

Adam Górniak  
Uniwersytet Warszawski

### FILIPA KANCLERZA TRAKTAT O SYNDEREZIE

Jednym z ważniejszych zagadnień moralnych poruszanych przez pierwszych paryskich mistrzów teologii spekulatywnej (*sacra doctrina*)<sup>1</sup> był problem występowania pewnego rozdziwku pomiędzy zorientowanym teoretycznie poznaniem rozumu a tegoż rozumu praktyczną działalnością. Tę dysharmonię wyraziście nakreślił św. Paweł w *Liście do Rzymian* (Rz 2,15), napomykając o sumieniu i myślach, które naprzemian to oskarżają, to uniewinniają. Już przed nim Arystoteles ujął owe wewnętrzne zmagania jako dylemat dwóch sylogizmów. Otóż, jak twierdził Stagiryta, człowiek może wprawdzie znać ogólne zasady moralne, podług których powinien postąpić w danym przypadku, ale by te zasady zostały wcielone w życie i przybrały najlepiej przystającą do konkretnego zdarzenia postać, wymagana jest także jak najbardziej szczegółowa identyfikacja i trafna ocena towarzyszących danej sytuacji okoliczności. Ocena ta nie musi być z konieczności jednoznaczna ani też – rzecz jasna – zawsze prawidłowa. Problem ten scholastyki wiązali, pośrednio bądź bezpośrednio, z zagadnieniem synderezy, którą można by nazwać praszumieniem<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Chodzi tu w szczególności o Stefana Langtona, Gotfryda z Poitiers, Aleksandra Neckhama, Wilhelma z Auxerre, Wilhelma z Owernii i Filipa Kanclerza. Por. O. Lottin *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. II, *Problèmes de morale*, Louvain s. 110–157. Na temat *doctrina sacra* por. np. M.-D. Chenu *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century*, s. 270–330, Chicago and London 1968; M. Olszewski *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii*, Kraków 2002, zwłaszcza strony 47–75.

<sup>2</sup> Por. np. Arystoteles *Etyka nikomachejska*, III; *O duszy*, III, 9. Potwierdzeniem dla tych spostrzeżeń Arystotelesa był w oczach scholastyków traktat Nemezjusza z Emezy *O naturze ludzkiej*, tłum. A. Kempa, Warszawa 1982, przez niektórych z nich, m. in. Filipa, mylnie przypisywany Remigiuszowi z Auxerre. Na ogół uznawano je za dzieło autorstwa Grzegorza z Nyssy, por. E. Gilson *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 526.

<sup>3</sup> Tak proponuje np. o. P. Belch, O. P., jeden z tłumaczy *Summa theologiae* Tomasza z Akwinu; por. *Suma teologiczna*, London 1980, t. 6, s. 135–137. O. J. Woroniecki zdaje się utożsa-

Starożytnym źródłem problematyki praszumienia w XIII wieku jest bez wątpienia komentarz św. Hieronima do *Księgi Ezechiela*, w którym syndereza została określona jako „iskierka sumienia” (*scintilla conscientiae*). Tematyka ta dotarła jednak do Filipa i jego współczesnych wraz z interpretacją Hrabana Maura, który w swej wykładni tejsze księgi posłużył się augustyńskim podziałem na rozum wyższy i niższy (*ratio superior et inferior*). Podążając tym śladem, późniejsi teologowie sytuowali swoje rozważania na temat synderezy w ramach problematyki sumienia (*conscientia*) i jego roli w stosunku do norm moralności lub wolnego osądu (*liberum arbitrium*), lub ludzkich władz poznawczych i pożądcawczych, czy też wreszcie do cnót etycznych i dianoetycznych. Oprócz teologów zagadnienie synderezy w dwunastym wieku badają także niektórzy teoretycy prawa, zwłaszcza prawa kanonicznego. I tak np., Szymon z Bizancjum, komentując definicję prawa naturalnego z *Dekretu* Gracjana, zauważa, że owo prawo nie jest udziałem jedynie ludzi obdarzonych łaską, ale jest ono wpisane w sercu każdego człowieka. Nie należy przeto łączyć go z *liberum arbitrium*, lecz z wyższą częścią duszy – „iskierką rozumu, czyli synderezą”<sup>6</sup>. Dla jednych i drugich syndereza jest stróżem moralnego porządku: czy nazwiemy ją za Piotrem Lombardem „iskierką rozumu”, czy za kanonistami – prawem naturalnym, syndereza pozostaje czynnikiem, który w sposób samoregulujący się i ustawiczny czuwa nad słusznością ludzkiego postępowania.

