

KS. PIOTR JASKÓŁA

KIERUNKI ROZWOJU ŚREDNIOWIECZNEJ PROTOLOGII

I. Wpływy neoplatońskiej kosmologii – II. Ujęcia historiozbowcze – III. Teologia Tomasza – IV. W kierunku woluntaryzmu, sceptycyzmu i fideizmu

Podobnie jak Ojcowie Kościoła, tak również wielcy myśliciele średniowiecza w opisie relacji między Stwórcą a stworzeniem pozostawali pod silnym wpływem starożytnej tradycji filozoficznej. Neoplatońska kosmologia w wydaniu augustiańskim ustępowała wprawdzie miejsca recepcji arystotelizmu, ale jej sposób argumentacji nigdy nie zniknął zupełnie z chrześcijańskiej nauki o stworzeniu.

Patrząc na sposób życia ludzi średniowiecza, daje się zauważyć ich silne przywiązanie do natury. Codzienne życie, uwarunkowane rytmem świata przyrody i wiarą w Opatrzność Bożą, niezależnie od wszelkich zagrożeń dawało poczucie bezpieczeństwa, z którego wyrastał charakterystyczny dla średniowiecznej teologii stworzenia swoisty „kosmologiczny optymizm”¹

I. Wpływy neoplatońskiej kosmologii

Neoplatoński sposób myślenia w okresie wczesnego średniowiecza znalazł swego kontynuatora głównie w osobie irlandzkiego mnicha Jana SZKOTA FRITIGENY (810-877). W stosunku do jego teologii słuszny jest zarzut hellenizacji chrześcijaństwa, gdyż właśnie jego system jest najbardziej typowym przykładem syntezy biblijnej wiary i neoplatońskiej filozofii. Uformowany przez pisma Pseudo-Dionizego AREOPAGITY, MAKSYMA WYZNAWCY i neoplatonika PROKLOSA nadał swojej teologii stworzenia zawartej w *De divisione naturae* wyraźnie platoński charakter. Przyjmując emanacjonizm bytów z Boga na sposób teofanii, bliski był panteizmu emanacyjnego. Zgodnie z zasadą „bonum diffusivum sui” przyjmował, że wszystkie byty uczestniczą – choć w

¹ Por. *Handbuch der Dogmatik*, red. T. SCHNEIDER, t. I., Düsseldorf 1992, s. 182.

różnym stopniu – w pierwotnej Jedni i Dobru. Chociaż nie odrzucał on przyjętego pojęcia stworzenia z nicości, to jednak inaczej je interpretował. Nicość nie była dla niego brakiem. Przez stworzenie z nicości rozumiał, że wszystkie byty mają swoją podstawę w istocie Boga. Tym samym jakby utożsamiał istotę Boga z Nicością²

W bliskim związku z tym systemem znajdzie się tradycja teologii negatywnej i tradycja neoplatonisko zabarwionej chrześcijańskiej mistyki (oprócz ERIUGENY, np. ECKHART, BÖHME, SPINOZA, ANGELUS SILESII, FICHTE). Uderzające będzie również podobieństwo tego neoplatonistycznego systemu z idealizmem absolutnym HEGLA.

Z neoplatonizmem zdecydowanie zerwała Szkoła z Chartres (THIERRY z Chartres, Bernard SYLVESTRIS, JAN z Salisbury, WILHELM z Conches, Gilbert PORETTA i inni), która na przełomie XI i XII wieku wyraźnie wpłynęła na tradycję teologicznego nauczania. Wprawdzie każdy z jej przedstawicieli wypracował własną teologię stworzenia, to jednak wspólna jest im tendencja „sakralizowania” doświadczanej, stworzonej rzeczywistości, tzn. odczytywania w naturze „znaków Bożych”. Uważano, iż w „księdze natury” dzięki mistyczno-sakralnemu odczuciu universum można odczytywać Bożą myśl i uwielbiać Jego obecność. Wyraźne podobieństwa do założeń tej szkoły będzie można znaleźć w pojęciu Boga, które stworzyła fizyko-teologia XVII i XVIII wieku (KEPLER, NEWTON i inni).

