

Elżbieta Jung
Uniwersytet Łódzki

Co – zdaniem angielskich myślicieli XIV wieku – Bóg wie o przygodnej przyszłości?

Zagadnieniem przygodnej przyszłości, czyli głównie zdarzeń, które mają dopiero nastąpić myśliciele średniowieczni zajmowali się niemalże od początku. Istotę problemu tu rozważanego stanowiła możliwa sprzeczność między konieczną wiedzą Boga, która jest aktualnie doskonała i pełna, a możliwością przygodności przyszłości, podejmowania przez człowieka wolnych decyzji i związanego z tym zagadnienia predestynacji. Problem jest bardzo istotny, gdyż człowiek odpowiada przed Bogiem za swoje czyny, gdyby zaś Bóg miał ustalać z góry jak wyglądają nasze wybory, to nie podejmowalibyśmy wolnych decyzji. Zanegowanie wolności i tym samym osobowej odpowiedzialności pociąga za sobą jeszcze dalej idące konsekwencje, mianowicie daremność ofiary, jaką Chrystus miał złożyć za grzeszników. Na takie konsekwencje chrześcijańscy myśliciele zgodzić się nie mogli i chcąc ominąć pułapkę determinizmu, a jednocześnie nie poddawać w wątpliwość prawdziwości Boskiej wiedzy dotyczącej przygodnej przyszłości podejmowali liczne próby rozwiązania tej aporii i jednocześnie dookreślenia rodzaju wiedzy Boskiej.

„Zanim ukształtowałem cię w łonie matki – znałem cię”¹. Te słowa Pisma Św. wyraźnie pokazują, że wiedza Boska dotycząca przygodnej przyszłości jest wiedzą pewną i konieczną i jest tym samym, co wszechwiedza na temat przyszłych losów świata, „zanim” świat zaistniał. Np. Bóg od zawsze wiedział, że Piotr się go zaprze i że Judasz Go zdradzi. Ponieważ Boska wiedza jest pewna i absolutnie prawdziwa, to zdarzenia przyszłe są dla Niego aktualne i tym samym, wydaje się, że muszą się zdarzyć. Znajomość przyszłości zdaje się nadawać jej charakter konieczności, bowiem w Bogu jej status jest taki sam, jak status zdarzeń

¹ Jr 1, 5.

przeszłych i teraźniejszych. Jeśli bowiem coś zostało przewidziane z pewnością ostateczną, to w pewien sposób już się rozegrało, przynajmniej w świadomości przewidującego. Tym samym ludzkie wybory wydają się nie być wolne, bo są niejako zdeterminowane Boską wiedzą. Stąd też myśliciele średniowieczni stanęli przed trudnym wyzwaniem wyjaśnienia, na czym polega przygodność nie tylko zdarzeń, ale i wiedzy tych zdarzeń dotyczących².

Wczesne rozwiązania problemu

Pierwszym, który podjął tę problematykę był św. Augustyn, którego zdaniem Bóg nie tyle wie, że Piotr się Go zaprze, ile zna jego wolę, która do tego doprowadzi, tzn. Bóg przewiduje nie sam czyn, lecz to, co jest jego bezpośrednią przyczyną, czyli wolny akt woli. Sam czyn jest także Bogu znany, choć pośrednio, poprzez akt woli Piotra. Boska wiedza obejmująca i przyczyny bezpośrednie i pośrednie, nie pozbawia człowieka wolnej woli, bowiem fakt, że Bóg przewiduje akty wolnej woli ludzkiej nie determinuje naszych wyborów³, gdyż Bóg zna nasze wybory jako przyszłe zdarzenia przygodne. Rodzi się tu jednak pewna wątpliwość, z której zdawał sobie sprawę biskup Hippony, mianowicie: jaka jest różnica między wiedzą dotyczącą woli czyn poprzedzającą a wiedzą dotyczącą samego czynu; obie – jako Boskie – są konieczne. W konsekwencji z faktu, że Bóg wie, iż Piotr ma wolę by się Go zaprzeć, wynika koniecznie, że tak się zdarzy i wola Piotra nie dokonuje wolnych wyborów. W rozdz. X *Państwa bożego* Augustyn podejmuje ten problem pytając: „Czy nad wolą ludzką panuje jakaś konieczność?”. Jak się wydaje rozróżnia tu dwa rodzaje konieczności, wyrażone jasno dopiero przez Anzelma i Tomasza z Akwinu, mianowicie konieczność bezwzględną i warunkową. Ze względu na tę pierwszą zdarzenie musi zajść, ze względu na tę drugą nie, choć jest ono konieczne, jako przewidziane⁴.