Dopiero jednak *Summa de bono* Filipa Kanclerza zawiera pierwszy scholastyczny traktat o synderezie<sup>7</sup>. Zgodnie z tradycją, nawiązując do komentarza św. Hieronima do *Księgi Ezechiela*, określa on synderezę jako „iskierkę sumienia” (*scintilla conscientiae*), która ma się przejawiać w ludzkiej niezbywalnej wrażliwości na dobro i zło. Przyjęcie takiej opisowej definicji właściwościowej (tzw. *notificatio*) synderezy wymaga – jego zdaniem – rozpatrzenia następujących problemów: czy syndereza jest jedną z władz duszy, czy też jakąś nabytą sprawnością duszy; jeśli zaś jest władzą, to czy – zgodnie z zaproponowanym przez Augustyna a potwierdzonym przez Piotra Lombarda podziałem<sup>8</sup> – jest identyczna z wyższą

---

miać synderezę z sumieniem przeduczynkowym; por. *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, s. 112–113. J. Ruszczyński z zespołu tłumaczy *Kwestii dyskutowanych O prawdzie* (Kęty 1998) Tomasa z Akwinu, oddaje natomiast termin *synderesis* jako „sumienie”, a z kolei *conscientia* jako „świadomość moralna”, por. *ibidem*, s. 37–74.

<sup>4</sup> Por. Hieronim *Commentarium in Ezechielem*, lib. I, c. 1 (PL, 25, 22).

<sup>5</sup> Por. Hraban Maur *Commentarium in Ezechielem*, lib. I (PL, 110, 508).

<sup>6</sup> Podobnie Roland z Cremony utożsamia synderezę z prawem naturalnym, por. *Summa*, II, q. 43 n. 3 (ed. A. Cortesi) Bergamo 1962, s. 247. Por. też, *Corpus iuris canonici*, ed. Friedberg, t. I, s. I, Graz 1959: „Prawem naturalnym jest to, co zawiera się w prawie i Ewangeliu, dzięki czemu każdy życzy innemu tego, co chce, by i jemu czyniono, i powstrzymywano się od tego, czego nie chce, by jemu czyniono”.

<sup>7</sup> Por. O. Lottin, *op. cit.*, s. 138.

<sup>8</sup> Por. Petri Lombardi *Libri IV Sententiarum*, lib. II, dist. 39, Grottaferrata 1971 et 1979, I.1, s. 556–560.

czy też z niższą częścią rozumu (*ratio*); a dalej, czy może ona być źródłem grzechu, tak jak *liberum arbitrium*, i czy możliwa jest jej utrata? Pytania te wyznaczają strukturę refleksji Filipa<sup>9</sup>.