II. Ujęcia historiozbowcze

Niektórzy metafizycznie nastawieni średniowieczni teologowie XII wieku, tzw. dialektycy, okazywali również otwartą postawę dla uznania wewnętrznego związku między stwórczym a odkupieńczym działaniem Boga. I tak ANZELM z Canterbury (+1109) określa odkupienie jako „konieczne” dla przywrócenia pierwotnego porządku stworzenia. Mniej widoczne jest to już u ABELARDA (+1142) i Piotra LOMBARDA (+1160), którzy protologię ujmowali w kategoriach głównie filozoficznych.

Historiozbowczo i trynitarnie naukę o stworzeniu ujmują w tym czasie HUGO od św. Wiktora (1096-1171) i RUPERT z Deutz (+1135). RUPERT w dziele *De Trinitate et operibus eius* pisze o wewnątrztrynitarnym pochodzeniu Syna od Ojca jako wydarzeniu ukierunkowanym na stwórczo-pośredniczące działanie Logosu. Także inkarnacja Syna miała – według niego – swoje miejsce w pierwotnym stwórczym planie Boga. Nie grzeszny upadek człowieka stanowi więc właściwą przyczynę wcielenia Boga, ale o wiele bardziej świat został po

² Wyobrażenie to jest możliwe do zaakceptowania przez teologię chrześcijańską jedynie wtedy, gdy Bóg stoi poza tym procesem jako wolny Sprawca, kiedy nie zostaje zaszerogowany w emanacyjnym rzędzie. G. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, Freiburg, Basel, Wien 1995, s. 190.

to stworzony, aby umożliwić inkarnację Logosu. Oczywiście, Syn Boży stał się człowiekiem, jak mówi Pismo, aby odkupić upadłą ludzkość, ale jest On również początkiem stworzenia (jako Pośrednik) i celem, do którego zmierza cała stworzona rzeczywistość. Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,26) pozostaje dlatego również pewną obietnicą, która znajduje swoje historyczne ukonkretnienie dopiero we wcieleniu Logosu. Chrystocentryzm nauki o stworzeniu ubogaca RUPERT wymiarem pneumatologicznym: Duch jako wyraz miłości między Ojcem i Synem ożywia i doprowadza do pełni boskie dzieło stworzenia³

Biblijny i wyraźnie chrystocentryczny charakter ma teologia stworzenia franciszkanina św. BONAVENTURY (+1274), chociaż wpływy różnych kierunków filozoficznych są także w niej widoczne, przeważają bowiem platońsko-augustiańskie nad arystotelesowskimi. Charakterystycznym jest dla niego pogląd, że w każdym ciele zawarty jest od początku zarodek, który wywołuje jego rozwój i celowo nim kieruje. Tę stoicką teorię połączył BONAVENTURA z arystotelesowską, utożsamiając zarodki z formami rzeczy. Co więcej, zarodkom nadał wymiar nadprzyrodzony – czerpiąc z myśli św. AUGUSTYNA, który sam w tym wypadku korzystał z neoplatoników. BONAVENTURA twierdził, że zarodki rzeczy są myślami Bożymi zaszczerpionymi przez Stwórcę w ciałach. Dlatego też – jego zdaniem – rzeczy stworzone są „ślądami Boga” (vestiga Dei) w świecie, są drogowskazami prowadzącymi do Boga, obrazami, znakami, formami, w których wyraża się wewnątrztrynitarnie Boże życie.

BONAVENTURA podkreślał rolę Słowa. Odwieczne Słowo nie tylko stwarza, ale i utrzymuje w istnieniu. W Nim istnieją idee wszystkich rzeczy i osób stworzonych. Według tych idei wszystko powstaje w swoim czasie. Nie tylko Słowo odwieczne, ale również Jezus Chrystus jako Słowo wcielone wycisnęło swój ślad na stworzeniu. Ono stanowi centrum tajemnicy stworzenia i odkupienia⁴.

III. Teologia Tomasza

Dzięki arabskim i żydowskim myślicielom od połowy XII w. szerokim kręgom teologów średniowiecza udostępniona została filozoficzna spuścizna ARYSTOTELESA (+ok. 322 przed Chr.). Od tego czasu u podstaw refleksji nad tajemnicą stworzenia bardziej niż platońska nauka o ideach widoczna będzie arystotelesowska nauka o przyczynach (łac. *causae*): formalnej, materialnej, celowej i sprawczej. Wśród średniowiecznych teologów zwłaszcza TOMASZ z Akwinu (+1274) przejął arystotelesowską naukę o przyczynach i pozostawił po sobie najbardziej dojrzałą antydualistyczną teorię stworzenia, jak i odkupienia. Dobra znajomość Biblii, krytyczna recepcja tradycji patrystycznej i

³ G. MÜLLER, *dz. cyt.*, s. 192.