Lepiej z problemem radzi sobie Boetjusz, który stwierdza, że nie ma żadnego przyczynowego powiązania między Boską wiedzą a tym, co ma się zdarzyć. Wprawdzie Bóg wie, co się zdarzy, ale to nie oznacza, że Jego wiedza jest tego przyczyną, tak jak ze zdania: ‘wiem, że Sokrates jest siedzący’ nie wynika, iż

² Wyczerpującą informację bibliograficzną nt. średniowiecznych koncepcji dotyczących przygodnej przyszłości znaleźć można [w:] Simo Knuutilla, „Medieval Theories of Future Contingents”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/davidson/>. Obszerne informacje na temat wczesnych rozwiązań problemu znaleźć można m.in. [w:] R. Kępa, *Problem Boskiej przedwiedzy w odniesieniu do wolności ludzkiej w kwestii Tomasza Wiltona „Utrum praedestinatus possit damnari”*, praca doktorska obroniona na Uniwersytecie Łódzkim, Łódź 2003, s. 10-38. O tej problematyce pisałam już w swoim szkicowym artykule: *Przyszłe zdarzenia przygodne – szkic średniowiecznego problemu*, „Acta Mediaevalia”, XXII, 2009, s. 241-250.

³ Por. św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Wydawnictwo ANTYK – Marek Derewiecki, Kęty 1998, s. 193-194; R. Kępa, *op. cit.*, s. 14-22.

⁴ *Ibidem*, s. 195.

moja wiedza jest przyczyną siedzenia Sokratesa. Zdanie to jest prawdziwe, kiedy w chwili obecnej, tj. teraz, Sokrates siedzi i ja widzę, że Sokrates siedzi. Analogicznie, z faktu, że wszystkie zdarzenia dotyczące przeszłości, terażniejszości i przyszłości Bóg „widzi” jednocześnie, ponieważ bytuje w wiecznym ‘teraz’⁵ nie wynika, że Jego wiedza jest przyczyną tych zdarzeń. Albowiem to nie z faktu, iż prawdziwe jest zdanie: ‘Sokrates jest siedzący’ wynika, że Sokrates siedzi, ale zdanie jest prawdziwe, dlatego, że Sokrates siedzi. Wprawdzie to, co jest przedmiotem Boskiej wiedzy jest konieczne, ale tylko dlatego, że jest prawdziwe; to jednak nie zakłada żadnej konieczności w rzeczach. Mamy tu, zatem rozróżnienie na dwa rodzaje konieczności: prostą i warunkową. Ta pierwsza odnosi się do wszystkich zdarzeń zachodzących w naturze (np. wszyscy ludzie z konieczności są śmiertelni), ta druga stwierdza, że to, co jest przygodne samo w sobie, może stać się konieczne pod pewnymi warunkami⁶.

Podobne stanowisko zajmuje Anzelm z Canterbury; doprecyzowuje rozważania Boecjusza stwierdzając, że konieczność prosta, którą nazywa właściwą (*pertinens*) lub też koniecznością uprzednią (*necessitas praecedenti*) jest koniecznością bezwarunkową i nie pozwala, by coś mogło się mieć inaczej. Konieczność warunkowa to konieczność następstwa (*necessitas consequenti*), określająca jedynie konieczne powiązanie faktów. I tak: to, co przyszłe będzie z konieczności przyszłe, bo nie może być przyszłe coś, czego nie będzie; to, co terażniejsze z konieczności aktualnie istnieje; to, co przeszłe z konieczności zdarzyło się wcześniej. Jednak taka konieczność nie determinuje wydarzeń. Wiedza Boga dotycząca przygodnej przyszłości jest koniecznością następstwa, gdyż zna On powiązanie faktów⁷. Niemniej z tego, że Bóg przewiduje dane zdarzenie wynika, iż wie, że to zdarzenie jest przyszłe, choć Jego wiedza o zdarzeniach przeszłych, terażniejszych i przyszłych jest tak samo konieczna, bo zdarzenia te są w Nim obecne ‘teraz’⁸. Anzelm stwierdza: „Z jednej strony, bowiem jest konieczne, że to, co jest przewidziane przez Boga zdarzy się, z drugiej strony Bóg przewiduje, że