Na pierwsze z postawionych pytań Filip – dość zaskakująco – odpowiada, że syndereza jest „władzą sprawnościową” (*potentia habitualis*)<sup>10</sup>. Według niego jest to rozwiązanie kompromisowe, które podkreśla jej podobieństwo zarówno do władzy duszy, jak i do odnośnej sprawności. Jeśli mianowicie takie autorytety jak Hieronim, Grzegorz Wielki, Piotr Lombard i inni utrzymują, iż syndereza jest władzą czy mocą duszy (*potentia vel virtus animae*), to należy usankcjonować ich opinie. I tak, skoro twierdzą oni, iż zgodnie zarówno z myślą Platona, jak i nauczaniem św. Pawła ponad władzami: rozumową, popędliwą i pożądliwą należy umieścić synderezę, zatem faktycznie zaliczyć ją trzeba do władz duszy. Zdaniem Filipa także Ryszard ze Św. Wiktora i Boecjusz wskazują (nazywając ją bądź intelektem czynnym, bądź inteligencją), iż jest ona władzą kierującą ku dobru i unikaniu zła. Tym samym, z jednej strony, syndereza pozostaje w opozycji do zmysłowości (*sensualitas*), która to wyraża się poprzez inklinacje do zmiennych dóbr (względnie do przeciwstawnego im zła<sup>11</sup>), podczas gdy ona kieruje człowieka do dobra jako takiego (*bonum simpliciter*), a więc wykluczającego jakąkolwiek przeciwną mu wartość, i z tego względu jest pierwszą i jedną z najważniejszych (obok cnót, darów i błogosławieństw) instancji powstrzymujących rozum od wyboru zła. Z drugiej zaś strony nie utożsamia się ona jednak ze zdolnością wolnego osądu czy rozmyślnym chceniem (*liberum arbitrium seu voluntas deliberativum*)<sup>12</sup>. Syndereza posiada bowiem jakieś naturalne nakierowanie na dobro tylko, podczas gdy *liberum arbitrium* takiego wewnętrznego zdeterminowania nie ujawnia. Nie oznacza to wszakże, iż jest ona identyczna z cnotą (*virtus*) czy sprawnością *sensu stricto*. Chociaż bowiem syndereza odpowiada w działaniu naturalnym namysłowi (*proheresis*), który jako nabyta sprawność (*habitus acquisitus*) jest elementem wolnego osądu, i stanowi pobudkę tegoż naturalnego działania skierowanego do dobra, to jednak syndereza pełni rolę jakiegoś światła pożądania umysłowego jedynie z zewnątrz je doskonalącego<sup>13</sup>. Z tych twierdzeń, wynika według Filipa niezbicie, że syndereza jest właśnie „władzą sprawnościową”, tzn. władzą wyposażoną we wrodzoną sprawność (*habitus innatus*). Dlatego różni się ona nie tylko od

<sup>9</sup> Zob. Philippi Cancellarii Parisiensis *Summa de bono*, ed. W. Wieki, Bern 1985, t. I, s. 192–205. Dzieło cytowane jest dalej jako: *Summa de bono* z odniesieniem do strony tegoż wydania.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 194–195.

<sup>11</sup> Właściwie mniejszego dobra jak przyjmuje za Augustynem Filip Kanclerz. Por. też Augustyn *O naturze dobra* (tłum. A. Trombala) i *O wolnej woli* (tłum. M. Maykowska) w: idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 829–863 i s. 493–649.

<sup>12</sup> Por. M.-D. Philippe *Personne et interpersonnalité. Etre et esprit*, w: *L'anthropologie de Saint Thomas*, Freiburg 1974, s. 137; S. Swieżawski *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, s. 448.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 193–194.

innych nabywanych sprawności, ale nadto jest odrębna zarówno od wolnego osądu, zmysłowości, jak i intencji działania<sup>14</sup>.

Zaproponowane przez Filipa rozwiązanie w jakiejś mierze nawiązuje do myśli Wilhelma z Owernii<sup>15</sup>, który wskazywał, iż syndereza zdaje się sprowadzać do znajomości *communes conceptiones* prawa naturalnego, które są pierwszymi zasadami ludzkiego działania. Przasumienie nie jest przy tym – zdaniem Wilhelma – tak po prostu identyczne z augustyńskim rozumem wyższym, jak chciał choćby Wilhelm z Auxerre<sup>16</sup>, lecz jest tymże rozumem stale oświetlanym przez Pierwszą Prawdę (Intelekt Czynny, czyli Boga), i właśnie dzięki temu nie może ono nigdy pobłądzić. Sam Filip uważa wszakże, iż owa nieomyślność płynie z pozostałej w nas (co prawda ogólnej, a przez to mglistej) zdolności poznania reguł prawa naturalnego, czyli prawości (*rectitudo*). Prawidłowe i skuteczne funkcjonowanie synderezy wymaga wprowadzenia dopełnienia łaską, niemniej jest ona naszą naturalną władzą uzbrojoną w konnaturalną zdolność sprawności, która zapewnia jej autentyczną samodzielność.

