w niego; wszystko pochodzi od naszego Pana«. Lecz przypominają to sobie tylko lu- dzie obdarzeni rozumem”. *Koran*, III/7, J. Bielawski (tłum.), Warszawa 2004.

⁹ Awerroes, broniąc filozofów przed atakami Al-Ghazalego, argumentował m.in., że nieporozumienia między nimi a teologami wynikają z tego, że inaczej podchodzą oni do niektórych wersetów Koranu. Ibn Ruszd wyróżnia trzy rodzaje wersetów: te które należy odczytywać dosłownie; te które wymagają interpretacji oraz te do których nie ma zgody czy należy je interpretować czy nie. Stwierdza on, że źródłem sporu z teologami jest właśnie ta trzecia grupa wersetów. Al-Ghazali zarzuca filozofom m.in. to, że nie uznają życia po śmierci, natomiast zdaniem Awerroesa, nie negują oni tego faktu, ale inaczej odczytują fragmenty świętej księgi islamu, które zawierają opisy eschatologiczne. Zdaniem tego muzułmańskiego myśliciela, teolodzy przyjmują ich treść w ich sensie dosłownym, natomiast filozofowie doszukują się ich znaczenia ukrytego. Averroës, *Decisive Treaties, Epistle Dedicatory*, cyt. wyd.

Głosili oni, że będąc osobami wierzącymi uznają, że to, co zostało objawione w Biblii, jest prawdą, ale jako naukowcy nie potrafią sfalsyfikować konkluzji do jakich doprowadzały ich naukowe dociekania. Jednocześnie nie potrafią wykazać, że to, co głosi Objawienie, jest prawdziwe obiektywnie. Dlatego też, wychodząc z pozycji filozoficznych, nie mogą prawd wiary przyjąć jako elementów wyjaśniających zjawiska zachodzące w świecie przyrodniczym i uwzględnić ich w swoich badaniach.

Przykładem wykorzystania przez awerroistów doktryny podwójnej prawdy są rozważania dotyczące wieczności świata, jakie Boecjusz z Dacji zawarł w dziele *O wieczności Wszechświata*¹⁰. Traktat napisany jest w formie *quaestio*, która charakteryzuje się tym, że: „autor formułuje i wyjaśnia pewną tezę, potem zestawia argumenty za tą tezą, następnie argumenty za tezą przeciwną, wreszcie daje rozwiązanie”¹¹. W trakcie swoich dociekań stwierdza, że nie ma takich problemów badawczych, które są z jednej strony dostępne ludzkim władzom poznawczym, w szczególności rozumowi, a z drugiej – nad którymi filozofowie nie powinni prowadzić swoich rozważań. Według niego, zadaniem filozofii jest właśnie zgłębianie istoty wszystkich dostępnych człowiekowi bytów i docieranie do niej. Dlatego też dociekania naukowe nie powinny być w żadnym stopniu ograniczane.

W efekcie rozważań dotyczących wieczności wszechświata ten średniowieczny myśliciel dochodzi do wniosku, że na podstawie przesłanek, którymi dysponuje nasz rozum, nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć tego, czy wszechświat został stworzony. Nie możemy również pogodzić z przesłankami, którymi posługujemy się na gruncie naukowym, tezy, że ruch pierwszy, który inicjuje wszelki inny ruch fizyczny, jest czymś „nowym”, czyli stworzonym. Boecjusz argumentuje w ten sposób, że natura nie jest władna sama z siebie wprawić czegoś w ruch, jeśli nie ma on swojej przyczyny we wcześniej istniejącym, innym ruchu. Zatem materia nie może być pierwszym poruszycielem. Przyroda jako taka nie może stworzyć niczego nowego, bez wcześniejszego zaistnienia jakichś zmian, które związane są z ruchem. Dlatego też, według niego, wychodząc z założeń przyrodoznawczych, nie możemy stwierdzić, że ruch i wszechświat są stworzone, bo stworzenie oznacza zmianę, a Bóg jest bytem niezmiennym.