⁵ A.M. Boecjusz, *O pociechach filozofii. Ksiąg pięć oraz Traktaty teologiczne*, przeł. T. Jachimowicz, Poznań 1926, s. 159: „w Bogu jest zawsze obecny stan terażniejszości”. Por. *ibidem*, s. 145-161. Na temat Boecjańskiej interpretacji problemu zob. np.: N. Kretzmann, ‘*Non ipsi principia sumus*’: *Boethius and the basis of contingency*, [w:] *Divine omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, T. Rudawski (ed.), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston 1985, s. 243-269; *idem*, *Boethius and the Truth about Tomorrow's Sea Battle*, [w:] *Logos and Pragma. Essays on the Philosophy of Language in Honor of Professor Gabriel Nuchelmans*, L.M. de Rijk, H.A.G. Braakhuis (eds.), Brepols Pub, Nijmegen 1987, s. 63-97; W.L. Craig, *Divine Foreknowledge and Human Freedom. The Coherence of Theism: Omniscience*, E.J. Brill, Leiden 1991, s. 79-98; Z.N. Brzózy, *O Bożej przedwiedzy i przyszłych zdarzeniach przygodnych. Zagadnienie futura contingencia na podstawie komentarza Tomasza z Akwinu do „Hermeneutyki” Arystotelesa*, Poznań 2000, s. 22-23.

⁶ A.M. Boecjusz, *op. cit.*, s. 161.

⁷ Anselmus Cantuariensis, *De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*, PL 158, col. 511: „[...] ortus vero solis duabus necessitatibus futurus intelligitur, scilicet et praecedenti quae facit rem esse, ideo enim erit quia necesse est ut sit; et sequenti, quae nihil cogit esse, quoniam idcirco necessitate futurus est, quia futurus est”.

⁸ Por. *ibidem*, col. 508-509, 511, 514.

coś się zdarzy bez żadnej konieczności”⁹. Widać tu jasno, że z tego, iż Bóg wie, że Piotr się zaprze Chrystusa nie wynika koniecznie, że Piotr musiał zaprzecić się Chrystusa, bo to nie Boska wiedza jest przyczyną działania Piotra, lecz odwrotnie: działanie Piotra jest „źródłem” Boskiej wiedzy; a ponieważ tę wiedzę Bóg ma od zawsze, więc w tym sensie jest ona konieczna.

Kolejne uściślenia znajdujemy u P i o t r a L o m b a r d a ¹⁰, który rozpatruje problem podnosząc następujące wątpliwości: 1) jeśli zdarzenia przygodne zajść muszą, bo są przewidziane przez Boga, to nie są przygodne; 2) jeśli są przyczyną Boskiej wiedzy, to ta nie jest pewna; 3) jeśli Bóg nie ma wiedzy o zdarzeniach przygodnych, to Jego wiedza jest niepełna. Lombard twierdzi, że Boska przedwiedza dotycząca przyszłych zdarzeń przygodnych istnieje tylko wtedy, gdy zachodzą takie zdarzenia i odwrotnie. Jednakże ani zdarzenia w stosunku do Boskiej wiedzy ani Boska wiedza w stosunku do zdarzeń nie są przyczynami dostatecznymi, a wystarczającymi (*causa sine qua non*). Lombard zastanawia się również czy możliwe jest, aby nie zdarzyło się to, co Bóg przewidział. Podane przez Lombarda rozwiązanie tej wątpliwości stało się punktem wyjścia dla wielu pokoleń myślicieli średniowiecznych. Otóż, zdanie: ‘To, co Bóg przewidział, nie zdarzy się’ należy rozpatrywać jako dwa zdania:

Bóg przewidział, że coś się zdarzy.

To coś się nie zdarzy.

Jeśli zdania te rozpatrujemy łącznie (*in sensu composito*), to, to, co wyrażają jest fałszem; jeśli rozpatrujemy je rozłącznie (*in sensu diviso*), to obydwa mogą być prawdziwe, bo obydwa są niesprzeczne¹¹. Możliwe jest, zatem zarówno to, że Piotr nie zaprze się Chrystusa i to, że Chrystus przepowiedział, że on się Go zaprze, choć jedynie wtedy, gdy rozpatrujemy te zdania rozłącznie. Kiedy rozpatrujemy je *in sensu composito* nie jest możliwe, by Piotr nie zaparł się Chrystusa, jeśli ten przewidział, że Piotr się go zaprze. Takie tłumaczenie, zdaniem Lombarda, wystarcza by zachować prawdziwość, pewność i zupełność wiedzy Boskiej i przygodność zdarzeń przyszłych.

⁹ *Ibidem*, col. 508: „Nequaquam ergo recte intelligenti hic repugnare videntur praescientia quam sequitur necessitas, et libertas arbitrii a qua removetur necessitas: quoniam et necesse est quod Deus praescit futurum esse, et Deus praescit aliquid esse futurum sine omni necessitate”.

