

WILHELM Z OWERNII (Guillaume d’Auvergne, Guilelmus Alvernus, Parisiensis) – filozof, teolog szczytowego okresu rozwoju scholastyki w XIII w., ur. ok. 1180 w Aurillac, zm. w 1249 w Paryżu.

Studiował na Uniwersytecie Paryskim sztuki wyzwolone oraz teologię. Magisterium artium uzyskał po 1215. W 1228 wyświęcony na kapłana i bpa Paryża z nominacji papieża Grzegorza IX. Utworzył w Paryżu pierwszą katedrę dominikańską (1229).

Główne dzieło W. to *Magisterium divinale*, zawierające następujące części: *De Trinitate*, *De primo principio*, *De anima*, *De universo creaturarum*, *De fide et legibus*, *De sacramentis*, *De virtutibus et moribus*. Napisał wiele traktatów i rozpraw, m.in.: *De immortalitate animae* (zależne od wcześniejszego dzieła Dominika Gundissalviego), *De rhetorica divina*, *De collatione et singularitate beneficiorum*, *Postylla super Epistolas et Evangelia*, *Epistola ad lectorem*, *De claustro animae*, *Ars praedicandi*, *De bono et malo*, *De faciebus mundi*, *De gratia et libero arbitrio*, *De laudibus patientiae*, *De passione Domini* oraz ponad 500 kazań.

Wydania dzieł W.: *De claustro animae* (P 1507); *Opera omnia* (Ve 1591); *Opera omnia* (I–II, Lo 1674, F 1963); *De immortalitate animae*, wyd. łac.-niem. G. Bülow (Mr 1897); *Ars praedicandi*, wyd. A. de Porter (RNSP 25 (1923), 192–209); *De bono et malo*, wyd. J. R. O’Donnell (MS 8 (1946), 245–299); *Tractatus secundus de bono et malo*, wyd. J. R. O’Donnell (MS 16 (1954), 219–271); *De Trinitate*, wyd. B. Switalski (Tor 1976). Ważniejsze tłum.: *The Trinity, or the First Principle*, wyd. R. J. Teske (Miw 1989); *The Immortality of the Soul*, wyd. R. J. Teske (Miw 1991); *De l’âme. (VII, 1–9)*, wyd. J.-B. Brenet (P 1998); *The Universe of Creatures*, wyd. R. J. Teske (Miw 1998); *The Soul*, wyd. R. J. Teske (Miw 2000).

FILOZOFIA W SŁUŻBIE APOLOGETYKI. W. był filozofującym apologetą. Zaangażowany w walkę z katarami i albigensami, uprawiał filozofię jako rodzaj wiedzy pomocnej w tej walce. Posiadał gruntowną znajomość dzieł filozoficznych, odznaczał się erudycją oraz samodzielnością w odkrywaniu i twórczym ujmowaniu zagadnień filozoficzno-teologicznych. Podejmując aktualne problemy filozoficzne i teologiczne, lekcewał mało kompetentne poglądy swoich krytyków spośród mistrzów Studium paryskiego, o których mówił, że do starości zaprawiają się w teologii, a mimo to dalej pozostają

pustogłowi i nedorzeczni (qui in studio seu scholiis scilicet theologiae senescunt et semper infulsi et insipidi remanent).

Filozofia wg W. jest wiedzą de universo, ponieważ obejmuje wszystkie dyscypliny filozoficzne, następnie dlatego, że jest wiedzą o wszechświecie, poprzez to wszystko, co go stanowi i co razem z nim i w nim istnieje; a w końcu dlatego, ponieważ jest wiedzą o wszelkim Bożym stworzeniu i o samym Stwórcy.

Żył szacunek dla filozofii Arystotelesa, chociaż w wielu przypadkach nie akceptował jego poglądów. W swoim dziele *De anima* (1, 2) napisał: „Chociaż w wielu kwestiach, w których mija się z prawdą, należy sprzeciwić się Arystotelesowi, co jest w rzeczywistości godne i słuszne, to jednak należy przyjmować i podtrzymywać jego nauki tam, gdzie stwierdzimy, że miał słuszność”.

Duże uznanie miał dla myśli żydowsko-islamskiej. Wysoko cenił zwł. Awicbrona, którego uważał za chrześcijanina i za najszlachetniejszego ze wszystkich filozofujących (unicus omnium philosophantium nobilissimus). Przyjmował wiele poglądów Awicenny, ale jako pierwszy wskazywał na zasadnicze błędy filozofii islamskiej: jedność intelektu, konieczny emanatyzm zachodzący w pochodzeniu stworzeń od Boga za pośrednictwem inteligencji, wieczność świata. Chociaż doceniał nowe prądy filozoficzne, to doktrynalnie pozostawał w filozofii Augustyna, Boecjusza i Anzelma z Canterbury, łącząc to niekiedy z myślą Arystotelesa.