Boecjusz stoi na stanowisku, które można by określić jako agnostycyzm, gdyż uważa on, że udowodnienie prawd wiary leży poza możliwościami przyrodoznawstwa, z drugiej jednak strony, naukowcy nie mogą im zaprzeczyć. W tym kontekście przedstawia on, jaka relacja zachodzi pomiędzy tym, co można udowodnić, a tym, co można lub co należy przyjąć. Stwierdza, że przyrodnik nie może zanegować prawd, które nie stoją w sprzeczności z tym, co głosi nauka, nawet jeśli nie jest w stanie przedstawić dowodu tych tez. Natomiast naukowcowi nie wolno zaakceptować tych twierdzeń, których nie może udowodnić, a które dodatkowo są niezgodne z prawdami, do jakich dochodzi na gruncie naukowej spekulacji. Podejście to koresponduje z przytoczonym wyżej stanowiskiem Awerro-

¹⁰ Zob. Boecjusz z Dacji, *O wieczności Wszechświata*, w: tenże, *O dobru Najwyższym czyli o życiu filozofa i inne pisma*, L. Regner (tłum.), Warszawa 1990, s. 59-99.

¹¹ L. Regner, *Wstęp*, w: tamże, s. XV.

esa. Podobnie jak ten muzułmański filozof, również Boecjusz uznaje metody, które stosuje filozofia, za najdoskonalsze sposoby poznania otaczającej nas rzeczywistości¹². A w przypadku, gdy mamy do czynienia z niezgodnością pomiędzy ustaleniami filozofii a tym, co głosi Objawienie, to właśnie wnioski, do których dochodzą naukowcy, stanowią kryterium przyjęcia lub odrzucenia prawd wiary jako obowiązujących.

Samo twierdzenie, że wszechświat i ruch zostały stworzone, jak i teza głosząca, że są one wieczne, są zdaniem Boecjusza sprzeczne tylko pozornie. Pozorność ta wynika z faktu, że mogą one być stworzone dzięki ingerencji transcendencji, w wyniku zaistnienia cudu. Natomiast przyrodnik neguje to, że zostały one powołane do istnienia z niczego, odwołując się tylko i wyłącznie do praw przyrody. Sama filozofia nie zaprzecza, że możliwe jest to, aby świat powstał poprzez boskie działanie. Wychodząc od przesłanek naukowych, nie jest ona jednak w stanie w żaden sposób udowodnić tego, że powstał on drogą *creatio ex nihilo*, jak twierdzi Pismo św. Te różnice wynikają z różnych punktów wyjścia, jakie obierają naukowcy i teologowie. Filozofowie nie uwzględniają w swoich rozważaniach elementu *sacrum*. Nie odwołują się i nie budują swoich tez na treściach zawartych w Objawieniu. Podczas wyjaśniania zjawisk zachodzących w przyrodzie nie przyjmują założenia o możliwości zaistnienia cudu, który będzie w stanie załamać prawa rządzące przyrodą. W odróżnieniu od teologów w swoich rozważaniach poruszają się tylko i wyłącznie na płaszczyźnie *profanum*, świeckich dociekań bazujących na tym, co dostępne jest naszym zmysłom i rozumowi, bez włączania w nie tego, co transcendentne.

Jak już zostało powiedziane, zdaniem Boecjusza przesłanki, którymi dysponujemy, oraz nasze władze poznawcze nie pozwalają nam udowodnić tezy za ani przeciw wieczności wszechświata. W takiej sytuacji, gdy stykamy się z problemem, którego nie jest w stanie jednoznacznie rozstrzygnąć nasz rozum, to intelekt zostaje dopełniony przez wiarę. Dociera ona tam, gdzie nie jest w stanie dotrzeć nasz umysł. Boecjusz stoi na stanowisku, że tak samo jak dociekania filozoficzne powinny być niezależne od dogmatów religijnych, tak samo wiara powinna pozostać autonomiczna względem wszelkich dociekań rozumowych. Nie powinna być ona dowodzona drogą rozumowania dialektycznego, gdyż przerodziłaby się wtedy w mniemanie. Również nie należy dowodzić jej za pomocą ścisłych dowodów naukowych, gdyż wtedy wiara stałaby się wyłącznie zbiorem twierdzeń, które są wy tłumaczalne przez naukę. Spowodowałoby to zatarcie aspektu *mysterium*, który jest fundamentem wiary religijnej. Boecjusz uważa wręcz, że takie próby dowodzenia ich są z miejsca skazane na porażkę, gdyż nie jest możliwe potwierdzić drogą dociekań rozumowych prawd wiary. A jednym z takich przedmiotów wiary jest właśnie twierdzenie,

¹² Boecjusz łączy z poznaniem również osiągnięcie szczęścia. Stwierdza, że najdoskonalszą władzą, jaką dysponuje człowiek, jest jego umysł. Umysł pozwala nam dotrzeć do prawdy nie tylko o tym świecie, ale też o Bogu. Wiedza, którą zdobywamy, jest zatem źródłem naszego szczęścia. Natomiast najwyższa radność, jaka jest dostępna ludziom, związana jest z poznaniem prawdy najwyższej, czyli z poznaniem Absolutu. Zdaniem Boecjusza umysł jest w stanie ją zgłębić, ale wymaga to dużo wysiłku i dane to jest tylko filozofom. Dlatego też Boecjusz konkluduje, że prawdziwe i najwyższe szczęście jest udziałem tylko i wyłącznie filozofów. Zob. Boecjusz z Dacji, *O dobru najwyższym czyli o życiu filozofa*, w: tamże, s. 1-11.