¹⁰ Por. Petrus Lombardus, *Magistri Petri Lombardi [...] Sententiae in IV libris distinctae* t. I, pars II, lib. I, dist. 38, cap. 2, Roma 1971, s. 279; PL 192, col. 626-629.

¹¹ *Ibidem*, s. 279: „[...] ‘aliter potest fieri quam Deus praescivit’, et huiusmodi: ut ‘potest non esse quod Deus praescivit’, et ‘impossibile est non esse quod Deus praescivit’, et ‘impossibile est non esse praescita omnia quae fiunt’ et huiusmodi. Possunt enim haec coniunctim intelligi, ut conditio sit implicita, et disiunctim. Si enim ita intelligas: ‘Non potest aliter fieri quam Deus praescivit’, id est non potest utrumque simul esse, scilicet quod Deus ita praesciverit fieri et aliter fiat, verum intelligis. Si autem per disiunctionem intelligas, ut dicas hoc aliter non posse evenire quam evenit, quo modo futurum Deus praescivit, falsum est. Hoc enim aliter potest evenire quam evenit, et tamen Deus hoc modo futurum praescivit”.

Z tych rozwiązań korzystają późniejsi teologowie, tacy jak Tomasz z Akwinu i Jan Duns Szkot, którzy interesują mnie tutaj najbardziej, ponieważ ich poglądy były punktem wyjścia dla dyskusji angielskich czternastowiecznych myślicieli – bohaterów tego artykułu.

Trzynastowieczne dyskusje – Tomasz z Akwinu i Jan Duns Szkot

To m a s z z A k w i n u¹² uznaje, że wiedza Boska obejmuje wszystkie zdarzenia: przeszłe, teraźniejsze i przyszłe jednakowo wyraźnie, bowiem możemy sobie wyobrazić, że znajduje się On w centrum okręgu, od którego wszystkie punkty czasu przeszłego, teraźniejszego i przyszłego są równo oddalone i, w jednym akcie, jego „oczom”, wszystkie zdarzenia ukazują się równocześnie, w wiecznym teraz. Oznacza to, że poznanie przygodnej przyszłości nie jest względem niej wcześniejsze, ale równoczesne w porządku wieczności¹³.

Tomasz wykorzystuje także słynne twierdzenia Arystotelesa wyrażone w *Hermeneutyce*: „wszystko, co jest, jest konieczne, skoro jest”¹⁴, by pokazać, że skoro Bóg bytuje w wiecznym teraz, to jego wiedza dotycząca zdarzeń przyszłych jest konieczna, co jednak nie oznacza, że konieczność wiedzy Boskiej determinuje koniecznie przygodną przyszłość¹⁵. Rozpatrując problem z logicznego punktu widzenia Akwinata stara się określić wartość następującego zdania: ‘Bóg wiedział, że coś się zdarzy, zatem to coś się zdarzy’, które jego zdaniem jest fałszywe, gdyż Boska wiedza nie jest przeszła. Prawdziwe jest natomiast zdanie: ‘Bóg wie, że coś się zdarzy, zatem to coś się zdarzy’, gdyż poprzednik tego zdania jest konieczny,

¹² Na temat Tomaszowej koncepcji zob. m.in.: M. Olszewski, *Komentarz do kwestii 14 „O wiedzy Boga”*, [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, przekład M. Olszewski, G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, Znak, Kraków 1999, s. 638-680; *idem*, *Komentarz do kwestii 23 „O predestynacji”*, *ibidem*, s. 806-823; Ch. Schabel, *Theology at Paris 1316-1345. Peter Auriol and the problem of divine foreknowledge and future contingents*, Arledhot, Sydney 2000, s. 33-37; Z.N. Brzózy, *op. cit.*

¹³ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Rusczyński, red. M. Olszewski, Wydawnictwo ANTYK – Marek Derewiecki, Kęty 1998, t. 1, kw. 2, art. 12, *Czy Bóg zna z przyszłości to, co szczególne i przygodne*, s. 131: „Wtedy dopiero coś jest poznane jako przyszłe, gdy między poznaniem poznającego a wydarzeniem się czegoś znajduje się odniesienie przeszłości do przyszłości. To zaś odniesienie nie może zająć pomiędzy Bożym poznaniem a jakąkolwiek rzeczą przygodną; zawsze odniesienie poznania boskiego do jakiegokolwiek rzeczy jest odniesieniem czegoś teraźniejszego do innego teraźniejszego. Można to rozumieć w ten sposób. Gdyby ktoś widział wielu kolejno przechodzących jedną drogą i w jakimś czasie, w poszczególnych odcinkach czasu widziałby aktualnie niektórych przechodzących, tak że w całym czasie swego widzenia widziałby aktualnie wszystkich przechodzących, to jednak nie jednocześnie i aktualnie wszystkich, bo i czas jego widzenia nie jest cały naraz. [...] Skoro więc widzenie Bożej wiedzy mierzone jest wiecznością, która jest cała naraz, a mimo to zawiera cały czas i nie brak w niej żadnego odcinka czasu, to, to, co powstaje w czasie, widzi On nie jako przyszłe a jako teraźniejsze. [...] Bo inaczej widziałby przechodzących ten, który jest w ciągu przechodzących i widzi tylko tych będących przed nim, a inaczej ten, który byłby poza ciągiem przechodzących i który wszystkich przechodzących widziałby naraz”.