To polubowne rozstrzygnięcie<sup>17</sup> – iż przasumienie jest sprawnościową władzą duszy – prowadzi dalej Filipa do ustalenia jego relacji i roli względem innych władz i sprawności, a w szczególności do określenia, jak ma się ono do wolnego osądu. Otóż, Filip stwierdza, że syndereza jest nieodzownym źródłem poruszenia wolnego osądu poprzez to, iż – ukazując dobro, ku któremu należy dążyć, i zarazem powstrzymując od czynienia zła – kieruje działaniami człowieka. Ponieważ jednak treścią jej aktów jest dobro w ogólności (*bonum commune*) czy dobro jako takie (*bonum simpliciter*), a ludzkie działania są zorientowane na rozmaite dobra szczegółowe, przeto nie zastępuje ona, a wręcz domaga się uzupełnienia przez wolny osąd. Dlatego też Filip jej działanie nazywa „osądem wykonawczym” (*iudicium executionis*), a więc jedynie niejako wprowadzającym człowieka w perspektywę moralności, podczas gdy namysł (*proheresis*) jako element *liberum arbi-*

<sup>14</sup> Ibidem, s. 195: „Unde habet quamdam disparationem a libero arbitrio, quamdam a fomite et sensualitate et quamdam a proheresi que est in libero arbitrio; secundum rationem potentie disparationem habet a libero arbitrio et sensualitate, secundum rationem habitus disparationem habet a proheresi et fomite”.

<sup>15</sup> Zob. Guilielmi Alverni *De anima*, c. 7, pars 13, w: *Opera omnia*, Frankfurt am Main, 1963, s. 219–220.

<sup>16</sup> Zob. Magistri Guillelmi Altissiodorensis *Summa aurea*, lib. II, t. I, tract. X, c. VI, qq. 1–3, ed. J. Ribaillier, Paris–Roma 1980–1986, s. 297–308. Wilhelm z Auxerre kojarzy nadto swój pogląd o tożsamości synderezy z *ratio superior* z opinią Arystotelesa, iż intelekt jako taki jest zawsze w prawdzie.

<sup>17</sup> Daje się zauważyć swego rodzaju dumę, z jaką Filip Kanclerz oznajmia pogodzenie (w duchu Abelardowym) w swoim rozwiązaniu sprzecznych – wydawałoby się na pierwszy rzut oka – wypowiedzi uznanych autorytetów. Por. ibidem, s. 195: „Et secundum hoc patet quomodo rationes ad opposita vere sint. Per auctoritates enim Ez. I et Mal. II et Apostoli I ad Cor. II probatur quod potentia, per proheresim et formitem a simili probatur quod sit habitus et nos medium dicimus quod est potentia habitualis”.

trium jest w jego przekonaniu „osądem rozstrzygającym” (*iudicium deliberationis*)<sup>18</sup>, czyli sądem, poprzez który człowiek opowiada się (po uprzednim rozważeniu argumentów *pro* i *contra*) za jedną z wielu możliwości, a więc należy on już do dziedziny faktycznego działania moralnego.

Nie jest też syndereza – wedle Filipa – tożsama z mądrością (nawet jako dar mądrości doskonalący rozum i wolę) czy też z działaniem zwanym inteligencją. Chociaż bowiem owe cnoty i sprawności (podobnie jak syndereza) przynależą do wyższych części rozumu, to jednak nie zapewniają człowiekowi niezawodnego wyboru. Wymagają przecież także innych jeszcze sprawności i – co ważniejsze – mogą zostać utracone bądź osłabione, a wówczas wybór może być (obiektywnie go ujmując) zarówno dobry, jak i zły. Nie da się tego natomiast powiedzieć o synderezie: stanowi ona wszakże stałą i niezmienną zasadę prawości (*rectitudo*) i kryterium wszystkich ludzkich działań. Toteż – powtórzmy – towarzyszy jej gotowość odrzucenia wszelkiego zła, a przyjęcia każdego dobra.