że świat został powołany do istnienia przez Boga drogą *creatio ex nihilo*, jak pisze ten średniowieczny filozof: „Twierdzimy przeto, że Wszechświat nie jest wieczny, lecz stworzony od nowa, chociaż tego nie można udowodnić na podstawie przesłanek rozumowych, jak wykazaliśmy uprzednio. To dotyczy tak samo innych dogmatów wiary. Gdyby bowiem mogły być dowiedzione, nie byłyby już przedmiotem wiary, lecz wiedzy”¹³.

Podsumowanie

Zaproponowana przez Awerroesa i przejęta oraz rozwinięta przez awerroistów łacińskich doktryna podwójnej prawdy stanowi jedną z pierwszych prób autonomizacji poznania naukowego względem teologicznego. Myśliciele zaliczani do tego nurtu intelektualnego zauważyli, że mamy do czynienia z dwoma niezależnymi od siebie porządkami poznawczymi. Z porządkiem wiary, który za swój przedmiot obiera *sacrum*, to co transcendentne i co uwzględnia w swoich rozważaniach możliwość ingerencji Boga w świat, ingerencji, która będzie w stanie wywołać w rzeczywistości materialnej zjawisko, które będzie sprzeczne z rządzącymi ją prawami. Natomiast drugim jest porządek poznania naukowego, w którym abstrahuje się od *sacrum*. Pomija się w nim to, co nadprzyrodzone, skupia się tylko i wyłącznie na tym, co poznawalne i dostępne naszym zmysłom i rozumowi.

Postawa intelektualna, jaką przyjęli awerroiści, owocowała tym, że często popadali w konflikt z instytucjami kościelnymi, czego przykładem mogą być potępienia z 1270 i 1277 roku, których autorem był biskup Paryża Stefan Tempier. Szczególnie to drugie odegrało istotną rolę, gdyż przyjmuje się, że doprowadziło ono do załamania się żywotności awerroizmu łacińskiego w XIII wieku¹⁴. Prezentowany przez awerroistów stosunek do relacji między teologią a filozofią spowodował, że – zdaniem Zdzisława Kuksewicza – awerroizm łaciński to jedyny przypadek filozofii niechrześcijańskiej, jaka powstała w Europie w okresie średniowiecza. Oczywiście „niechrześcijańskość” tego ruchu nie polega na tym, że tworzony był przez wyznawców innej religii niż chrześcijaństwo, gdyż w takim rozumieniu mieliśmy do czynienia w tym czasie z filozofią żydowską czy muzułmańską, która rozwijała się na terenach Andaluzji czy Sycylii¹⁵. Awerroizm był, zdaniem tego polskiego badacza, dlatego niechrześcijański, bo pomimo że jego przedstawiciele byli chrześcijanami, to nie uznawali oni Objawienia jako ostatecznego probierza prawdziwości czy fałszywości tezy, które formułowali na gruncie filozofii przyrody. Co, jak już zostało wspomniane, powodowało, że często głosili tezy sprzeczne z dogmatami religijnymi.

¹³ Boecjusz z Dacji, *O wieczności...*, cyt. wyd., s. 86.

¹⁴ Zob. Z. Kuksewicz, *Awerroizm łaciński trzynastego wieku*, cyt. wyd.; S. Tempier, *Artykuły paryskie potępione przez Stefana Tempiera 7 marca 1277 roku*, W. Seńko (tłum.), w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, K. Krauze-Błachowicz (red.), Warszawa 2002, s. 289-318.

¹⁵ W okresie średniowiecza tworzyło wielu wybitnych filozofów żydowskich i muzułmańskich, którzy pochodzili z Andaluzji, a których koncepcje odegrały istotną rolę w myśli łacińskiej, m.in. Majmonides, Awicebron, Awerroes czy też Ibn Hazm. Zob. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, cyt. wyd.; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, S. Zalewski (tłum.), Warszawa 1987.