¹⁴ Arystoteles, *Hermeneutyka*, 18b26-19a22, przeł. K. Leśniak, [w:] *idem*, *Dzieła wszystkie*, PWN, Warszawa 1990, t. 1, rozdz. 9, s. 76-77.

¹⁵ Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane...*, s. 132.

bo Boska wiedza jest pewna i konieczna, zatem następnik wynikania jest prawdziwy i konieczny, bo z koniecznego twierdzenia nie może wynikać przygodne. Niemniej, stwierdzenie: ‘wszystko, co jest poznane przez Boga, jest konieczne’ można rozumieć dwojako: 1) w odniesieniu do samego twierdzenia (*de dicto*) i wtedy jest ono rozumiane *in sensu composito*, 2) w odniesieniu do rzeczy (*de re*) i wtedy jest rozumiane *in sensu diviso*, a wówczas prawdziwe są jego części rozpatrywane oddzielnie; zdanie jako implikacja jest fałszywe¹⁶. Co więcej w tym zdaniu następnik jest konieczny, ale jedynie pod pewnym warunkiem, a mianowicie takim, że rzecz bądź zdarzenie przyszłe przygodne jest poznane z koniecznością. Analogicznie, jak wtedy – mówi Tomasz – gdy poznajemy kamień, mówimy, że jest niematerialny; kamień sam w sobie jest materialny, ale jako poznany jest niematerialny. To samo dotyczy rzeczy i zdarzeń: same w sobie są przygodne, ale jako poznane przez Boga w teraźniejszości są konieczne¹⁷. Tomasz, zatem dochodzi do takiego samego wniosku, jak jego, wymienieni wyżej poprzednicy: rzeczy same w sobie są przygodne, natomiast, kiedy stanowią część Boskiej wiedzy są konieczne.

Zdecydowane odejście od tej tradycji dokonuje się w doktrynie Jana Dunska Szkota (1265/66–1308), który przede wszystkim w dystynkcji 39 komentarza do *Sentencji* szeroko dyskutuje, problem przygodności zjawisk i konieczności wiedzy Boga. Ponieważ dokładne omówienie koncepcji Szkota znajduje się w artykule Martyny Koszkała zamieszczonym w tym tomie ograniczę się do przedstawienia najważniejszych postulatów, do których odnosić się będą późniejsi angielscy myśliciele¹⁸.

Szkot przede wszystkim neguje powszechnie przyjmowane twierdzenie, że Bóg poznaje rzeczy poprzez idee, poznając tym samym powiązania przyczyn te rzeczy powodujących; nie zgadza się z twierdzeniem, że mimo tego, iż poznanie Boga jest konieczne, przygodność jest zachowana w zdarzeniach i rzeczach, ponieważ pochodzi ona od ich bezpośrednich przyczyn. Gdyby Bóg poznawał poprzez idee, to one reprezentowałyby jedną z możliwości: „X się zdarzy” lub „X się nie zdarzy” albo obie na raz. W pierwszym przypadku Bóg poznawałby jedynie jedną część i nie miałby wiedzy pełnej, w drugim obydwie zdania sprzeczne stawałyby się koniecznymi. Co więcej, gdyby idee znajdujące się w umyśle Boga miały dotyczyć rzeczy i zdarzeń przygodnych, to w równym stopniu dotyczyłyby tego, co się rzeczywiście zdarzy, jak i tego, co się nie zdarzy, o ile takie zdarzenie jest niesprzeczne, czyli możliwe. Bóg wtedy miałby pewną wiedzę o rzeczach nieistniejących. Szkot krytykuje także pogląd św. Tomasza stwierdzający, że Bóg ma wiedzę konieczną o rzeczach przeszłych, teraźniejszych i przyszłych, dlatego, że czas jest dla niego jednoczesny a On sam obejmuje swym spojrzeniem całość, bowiem w tym przypadku Bóg nie mógłby uczynić czegoś na nowo, gdyż wszystko

¹⁶ Por. *ibidem*.