Wiąże się z tym kwestia, czy syndereza może wygasnąć w takim stopniu, że już nie reaguje na zjawiające się zło? Otóż, zdaniem Filipa, skoro prasumienie jest *potentia habitualis*, to nie jest możliwa utrata tej władzy, podobnie jak nie jest możliwa utrata przez ludzką duszę światła rozumu czynnego. Dzięki pierwszej władzy poznajemy z absolutną pewnością pierwsze zasady działania, dzięki drugiej – pierwsze zasady w dziedzinie poznania teoretycznego. Obie są zaś częścią natury duszy<sup>19</sup>. Nie jest też możliwa utrata prasumienia, jako reguły wpływających z niego działań. Nawet bowiem gdy mamy do czynienia z nieprawymi działaniami człowieka, to są to działania właściwie wyznaczone przez wolny osąd lub sumienie (*conscientia*). Tak więc jeśli nawet pożądlivość lub jakieś inne namiętności mogą zniewolić działania naszych władz duchowych do tego stopnia, że ulegamy złu i grzechowi, to jednak nic nie może sprawić, by, dokonując wyboru, człowiek nie stosował (choć czasem wadliwie) ogólnego prawidła: „czyń dobro, unikaj zła”. Jest zatem absolutnie niemożliwe, aby zdolność rozpoznawania przez człowieka tego powszechnego sądu zanikła zupełnie<sup>20</sup>. Jeśli bowiem nawet mówimy o wygaśnięciu czy nieprawości synderezy, to mamy na myśli jedynie to, iż jej dobroczynna aktywność natrafia na przeszkody ze strony *liberum arbitrium* jako tego, co bezpośrednio decyduje o ludzkim postępowaniu, a nie to, że uległa ona całkowitej i bezpowrotnej degradacji. Ponadto, choć słusznie łączymy synderezę z sumieniem (*conscientia*), które przecież można znieprawić, to nie należy ich – twierdzi Filip – w żadnej mierze utożsamiać. Sumienie jako świadomość moralna jest bowiem wynikiem uwzględniania synderezy w rozważaniu szczegółowych danych dostarczanych człowiekowi przez rozum. I tak np., jeśli jakiś człowiek ogłosiłby się Bogiem, to w świetle wskazań synderezy winien ponieść zasłużoną śmierć. Skoro więc – pisze Filip – rozum stwierdza, że Jezus z Nazaretu nazywa

<sup>18</sup> Zob. *Summa de bono*, s. 199.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 200–202.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 202–205.

sam siebie Synem Bożym, ale owo stwierdzenie jest w przekonaniu rozumu fałszywe, to konsekwencją tych dwóch przesłanek jest prawidłowy i zasadny werdykt skazujący. Jasnym jest, że orzeczenie sumienia było mylne nie z racji pomyłki prasumienia, ale z powodu błędnej identyfikacji dokonywanej przez rozum<sup>21</sup>.

Syndereza jawi się przy tym Filipowi nie tylko jako fundament moralności, ale także jako zachowany, nawet po grzechu pierworodnym, ślad (*vestigium*) początkowej doskonałości, dzięki której nasza natura niejako instynktownie oponuje przeciw moralnemu złu. Ta pierwotna wrażliwość moralna, zwana przezeń także prawością (*rectitudo*), daje się zauważyć nie tylko u prawowiernych chrześcijan, ale także u heretyków, pogan i umysłowo chorych. Nie pozbawieni jej są również potępieni, ani nawet szatan – dodaje Filip. Jej ożywczy wpływ, jakkolwiek nie tak wyraźny, jak w sferze duchowej, dostrzec można także w działaniu władz i narządów cielesnych, np. „w wewnętrznym ruchu serca i oddechu płucnym”, które chromą doczesną ludzką egzystencję przed szkodliwym działaniem czynników zewnętrznych<sup>22</sup>.