Poza treściami filozoficzno-teologicznymi w dziełach W. znajduje się dużo materiału historyczno-obyczajowego z jego epoki.

ELEMENTY METAFIZYKI. W poglądach W. ważne miejsce zajmuje metafizyka. Od Awicenny przejął rozróżnienie istoty i istnienia, które stanowi oś jego metafizyki.

W kwestii istnienia Boga podjął argumenty z filozofii Augustyna, Anzelma i myślicieli islamskich. Wychodził w nich z faktu przygodności i niekonieczności stworzeń, docierając do bytu koniecznego.

Przeciwstawiał się arab. koncepcji inteligencji i emanacji stworzeń z Boga. Uważał, że w tej teorii zatracona została różnica między Bogiem i stworzeniami. Głosił tezę o analogiczności bytu oraz pogląd, że świat został stworzony w czasie ex nihilo. Polemizując z Awicenną, podkreślał absolutną

tożsamość Boga przed i po stworzeniu świata. Odrzucając koncepcję inteligencji, sprzeciwiał się neoplatońskiemu pogładowi o pośrednim stwarzaniu świata. Twierdził, że stwarzanie bytów jest bezpośrednie, a Boża opatrność rozciąga się bez wyjątku na wszystkie stworzenia. Wbrew tendencjom panteistycznym, akcentował pluralizm bytów, różniących się realnie między sobą oraz w stosunku do Boga. Idąc za Piotrem Abélardem, wyznawał umiarkowany realizm w kwestii sporu o uniwersalia. Pomimo to w jego koncepcji po raz pierwszy wystąpiły inteligencje jako czyste formy, które nie mają żadnego związku z materią, które nazywał „*formae abstractissimae a materia*”. Głosił, że zostały one stworzone przez Boga po to, by Go kontemplowały. W odniesieniu do bytów materialnych szedł za Awicebronem, przyjmując wielość form substancjalnych. Uważał, że form tych jest tyle, ile jest niesprowadzalnych do siebie doskonałości, stopni i warstw bytu.

ANTROPOLOGIA. W teorii człowieka szedł głównie za Augustynem. Wprawdzie werbalnie definiował duszę po arystotelesowsku, jako formę ciała, ale jej po arystotelesowsku nie rozumiał. W rozumieniu duszy podążał raczej za Augustynem, rozumiejąc ją jako prostą duchową substancję, podkreślając jej niezależność od materii i odrzucając realną różnicę między duszą i jej władzami.

Wiele uwagi poświęcił zagadnieniom poznania. Za przedmiot ludzkiego poznania uważał świat zewnętrzny, duszę i pierwsze zasady rozumowania i dowodzenia (zasada sprzeczności, prawo wyłączonego środka oraz założenie, że całość jest większa od każdej ze swoich części), z których wychodzi filozofia i teologia; należą tu także tzw. *regulae honestatis*, z których najważniejsze jest prawo natury. Wszystkie te zasady są niezależne w swej genezie od świata zewnętrznego. Jedyne źródło mają w Bogu. Są one człowiekowi znane same przez się i w każdym poznaniu najbardziej pierwotne. Wraz z tymi zasadami, za pomocą Bożego oświecenia, wpajane są człowiekowi pojęcia rzeczy. Człowiek znajduje się między dwoma światami: światem zewnętrznym – materialnym i zmysłowym oraz światem wewnętrznym – umysłowym i czysto duchowym, będącym światem Boga i zawartych w Nim kryteriów prawdy, którą jest On sam. Świat wiecznej prawdy pozostaje przed człowiekiem jak otwarta księga, w której umysł ludzki odczytuje „*regulae veritatis et honestatis*”. Dopiero za pomocą tych reguł dusza

zwraca się do tego, co zewnętrzne i zmysłowe, by móc je przez wprzód ustanowione „intelligibilia” pojmoswać.