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 132-134; *idem*, *O wiedzy Boga*, [w:] *idem*, *Traktat o Bogu...*, s. 230.

¹⁸ Zob. M. Koszkała, *Futura contingentia jako przedmiot wiedzy Boga. Stanowisko Jana Dunska Szkota*, s. 53-74.

w nim istnieje aktualnie; Bóg winien poznawać rzeczy przyszłe jako przyszłe, więc nie mogą one być stale obecne w umyśle Boga; gdyby wiedza Boga była wiecznie taka sama, to nie różniłaby się od wiedzy aniołów, które bytują w czasowo niepodzielnym *aevum*, więc – zgodnie z argumentacją Tomasza – powinny mieć konieczną wiedzę o przyszłych zdarzeniach przygodnych.

Ponieważ Szkot, zgodnie z przyjmowaną i wszędzie deklarowaną tezą, twierdzi, że każda cecha, którą możemy odnaleźć w skutku ma swe źródło w przyczynie, więc wszystko, co znajduje się w świecie stworzonym, w tym przygodność przyszłości ma swe źródło w Bogu. Źródłem przygodności w Bogu jest Jego wola, bowiem jest ona wolna do tego, by wybrać jedno z dwu przeciwnych zdarzeń wyrażonych przez zdania: ‘X się zdarzy’ lub ‘X się nie zdarzy’. Lecz zanim wola przedstawi intelektowi te dwa możliwe zdania może swym aktem uprzednim (*praevalentia*) chcieć, żeby zdarzyło się X i jednocześnie może nie chcieć, żeby zdarzyło się X. I tak oto ujawnia się przygodność skutku, bo choć wola Boga nie może posiadać przeciwnych aktów chcenia, aby „X się zdarzyło” i „X się nie zdarzyło”, może jednak w jednym akcie odwiecznie chcieć by coś się stało (*velle*) i móc nie chcieć, by coś się zdarzyło (*posse non velle*). Boska wola w wieczności, w tej samej chwili natury może chcieć X i może nie chcieć X (w literaturze przedmiotowej ta koncepcja nosi nazwę synchronicznej przygodności – *synchronic contingency*). Ponieważ w Bogu nie ma następstwa, to wszystkie zdarzenia są jednoczesne w sensie czasowym, ale nie w sensie natury. Zatem z faktu, że Bóg może w jednej chwili natury wybrać jedną z dwu opcji a uprzednio chcieć i nie chcieć, aby X się zdarzyło, wynika swego rodzaju przygodność w pierwszej przyczynie – Bogu i w skutkach, czyli w świecie stworzonym. Boskie poznanie zachodzi niejako w trzech etapach. Najpierw, w sensie uprzedniości porządku natury, intelekt przedstawia woli zdanie złożone z dwu przeciwieństw: X się zdarzy i X się nie zdarzy jako zdanie neutralne, w żaden sposób nie zdeterminowane. W drugim etapie wola Boska decyduje, które ze zdań będzie prawdziwe ustanawiając jednocześnie w bycie to, co jest w tym zdaniu wyrażone; zatem zgodnie z klasyczną definicją prawdy to, co Boska wola uznała, że ma być, będzie (a właściwie, jest). Na trzecim etapie intelekt poznaje determinacje woli i istniejącą rzecz. Dzięki takiemu rozwiązaniu Szkot uchyla sprzeczność między koniecznym, pewnym poznaniem Boga, bowiem Bóg jest konieczną przyczyną ich istnienia a przygodnością zdarzeń i rzeczy przyszłych, zagwarantowaną przygodnością woli Boskiej.

Moim zdaniem szkotystyczną teorię autonomii woli należy powiązać z jego koncepcją *potentia absoluta* i *ordinata* Boga¹⁹. Właściwie prawie już u wszystkich późniejszych myślicieli problem nadawania wartości logicznej zdaniom dotyczący