⁴ Zob. M. SULEJ, *Świętego Bonawentury teologia krzyża*, Niepokalanów 1994, s. 21- 57.

umiejętność wykorzystania arystotelesowskiej filozofii to trzy fakty, które pozwoliły TOMASZOWI stworzyć wyważoną i spójną syntezę chrześcijańskiej teologii.

Filozoficzna i teologiczna myśl TOMASZA jest dogłębnie teocentryczna. W *Sumie teologicznej*, głównym dziele Akwinaty, nie ma wyizolowanego osobnego traktatu dotyczącego problematyki stworzenia. Nauka o stworzeniu jest integralną częścią nauki o Bogu.

1. Koncepcja stworzenia

Tomaszowa nauka o stworzeniu świata wynikała z jego nauki o strukturze bytu, a konkretnie z pojęcia Boga i pojęcia rzeczy skończonych. W bycie wyróżnia on istotę (*essentia*) i istnienie (*existentia*), przy czym istnienie jest aktem, a istota możliwością. Jedyny wyjątek stanowi Bóg, którego istota implikuje istnienie. On jest bytem sam z siebie (*ens a se*), Jego istotą jest istnienie. Natomiast istota rzeczy stworzonych istnienia nie implikuje; z ich istoty nie wynika, że muszą istnieć. W tym też leży zasadnicza różnica między Bogiem a stworzeniem. Jedynie Bóg jest bytem koniecznym (musi istnieć, bo to leży w Jego istocie) i niezależnym (istnieje z własnej natury), a stworzenie jest bytem przypadkowym i zależnym (bo istnienie nie leży u jego natury). Stąd też Bóg jest bytem prostym, a stworzenie – złożonym, gdyż składa się przynajmniej z istoty i istnienia⁵

O przedmiotach materialnych mówi TOMASZ, iż są złożone z dwóch czynników: materii i formy. Stąd też jego koncepcja nazywa się hylemorfizmem (*hyle* - łac. materia). Materia jest czynnikiem nieokreślonym, podłożem wielości i zmiany, źródłem mnogości bytów. Forma natomiast jest źródłem jedności w substancjach. Możliwe są i istnieją byty czysto formalne, tj. nie posiadające żadnej materii, takimi są formy duchowe: Bóg i aniołowie.

Wszystkie byty poza Bogiem, jako byty niesamoistne, można pojąć tylko jako stworzenie. One posiadają byt nadany (*ens ab alio*). Musiało więc kiedyś nastąpić nadanie tego bytu, czyli stworzenie.

TOMASZ uczył, że świat został stworzony z niczego (*creatio ex nihilo*), nie zaś z odwiecznej materii, o której pisali PLATON i ARYSTOTELES, a która, jako odwieczna, byłaby niezależna od Boga. Stworzenie zostało dokonane wprost przez Boga. W akcie tym nie brały udziału instancje pośrednie, jak to wyobrażali sobie neoplatonicy czy gnostycy. Bóg stworzył aktem swej woli, nie z konieczności, jak tego chciały systemy emancypacyjne. Stworzenie odbyło się według idei Bożych. W swoim odwiecznym zamyśle, odwiecznych ideach, Bóg miał niejako program świata: stworzenie polegało na zrealizowaniu boskiej idei stworzenia świata.

⁵ W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1988, s. 274n.