Sposób rozumowania, który stoi u podstaw doktryny podwójnej prawdy, obecny był jeszcze przez wiele wieków. Przykładem może być tekst *O nieśmiertelności duszy* XVI-wiecznego włoskiego filozofa Pietra Pomponazziego. On sam nie był awerroistą i dość sceptycznie odnosił się do zaproponowanej przez Awerroesa interpretacji myśli Arystotelesa. W swoim dziele P. Pomponazzi broni tezy, że dusza ludzka w swojej istocie jest śmiertelna, a tylko pod pewnymi względami zasługuje ona na miano nieśmiertelnej¹⁶. O jej nieśmiertelności możemy mówić tylko w kontekście naszych władz poznawczych i tylko w porównaniu ich do władz, jakimi dysponują zwierzęta. Natomiast w ostatnim rozdziale tego traktatu neguje powyższe twierdzenie. Konstatuje on, że jego wcześniejsze rozważania i teza, którą sformułował, jest prawdziwa na gruncie filozofii przyrody i zgodna jest z tym, co myślał sam Arystoteles na powyższy temat. Jednak jego zdaniem, obok poznania naukowego, dysponujemy Objawieniem, które wprost poucza nas, że dusza jest nieśmiertelna. Dlatego też konkluduje on, że należy przyjąć za prawdziwe to, co mówi Biblia, gdyż: „Pogląd atoli głoszący, że dusza jest nieśmiertelna, stanowi artykuł wiary, jak to wynika z Symbolów Apostolskiego i Atanazyjskiego, dlatego też powinien być udowodniony przy pomocy środków właściwych dla wiary, środki zaś, którymi posługuje się wiara, stanowią Objawienie i Pisma kanoniczne”¹⁷.

Doktryna podwójnej prawdy powstała w okresie, gdy poznanie filozoficzne było podporządkowane prawdom wiary i miała stanowić uzasadnienie dla autonomii rozważań naukowych. Obecnie można mówić o pewnym odwróceniu ról, gdyż spotkać się można z argumentacją, która również podkreśla niezależność tych dwóch porządków, ale tym razem wykorzystywana jest ona przez myślicieli religijnych. Wykorzystują oni taki sposób myślenia głównie w celu wykazania, że żywienie przekonań religijnych ma swoje racje i nie jest nieracjonalne. Konieczność odwołania się do sposobu myślenia, który zaproponowali w XIII wieku awerroiści, wynika głównie z rozwoju nauk przyrodniczych, które coraz precyzyjniej potrafią wyjaśniać oraz przewidywać zjawiska zachodzące w świecie materialnym. Sukcesy te zaowocowały tym, że zaczęto podważać racjonalność obrazu rzeczywistości, jaki formułuje religia.

Przykładem rozumowania zbliżonego do awerroistycznego, prowadzonego w celu obrony racjonalności teistycznej wizji świata, są rozważania Johna Hicka. Gdy komentuje on tezy filozofów i naukowców o nastawieniu naturalistycznym, konstatuje, że mają oni rację twierdząc, że nauka nie dowodzi istnienia Boga, ale zauważa on, że nie jest to jej zadaniem i nie można z tego faktu wyciągać wniosku, że Bóg nie istnieje. Jak pisze: „Wszelkie metody nauk fizycznych – głównie fizyki, astrofizyki i chemii – nie są przeznaczone

¹⁶ Dzieło to jest echem średniowiecznych sporów o monopsychizm i obok tytułowej kwestii śmiertelności i nieśmiertelności duszy, autor porusza zagadnienia dotyczące pytania, czy dusza ludzka jest mnoga i każdy dysponuje indywidualną duszą, czy też mamy do czynienia z jedną duszą uniwersalną. W trakcie prowadzonych rozważań przytacza on poglądy Awerroesa, Temistiusza, Platona oraz Tomasza z Akwinu, a następnie polemizuje z nimi, by na koniec zaprezentować własne stanowisko. Zob. P. Pomponazzi, *O nieśmiertelności duszy*, M. Cytowska (tłum.), Warszawa 1980.

¹⁷ Tamże, s. 155.

do poznawania jakiegokolwiek możliwej rzeczywistości нефизycznej. Dlatego naukowcy, z punktu widzenia swej zawodowej roli, słusznie twierdzą, że nie istnieje nic oprócz materii. Jednak nie ma właściwie żadnej logicznej drogi wiodącej od nieobecności niematerialnej rzeczywistości w odkryciach nauk fizycznych do wniosku, że niematerialna rzeczywistość nie istnieje, ponieważ jeśli istnieje, to naukowcy w swojej naukowej pracy na nią nie trafią¹⁸. J. Hick przyznaje, że za pewną „wrogość”, którą żywią naukowcy wobec myślenia religijnego, odpowiedzialna jest sama religia, gdyż przez długi czas chciała narzucić przyrodoznawstwu ograniczenia i podporządkować je swoim dogmatom¹⁹.