¹⁹ Na temat szkotystycznej koncepcji *potentia absoluta/ordinata* zob. m.in.: W.J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Pierluigi Lubrina, Bergamo 1990; J.W. Galkowski, *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Dunsza Szkota*, RW KUL, Lublin 1993; L.A. Kenny, *Franciscans and Divine Absolute Power*, „Franciscan Studies”, 50 (1990), s. 197-233; E. Randi, *A Scotist Way of Distinguishing between God's Absolute and Ordained Power*, [w:] From Ockham to Wyclif, A. Hudson, M. Wilks (eds.), Basil Blackwell, Oxford 1987; E. Jung, R. Podkoński, *Nierówne nieskończoności?*

przyszłości będzie pojawiał się w kontekście tego zagadnienia. Szkot definiuje *potentia absoluta* jako moc tego, kto działa *de facto*, a *potentia ordinata* jako moc tego, który działa *de iure*, czyli zgodnie z prawem²⁰. *Potentia absoluta* – jak zauważa Courtenay – staje się *potentia extraordinaria*, czyli mocą wykraczającą poza ustanowiony porządek, mocą aktywną, a nie czystym abstraktem, jak w ujęciu teologicznym. Nie jest jedynie pierwotną zdolnością do działania, ale samym działaniem, które umożliwia Bogu zmianę istniejącego porządku, lub cudowną interwencję, rozumianą tutaj jako chwilowe zawieszenie obowiązujących praw²¹. Przygodność świata, wynikająca z możliwości podejmowania przez Boga przygodnych decyzji, czyli wyboru jednego ze sprzecznych zdań: ‘X się zdarzy’ lub ‘X się nie zdarzy’, tzn. wolnością (*ad utrumlibet*), jest konsekwencją działania Jego mocy absolutnej. Wybór już dokonany natomiast to rezultat działania mocy obligatoryjnej (*potentia ordinata*) nadającej określony bieg rzeczy.

Późniejsze dyskusje czternastowieczne

Tomasz Wilton (1270/73–ok. 1327)²² był prawdopodobnie pierwszym, który skrytykował rozwiązania dwu swoich wielkich poprzedników w swych wczesnych kwestiach dyskutowanych ok. roku 1315²³. Aby odpowiedzieć na pytanie: „Czy predestynowany może grzeszyć?”, Wilton rozważa problem Boskiej wiedzy na temat przyszłych zdarzeń przygodnych aż w $\frac{3}{4}$ swojej kwestii. Jego zdaniem kwestia jest złożona, ponieważ przede wszystkim zawiera istotną wątpliwość

Dunsa Szkota teoria „potentia absoluta/ordinata Dei” inspiracją dla rozwoju matematyki XIV-wiecznej, [w:] Błogosławiony Jan Duns Szkot 1308–2008, E.I. Zieliński, R. Majeran (red.), RW KUL, Lublin 2010, s. 644–656.

²⁰ Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 44, qu. u., [w:] *idem*, Opera omnia, t. VI, Watykan 1963, s. 363–364: „In omni agente per intellectum et volutatem, potente conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi lege rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae) et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam. Et ideo non tantum in Deo, sed in omni agente libere – qui potest agere secundum dictamen legis rectae et praeter talem legem vel contra eam – est distinguere inter potentiam ordinatam et absolutam; ideo dicunt iuristae quod aliquis hoc potest facere de facto, hoc est de potentia sua absoluta, – vel de iure, hoc est de potentia ordinata secundum iura”.

²¹ Zob. W.J. Courtenay, *op. cit.*, s. 92–94.

²² Życie i poglądy Tomasza Wiltona zostały omówione w: E. Jung-[Palczewska], *Tomasz Wilton. Wprowadzenie*, [w:] Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 76–82.

²³ Problem wiedzy Boga nt. przygodnej przyszłości oraz predestynacji Wilton dyskutował w kwestii *Utrum praedestinatus possit damnari*. Kwestia pierwotnie została opracowana w wydaniu szkolnym przez Rafała Kępę (*op. cit.*, s. 171–208) a później poprawiona ukazała się w wydaniu krytycznym dokonanym przez Chrisa Schabla w: *Parisian secular masters on divine foreknowledge in the early fourteenth century*, Part II: *Thomas Wylton Quaestio ordinaria „Utrum praedestinatus possit damnari”*, „Recherches de Théologie et Philosophie médiévales”, 2011, 78(2), s. 443–469. W tym artykule korzystam z wydania Schabla. Zarówno Kępa, jak i Schabel, omawiają poglądy Wiltona i przedstawiają szczegółowo jego argumentację. Zob. R. Kępa, *op. cit.*, s. 84–165; Ch. Schabel, *op. cit.*, s. 417–433.

dotyczącą odpowiedzi na pytanie: Jak to możliwe, że Bóg, od wieczności ma pewną przedwiedzę na temat przyszłych zdarzeń przygodnych, które same w sobie są niepewne, ponieważ są przeszłe i nie wiadomo czy się zdarzą? Taka sama wątpliwość dotyczy również predestynacji²⁴.