Stworzenie nastąpiło – zdaniem TOMASZA – w czasie. Ale gdy sam fakt stworzenia i powyższe jego własności były dla Akwinaty rzeczą dowodu i wiedzy, to stworzenie w czasie było dlań tylko rzeczą wiary. Zarówno dowód, że świat nie ma początku (AWERROES), jak i że ma początek (augustyniści), jest niedostateczny; logicznie więc jedno i drugie jest możliwe. Jak zaś było naprawdę i jest rzeczywiście, to już rzecz nie dowodu, lecz Objawienia i wiary⁶

2. Opatrzność jako Boski plan

Bóg nie tylko świat stworzył, ale i nim kieruje! Recepcja arystotelesowskiej nauki o przyczynach pozwoliła TOMASZOWI ściśle powiązać fakt stworzenia (*creatio*) z tajemnicą Opatrzności (*providentia*). Wytyczył on pod tym względem perspektywę dalszej refleksji teologicznej. Opatrzność ujmuje w powiązaniu z istotnymi przymiotami Boga. Przez „*providentia*” rozumie istniejący w Bożym Duchu „plan” (*ratio*), który podporządkowuje stworzoną rzeczywistość jej ostatecznemu celowi, czyli samemu Bogu.

„Opatrzność” określa też bliżej myśl o celowości porządku stworzenia. Uporządkowany świat rozwija się celowo według Bożego planu. Części niższe służą wyższym, a wszystkie służą Bogu, który jest celem świata. Bóg, jako przyczyna sprawcza i celowa, działa wszędzie, nawet i w wolnych czynach istot rozumnych, gdyż pojęcie wolności wyboru nie oznacza, iż istota wolna jest pierwszą przyczyną swych działań. Przez ten swój udział transcendentny Bóg jest poniekąd światu immanentny. TOMASZ w sprawie współdziałania Boga w dziejach świata zajmował więc stanowisko pośrednie między deizmem, który eliminuje udział Boga w działaniu stworzeń, a okazjonalizmem, który eliminuje autonomię działania stworzeń.

3. Koncepcja człowieka

Św. TOMASZ ma największe zasługi w opracowaniu scholastycznej antropologii teologicznej. Uznawał on człowieka za horyzont i wspólną granicę świata cielesnego i ducha. Tym samym odrzucił pogląd PLATONA, podjęty przez AUGUSTYNA, mistyków i szkołę franciszkańską, według których, tylko dusza jest człowiekiem, ciało jest zaś nie częścią istoty ludzkiej, lecz tylko narzędziem działania człowieka. TOMASZ mówiąc o istocie człowieka wprawdzie też wychodzi od duszy, ale podobnie jak ARYSTOTELES, również ciało zalicza

⁶ Problem dowodu w nauce o stworzeniu rozwiązywano różnie. MAJMONIDES, na którym TOMASZ w znacznej mierze wzorował swą teorię stworzenia, uważał za rzecz wiary nie tylko czasowy początek, ale sam fakt stworzenia. Jeszcze bardziej odbiegał TOMASZ od ALBERTA Wielkiego, który twierdził odwrotnie – „stworzenie z niczego” jest sprawą wiary. Był zaś zdania, że jeśli zgodzimy się na nie, to czasowy charakter stworzenia już da się dowieść. W. TATARKIEWICZ, *dz. cyt.*, s. 277.

do natury człowieka. W konsekwencji – po śmierci dusza nie jest osobą, lecz tylko częścią osoby.

W myśl arystotelesowskiego hilemorfizmu TOMASZ rozumiał duszę jako formę istoty organicznej, tzn. jako czynny tej istoty pierwiastek. Dusza ludzka jako forma człowieka jest duszą duchową. Jej duchowy charakter można udowodnić wskazując na duchowy charakter rozumu i woli; a skoro jest duchowa, nie może ulec rozkładowi jako czysta forma; jest więc nieśmiertelna. Jest to też dusza rozumna, ponieważ rozumne poznawanie jest czynnością właściwą i wyróżniającą człowieka. Jednakże dusza spełnia również funkcje, np. postrzega zmysłami. W przeciwieństwie do szkoły franciszkańskiej, która uważała za niemożliwe łączenie w jednej zasadzie tak różnych rzeczy, jak myślenie czy postrzeganie zmysłowe i gorszyła się tym, że funkcje fizyczne zostały zaliczone do funkcji duszy, twierdząc, że istnieje mnogość form w człowieku, Akwinata obstawał za jednością formy. Nie mógł z niej zrezygnować, ponieważ w jego przekonaniu człowiek, aby być jedną substancją, musi mieć jedną formę.