Źródłem poznania świata zewnętrznego są zmysły, a kryterium prawdy poznania jest rozum. Zmysły są przekąźnikami wrażeń jako uwewnętrznionych obrazów danych rzeczy zewnętrznych, które przez wyobraźnię są przechowywane w pamięci i jako takie podlegają działaniu rozumu. Na ich podstawie umysł określa, co w rzeczach istotne, czyli ich esse, i na podstawie danych zmysłowych – ale nie z tych danych – tworzy wyrazy, czyli formy umysłowe rzeczy. To przechodzenie danych zmysłowych do oglądów umysłowych dokonuje się bezpośrednio, przez umysł bierny (*intellectus materialis*), który stanowiąc istotę duszy, jest źródłem i kryterium wiedzy. Dzielenie umysłu na „bierny” i „czynny” uważał W. za wierutną fantazję, ponieważ w człowieku niepodzielnie myśli cała dusza i jako taka ma świadomość samej siebie, swojego istnienia, swego życia i stanów własnego samoprzeżywania. Za pośrednictwem wytworzonych w sobie form inteligibilnych, umysł poznaje najpierw to, co jednostkowe, by następnie dane jednostkowe uogólniać. Świat zewnętrzny jest zatem dla poznania tylko źródłową okazją (*excitatio*), natomiast właściwym twórcą poznania (*actrix et effectrix*) jest umysł. Ale i on nie jest władzą poznawczą bezwzględnie niezależną. Umysł bowiem i rozum to tyle, co dusza, którą W. definiował po arystotelesowsku – jako formę ciała, ale rozumiał raczej po augustyńsku – jako najściślej połączoną z Bogiem i poddaną Jego oświeceniu. Stąd właściwym źródłem poznania jest nie świat zewnętrzny, nie dane uzyskiwane z tego świata na podstawie abstrakcji, lecz odzwierciedlenie w duszy człowieka Bożego Logosu, będącego archetypem wszechrzeczywistości („zwierciadłem, wzorem i księgą”), o której informuje umysł. Dusza jest formą substancjalną ciała, ale tylko w takim sensie, jak muzyk, który posługuje się instrumentem, natomiast w zakresie poznania dusza i umysł, stanowiące jedno w sobie, pozostają niezależne od ciała i świata zewnętrznego.

W ten sposób W. nie odrzucał arystotelesowskiego empiryzmu, ale pozbawiał go naturalistycznego podłoża i ukazał jako spójny z teologią chrześcijańską. Tak więc zdecydowanie odrzucał oderwany od człowieka intelekt czynny, uważając go za niepotrzebny wymysł („*supervacue ponitur intellectus agentis*” – *De anima*, 5, 6.) Intelktem czynnym jest dla W. Bóg,

który oświeca ludzkie dusze. Za pomocą augustyńskiej teorii iluminacji wyjaśniał poznanie przez duszę pierwszych zasad, stany ekstazy i prorokowanie. Siebie, swoje istnienie i swoje właściwości dusza poznaje bezpośrednio.

Mając świadomość niebezpieczeństwa wynikającego z naturalistycznych tendencji płynących z filozofii arab., zdecydowanie je zwalczał, stając na stanowisku Augustyna i Awicebrona. Popadał przy tym w pewne skrajności. Przyjmując woluntaryzm augustyński i tezę Awicebrona, że wszechmoc i wola Boża decyduje o wszystkim, w teologii podporządkowywał wszystko wszechmocy Boga, przeciwstawiając Go ludzkiej wolnej woli oraz naturze.

Twierdził, że idee, jako doskonałe wzorce wszystkich rzeczy, oraz wszelkie prawdy tkwią odwiecznie w Bogu, a Bóg je wszystkie w sobie poznaje, ponieważ nic poza Nim nie może być przedmiotem Jego poznania. Wyrażając takie przekonanie, występował przeciw tezie, że istnieje wiele odwiecznych prawd, które nie są Bogiem (co głosili potępieni w 1242 sofiści).

S. Schindele, *Beiträge zur Metaphysik des W. von Auvergne*, Mn 1900; A. Masново, *Da Guglielmo d'Auvergne a san Tommaso d'Aquino*, I–III, Mi 1930–1934, 1945–1946²; J. Lingenheim, *L'art de prier de Guillaume d'Auvergne*, Ly 1934; É. Gilson, *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne*, AHDLM 15 (1946), 55–91; P. Glorieux, *Les „Tractatus novus de poenitentia” de Guillaume d'Auvergne*, w: *Miscellanea moralia in honorem eximii domini Arthur Jansen*, Lv 1949, II 551–565; tenże, *Zur Anthropologie des W. von Auvergne*, MThZ 16 (1965), 27–36; R. Heinzmann, LThK X 1127–1128; Gilson HFS (Wwa 1966), 248–256, 640–642; D. Knowles, Eph VIII 302–303; E. A. Moody, *W. of Auvergne and His Treatise „De anima”*, w: *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic. Collected Papers, 1933–1969*, Be 1975, 1–109; J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej Europy Zachodniej*, Wwa 1980, 1986², 445–449; J. Rohls, *W. von Auvergne und der mittelalterliche Aristotelismus*, Mn 1980; S. P. Marrone, *W. of Auvergne and Robert Grosseteste. New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century*, Pri 1983; G. Juessen, *W. von Auvergne und die Transformation der scholastischen Philosophie im 13. Jahrhundert*, w: *Philosophie im Mittelalter*, H 1987, 141–154; R. J. Teske, *W. of Auvergne on the Individuation of Human Souls*, Traditio

49 (1994), 77–93; S. P. Marrone, REPh IX 725–727; Copleston HPh II 257–267; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wwa-Wr 2000 268–271.

Stanisław Wielgus