\*

Koncepcja Filipa Kanclerza stanowi swego rodzaju przełom w stosunku do wcześniejszych koncepcji prasumienia. Jego ujęcie synderezy jako *potentia habitualis* implikuje, z jednej strony, że jest ona władzą rozumową, z drugiej zaś, że jest sprawnością ujawniającą się w działaniu. W ten sposób – wedle Filipa – łączy ona porządek poznawczy z pożądawczym. Wydaje się jednak, że Filip swoją koncepcją „władzy sprawnościowej” bliższy jest rozumienia synderezy jako władzy raczej wolitywnej, a nie rozumowej. Stosunek władz poznawczych (intelektu, pamięci, wyobraźni, zmysłów)<sup>23</sup> do woli jest, jak podkreśla autor *Summa de bono*, zewnętrzny i nie wyklucza innych odniesień, podczas gdy relacja synderezy do woli jest swoista: co prawda także zewnętrzna, ale zarazem ukierunkowana wyłącznie na doskonalenie samej woli<sup>24</sup>. Nie oznacza to rzecz jasna, jakoby syndereza była identyczna z naturalną wolą (*voluntas naturalis*), jak zdawał się to sugerować przytoczony przez Filipa tekst Jana z Damaszku<sup>25</sup>, niemniej pozostaje ona jej integralną „częścią”. O ile bowiem naturalna wola rozciąga swe działanie na całe dobro (zarówno to racjonalne, jak i to naturalne, życiowe, doczesne), o tyle syndereza odnosi się tylko do jego racjonalnego wymiaru<sup>26</sup>. Można by więc rzec,

<sup>21</sup> Zob. *ibidem*, s. 201.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 205.

<sup>23</sup> Por. *ibidem*, s. 158–164.

<sup>24</sup> Zob. *ibidem*, s. 195: „Ad illud vero quod obicitur synderesim debere esse habitum separatum a substantia anime tamquam lumen a vi sensitiva, dicendum est quod non est ita, immo tamquam lumen extrinsecum se habet, quod cum potentia facit unum et idem”. Na temat władz duszy por. *ibidem*, s. 158–164.

<sup>25</sup> Jan z Damaszku *O wierze prawdziwej*, II, 22, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 108–111.

<sup>26</sup> Zob. *Summa de bono*, s. 195.

że syndereza jest – w ujęciu Filipa – władzą uzdolnioną do takiego aktywizowania woli, by ta, ukierunkowana na byt jako dobro dla nas, wyznaczała nasze ludzkie postępowanie moralne.

Na zakończenie wypada zauważyć, że Filipowe rozważania o synderezie spotkały się z pewną przychylnością wielkich teologów trzynastowiecznych; stanowiły bowiem cenny wkład do problematyki kwalifikacji wartości moralnej czynów ludzkich oraz zawierały istotne myśli, które w swoich teoriach podjęli (na ogół nawet w tym samym porządku) i rozwinęli późniejsi mistrzowie. I tak, np. Bonawentura uważał, iż syndereza to wola – duchowa władza, wyposażona w sprawność wrodzoną, która ją kieruje ruchem naturalnym i ciągłym ku dobru godziwemu<sup>27</sup>. Tomasz z Akwinu uznał ją natomiast za „prawo naszego intelektu, gdyż jest jego sprawnością, która obejmuje wskazania prawa naturalnego, będące pierwszymi regułami ludzkiego postępowania”<sup>28</sup>. Zresztą nie tylko oni wiele zawdzięczali Filipowi<sup>29</sup>.

#### PHILIP THE CHANCELLOR TREATISE OF SYNDERIS

Philip the Chancellor authored the first scholastic treatise on *synderesis* (pre-conscience). He understands it as a rational power that has a natural and inalienable ability to distinguish between good and evil. Philip holds that *synderesis* is the foundation of morality: it is the spring and principle of free choice, conscience and righteousness (*rectitudo*) or the ability to decipher the rules of the natural law. As a rational power *synderesis* also influences significantly the intellectual activities of the human being thereby unifying the appetitive sphere with the cognitive one. Philip also emphasizes that *synderesis* is a trace of the original perfection of nature and an expression of human dignity.

<sup>27</sup> Por. *In II Sent.* d. 39, q. 2, a. 1, schol. (t. II, s. 911).

<sup>28</sup> *STh*, I–II, q. 94, a. 1 ad 2; Por. *De veritate*; 16, l, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, s. 37–45.

<sup>29</sup> Por. O. Lottin, op. cit., Louvain, s. 110–157.