Hilemorfizm w rozumieniu człowieka, zdecydowane opowiedzenie się za tym, że dusza jest formą ciała, a nie samoistną substancją, to była bodaj najśmielsza i najryzykowniejsza część filozofii TOMASZA. Wynikało to jednak z przekonania, iż nie jest ona sprzeczna z chrześcijańską wiarą. W jego mniemaniu chrystianizm wcale nie musi obstawać ani za bezcielesnym spirytualizmem, ani dualizmem duszy i ciała. Wbrew utrwalonej tradycji Akwinata stanął na stanowisku antropologicznego realizmu opierającego się na koncepcji psychofizycznej jedności człowieka. Pogląd ten miał wprawdzie starożytne, arystotelesowskie źródła, ale z ducha był jak najbardziej nowoczesny. Wyraźne też są podobieństwa do antropologii biblijnej: człowiek jest cały duszą i całym ciałem, jest jednością duszy i ciała⁷ Swoją analizą ludzkiej istoty „Anielski Doktor” przygotował grunt przyszłym orzeczeniom Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, które sprzeciwiły się idealistycznym i materialistycznym redukcjom w antropologii. Pierwsze miało miejsce na Soborze w Vienne (1312), gdzie odrzucono pogląd, że dusza duchowa nie łączy się bezpośrednio z ciałem; drugie – na V Soborze Laterańskim (1513), gdzie potępiono pogląd jakoby dusza ludzka była śmiertelna, czy też jakoby istniała tylko jedna jedyna dusza we wszystkich ludziach (apersonalistyczny panpsychizm).

4. Problem zła i grzechu pierwotnego

Podobnie jak św. AUGUSTYN, TOMASZ wyklucza istnienie zła jako przez Boga stworzonego bytu. Za AUGUSTYNYM powtarza też, iż świat jest kopią Boskiej myśli. Wszystko, co istnieje, zostało stworzone i jest zarazem dowodem i

⁷ Por. M. WOLICKI, *Tomaszowa wizja człowieka a niektóre współczesne poglądy antropologiczne*, „Resowia Sacra” 2(1995)2, s. 177-184; M.D. CHENU, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. ZIERNICKI, W. SZYMONA, Kraków 1997, s. 109-127.

odbiciem istnienia Boga, Jego mądrości oraz dobroci. Z tej perspektywy patrząc, zło musi jawić się jako pojęcie samo w sobie sprzeczne. W tajemnicy stworzenia nie ma bowiem miejsca na zło jako byt. Wyjaśnienia więc wymaga, w którym momencie „malum” staje się problemem teologicznym.

Problematycznym nie jest fakt, że stworzenia podległe są przemijaniu i związane z tym kruchością poszczególnych pojedynczych bytów. To należy jakby do natury rzeczy, iż jedne stworzenia służą innym, np. że niektóre zwierzęta żywią się trawą, że człowiek zabija zwierzęta ze względów konsumpcyjnych. Istota problemu leży – zdaniem TOMASZA – w złu moralnym: Jak może stworzona dobra wola rodzić zło?

Zło moralne natomiast nie podlega – jego zdaniem – na braku jakiegś substancjalnej formy. Polega ono na tym, że stworzona i tym samym substancjonalnie dobra wola w swojej samorealizacji odstępuje od właściwego jej z natury celu, że nie dąży do dobra i Boga jako ostatecznego źródła dobra oraz ostatecznego celu ludzkiej samotranscendencji. Jeśli jednak Bóg jest stwórcą wolnej woli, która ulega złu, to czy mimo wszystko nie można Go za to obarczyć pewną winą? Nie, uważa Akwinata. Bóg jest transcendentną podstawą duchowej i wolnej natury człowieka i mocą jej realizacji Nie jest On jednak substancjalną formą, nie stanowi formalnej i materialnej podstawy, na której człowiek bezpośrednio realizuje siebie w swojej wolności i decyzjach sumienia. Bóg jest stwórcą ludzkiej wolności. Ponieważ jednak człowiek otrzymał wolę jako własną, stąd jej realizacja stanowi samorealizację. Człowiek jest bezpośrednim panem swoich własnych czynów, i to zarówno w ukierunkowaniu na dobro jako cel transcendentny, jak i – z drugiej strony – odpowiedzialny jest za sprzeniewierzenie się naturalnej dynamice ukierunkowania na dobro. W tym sensie Bóg nigdy nie jest przyczyną zła w sensie moralnym, tzn. w sensie winy.