Powyższe przykłady ukazują, że doktryna podwójnej prawdy, pomimo że ulegała modyfikacjom, była i nadal jest wykorzystywana, gdy dochodzi do interakcji pomiędzy namysłem naukowym, który operuje na płaszczyźnie *profanum*, a religijnym, który za swój przedmiot ma *sacrum*. Stosowana jest ona głównie jako forma obrony, gdy jedna ze stron stara się zdominować drugą. Jak zauważa Oliver Leaman²⁰, jest ona pewnego rodzaju metateoria, która ma opisywać, jak powinna wyglądać relacja pomiędzy tymi dwoma sferami. A jej głównym założeniem jest to, że nie można oceniać prawd jednego z wyróżnionych porządków za pomocą kryteriów obowiązujących w drugim z nich. Pokazuje ona, że takie próby zawsze są skazane na niepowodzenie, gdyż doprowadzają do wykrzywienia obrazu tych prawd.

W okresie średniowiecza filozofia bardzo często postrzegana była jako „służka” teologii. Rozważania prowadzone na gruncie filozofii przyrody miały być podporządkowane Objawieniu zawartemu w Biblii. Teza ta przez długi czas była niekwestionowana. Sytuacja uległa zmianie wraz z rozwojem nauczania uniwersyteckiego oraz napływem do Europy tekstów metafizycznych i przyrodniczych Arystotelesa. Dzieła te przeważnie docierały do łacinników wraz z ich muzułmańskimi komentarzami, głównie autorstwa Awerroesa.

Pojawienie się pism Arystotelesa i ich awerrosowych interpretacji wywołało wśród łacinników znaczny ferment intelektualny. Jego wynikiem było wykształcenie się w XIII wieku ruchu filozoficznego nazywanego awerroizmem łacińskim. Myśliciele zaliczani do niego głosili idee autonomii filozofii względem teologii. Chcąc obronić tę tezę, stworzyli tzw. doktrynę podwójnej prawdy. Koncepcja ta ma swoje źródło w myśli Awerroesa, idee rozdzielenia porządku teologicznego i filozoficznego w poznaniu rzeczywistości zawarł on m.in. w *Traktacie rozstrzygającym*. On sam nigdy wprost jej nie wyartykułował i jest ona tworem awerroistów. Głosi ona, że teologia i filozofia to dwie niezależne nauki, i tezy jednej nie mogą być podważone czy podporządkowane tejom drugiej. Co więcej, gdy na gruncie filozofii, jeśli zasady wnioskowania są prawidłowe, dochodzi się do konkluzji sprzecznej z tym, co głosi teologia, to należy te wnioski przyjąć. Jednocześnie nie negowali oni prawdziwości twierdzenia przeciwnego, głoszonego przez teologię. Awerrości argumentowali, że ta rzekoma sprzeczność wynika stąd, że teologia bierze pod uwagę możli-

¹⁸ J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, J. Grzegorzcyk (tłum.), Poznań 2005, s. 53.

¹⁹ Zob. tamże; D. Kokoć, *Pluralizm religijny na podstawie „Piątego wymiaru” Johan Hicka*, „Przegląd Religioznawczy”, 2009, nr 1 (231), s. 167-175.

²⁰ Zob. O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, cyt. wyd., s. 197 i n.

wość wystąpienia cudu, czyli uwzględnia element *sacrum*, natomiast filozofia bada tylko zjawiska naturalne, czyli można powiedzieć, że operuje tylko w przestrzeni *profanum*.

Damian Kokoć – AVERROES'S DOCTRINE OF DOUBLE TRUTH. AN ATTEMPT OF DIVISION OF THE SACRED AND PROFANE ON THE BASIS OF PHILOSOPHY OF NATURE

The proposed by Averroes and accepted and developed by his Latin followers doctrine of double truth is one of the first attempts of giving autonomy to scientific cognition in relation to the theological field. Thinkers from this intellectual current have noticed, that we deal here with two independent cognitive orders. The order of faith, which as its objective takes the sacred, what is transcendent and what includes in its remarks the possibility of intervention of God in the world; an intervention, which is able to cause in the material reality a phenomenon contardictory to the laws ruling it. The other is the order of scientific cognition, in which one disregards the sacred. In this order one omits what is supernatural and focuses solely on what is cognitive and available to our senses and reason.