TOMASZ świadom jest mocy zła, które może istnieć i faktycznie istnieje w człowieku. Chętnie przejął więc od AUGUSTYNA jego naukę o grzechu pierwotnym, łącznie z pojęciem „konkupiscencji”, grzesznej pożądlivosti. Zatrzymał się przy tym o wprowadzenie znaczących dopracowań. Po pierwsze – nie identyfikuje w prosty sposób grzechu pierwotnego z pożądlivnością, ale czyni z tej ostatniej jedynie materialny element grzechu pierwotnego. Formalny, właściwy element stanu grzechu pierwotnego stanowi natomiast – według niego – brak sprawiedliwości pierwotnej. Konsekwencją tego braku jest radykalna niezdolność otrzymania łaski; trwała dyspozycja (habitus), która skłania do grzechu. Po drugie – kategorii grzechu pierwotnego nie można mieszać z pojęciem aktualnie grzesznych czynów. Jedynie te są we właściwym sensie grzechami, ów jedynie analogicznie jest tak nazwany, ponieważ polega na szczególnym sposobie odwrócenia się od Boga. Niestety, nie wszyscy późniejsi teologowie uwzględniali to rozróżnienie, w tym także M. LUTER, stąd Sobór Trydencki musiał na nowo zająć się tą problematyką. Wykorzystując wówczas myśl TOMASZA, skierował ją przeciwko skrajnym ujęciom, które z

augustinianizmu wyprowadził LUTER. Po trzecie – dar sprawiedliwości pierwotnej został udzielony Adamowi nie tylko jako pojedynczemu człowiekowi, ale jemu jako głowie całej ludzkości. Ponieważ Adam zgrzeszył, stąd nasz grzech jest dobrowolny w Adamie, jego wola porusza wolę każdego człowieka. TOMASZ twierdzi, że grzech pierworodny jest grzechem każdego człowieka, ponieważ każdy otrzymuje naturę od pierwszego ojca. Solidarności w grzechu z Adamem szuka jednak nie tyle wprost w naturze ludzkiej jako takiej, co w naturze, którą reprezentuje konkretna wspólnota osób. Wszyscy ludzie stanowią jedno ciało, jedną kolektywną osobę. Jak ręka, którą ktoś popełnia zbrodnię, nie jest sama winna, lecz winny jest cały człowiek, ponieważ popełnia zbrodnię aktem woli, tak też nieporządek w każdym człowieku jest grzesznym stanem, ponieważ wola Adama porusza każdego człowieka „poruszeniem zrodzenia” (*motione generationis*)⁸.

IV. W kierunku woluntaryzmu, sceptycyzmu i fideizmu

Teologiczna nauka o stworzeniu osiągnęła w średniowieczu swój punkt szczytowy w twórczości BONAVENTURY i TOMASZA. Nie był to jednak punkt końcowy. Drugą połowę XIII w. charakteryzuje wyrównywanie antagonizmu między augustinianizmem a tomizmem. Inicjatywa wyszła od franciszkanów, którzy przyswoiwszy sobie myśl TOMASZA, zmodernizowali swą doktrynę. Powstała „nowa szkoła franciszkańska”, której twórcą był Jan DUNS SZKOT (ok. 1265-1308).

Poglądy DUNSA miały wiele wspólnego z myślą TOMASZA. Zachował on zasadę rozgraniczenia wiary od rozumu, jednakże przesunął granicę między nimi; znacznie redukując dziedzinę rozumu, rozszerzał dziedzinę wiary. Jeśli TOMASZ tworzył dowody na istnienie Boga i Jego przymioty, a tajemnicą wiary były dla niego dopiero takie prawdy, jak np. Trójca Święta, tak według SZKOTA tylko nieliczne tezy teologiczne należą do nauki, ich ogromna większość nie może być dowiedziona. Nie kwestionował on tych prawd, ale uważał je za prawdy Objawienia i wiary, a nie rozumu i nauki. Wprawdzie sam też zaliczał do nauki niektóre tezy teologiczne, jak ta, że istnieje Bóg, a nawet bardziej sporna, że stworzył świat z niczego, ale zasadniczo daleki był od aspiracji scholastyków, by wiarę przetworzyć w wiedzę.

SZKOT kwestionował zdolność rozumu w poznaniu prawdy nadprzyrodzonej. Ta była dla niego *veritas solidissima*. Przypisywał jej stopień pewności niedostępny dla ludzkiego rozumu przyrodzonego. Analizy SZKOTA nie kwestionujące wprawdzie prawd teologicznych, ale kwestionujące zdolność rozumu, choć nie miały intencji sceptycznych, wiodły do sceptycyzmu. Jego dzieło

⁸ Por. J. WARZESZAK, *Antropologia teologiczna – De Deo Creatore*, Warszawa 1990, s. 98.

stoi na pograniczu dwóch stylów myślenia: ufnego w rozum i tego, który zwątpiwszy w rozum zdaje się na samą wiarę. Przez swą postawę bardziej krytyczną niż konstruktywną SZKOT stał się zwiastunem nowej epoki, zaczynającej się w XIV wieku.

Sceptycznie oceniając możliwości władz umysłu, DUNS SZKOT akcentował rolę woli. Uważał ją za najdoskonalszą z władz. Nie rozum, ale wola stanowi, jego zdaniem, istotę duszy. Wola upodabnia i zbliża człowieka do Boga. Jeśli wola jest najdoskonalszą władzą, to musi ją posiadać istota najdoskonalsza. Bóg objawia się wobec świata przede wszystkim jako wolna wola. Taki pogląd miał daleko idące konsekwencje także w odniesieniu do nauki o stworzeniu: motywem stwórczego działania jest jedynie wola Boga, której cechą jest wolność absolutna, niczym nie uwarunkowana i niepojęta. Nie ma reguł dobra, do których Bóg musiałby się stosować, by dzieło swoje uczynić dobrym. Prawdy są prawdami tylko dlatego, że Bóg je ustanowił. Dobro nie ma podstaw obiektywnych, Bóg może arbitralnie o nim decydować. Podkreślając radykalną wolność Boga i niepoznawalność Jego wyroków, późnośredniowieczna teologia starała się wyrazić transcendencję Boga, Jego istotową inność w stosunku do stworzeń. Coraz częściej odbywało się to kosztem prawdy o wewnętrznym ukierunkowaniu Boga do swoich stworzeń. W konsekwencji późnośredniowiecznego człowieka coraz częściej ogarniał bytowy lęk, gdyż nawet sam Bóg z dalekiej odległości był „do wszystkiego zdolny”.

W późnym średniowieczu krytykę scholastycznego sposobu myślenia podjął Wilhelm OCKHAM (1285-1349). Stały za nim środowiska filozoficzne Paryża i Oksfordu. „Nowa szkoła” wypominała „starej” pojęciowy realizm, dogmatyczne pojmowanie nauki, abstrakcyjny tok rozumowania; sama głosiła nominalizm, daleko idący sceptycyzm oraz intuicyjno-empiryczny program badań.

Rosnące wątpliwości pod adresem dotychczasowych ujęć teologicznych dotyczyły także nauki o stworzeniu. Więź, która łączy Stwórcę i stworzenia, nie jest – według OCKHAMA – ugruntowana w przedwiecznych ideach Boskiego intelektu. Stworzenia łączy z Bogiem wyłącznie wolna wola Jego wszechmocy. „Granice” dla wszechmocnej woli Boga stanowi jedynie logiczna sprzeczność.

OCKHAM zakwestionował zasadę przyczynowości w jej tradycyjnej, od ARYSTOTELESA pochodzącej postaci. Na tej zaś zasadzie przede wszystkim wspierały się rozumowania teologii. Tym samym zamknął on główną drogę dowodom teologicznym. Nie twierdził przy tym nigdy, iż twierdzenia teologii są fałszywe. Są prawdziwe, o ile opierają się na Objawieniu; ale nie są one rzeczą wiedzy, mogą być jedynie rzeczą wiary. Teologię plasował więc poza granicami nauki. Ostatecznie sceptycyzm OCKHAMA uitorował drogę fideizmowi. Do ruchu zainicjowanego przez OCKHAMA nawiąże w przyszłości protestantyzm⁹

⁹ J. BOCHENSKI przytacza zdanie Lutra: „Jestem ze szkoły Ockhama” Tenże, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 149.