Jak pisze Chris Schabel, Wilton przedstawia i rozwiązuje te problemy, koncentrując się na możliwości określenia wartości logicznej zdań modalnych otwierając nowe pole dla późniejszych dyskusji prowadzonych tak w Paryżu, jak i Oksfordzie²⁵. Zasadnicza trudność, jaka się tu pojawia dotyczy statusu zdań modalnych (poprzednika, następnika i samego wynikania) w następującym wnioskowaniu: „Bóg wie, że X się zdarzy, dlatego X się zdarzy”. Czy jest możliwe – powtarza pytanie za Piotrem Lombardem – by Bóg wiedział, że X się zdarzy i jednocześnie, by X się nie zdarzyło.

Pierwsze rozwiązanie, które krytykuje Wilton to, przedstawiona wyżej propozycja Tomasza z Akwinu. Cytuje zdanie Akwinaty, że „kiedy to, co odnosi się do duszy jest założone w poprzedniku, z konieczności musi wystąpić w następniku”²⁶, jak np. w sylogizmie dotyczącym poznania kamienia, który jest niematerialny jako poznawany przez duszę. Wilton twierdzi, że zdania: ‘X się zdarzy, bowiem jest Bogu uprzednio znane’ i ‘X bezwzględnie się zdarzy’ albo oznaczają to samo, albo dwie różne rzeczy, co w obydwu przypadkach nie ma znaczenia, ponieważ – jego zdaniem – ważny jest związek między takimi zdaniami: ‘Bóg wie, że X się zdarzy’ i ‘X się zdarzy’ rozumianymi w sensie absolutnym. Wynikanie: ‘Bóg wie, że X się zdarzy, zatem X się zdarzy’ jest wynikiem prawidłowym zdaniem Wiltona. Tomaszowa zasada natomiast sprzeciwia się powszechnie przyjmowanej logice, ponieważ – zgodnie z nią – następujące wnioski byłyby prawdziwe: ‘to jest niezwywy człowiek, zatem jest jakiś człowiek’ oraz ‘Ktoś ma opinię o Homerze, zatem on jest’²⁷. Wykazawszy sprzeczność w rozumowaniu Tomasza, Wilton stwierdza, że poprzednik we wnioskowaniu jest przygodny, ponieważ zdanie: ‘Bóg wie, że X się zdarzy’ stwierdza jedynie, że Bóg wie, że chce, aby X się zdarzyło, a ponieważ On jedynie przygodnie chce, aby rzeczy *ad extra* zdarzyły się, to jego wiedza na temat rzeczy przyszłych też jest przygodna²⁸. Ta

²⁴ Th. Wylton, *Utrum praedestinatus...*, s. 443: „Secundo, quia difficultas accidit – tam in quaestione de praesentia Dei quam in praedestinatione, ex comparatione contingentium futurorum, quae sunt indeterminata ad esse et variabilia ad actus praesciendi Dei, qui actus sunt determinati et immutabiles – quomodo scientia divina vel eius ordinatio sit modo certa et ab aeterno fuit certa de eventu alicuius rei, qui eventus in se et ex parte rei est incertus, ita quod possibile est ex parte rei quod numquam eveniat, ideo secundo dubitabo quaedam ex parte contingentium in se”.

²⁵ Zob. *ibidem*, s. 427.

²⁶ Th. Wylton, *Utrum praedestinatus...*, s. 446: „Unde dat talem regulam: ‘quando in antecedente ponitur aliquid quod pertinet ad actum animae’ in consequente oportet accipere eundem actum”.

²⁷ Zob. *ibidem*, s. 446-447 [20-23].

²⁸ *Ibidem*, s. 447-448 [24]: „Praeterea, probatur quod antecedens sit contingens, nam illud quod Deus non scit nisi quia vult, si contingenter vult, contingenter scit – hoc est planum; sed Deus non scit aliquid futurum contingens fore nisi quia vult, quoniam si voluisset ea non fore, non forent, nec per consequens sciret ea fore,

opinia pokrywa się z przedstawioną wyżej koncepcją Dunsza Szkota, lecz Wilton i do niego ma zastrzeżenia.

Zaczynając dyskusję ze Szkotem Wilton mówi:

Inaczej odpowiada Doktor Subtelny mówiąc, że takie zdanie jest przygodne: ‘Bóg wie, że A będzie’, stwierdza jednak, że jest ono w sposób określony (*determinate*) i niezawodnie prawdziwe. A jednak nie zachodzi wynikanie: ‘Bóg w sposób określony i niezawodnie wie, że to będzie, więc koniecznie wie, że A będzie’²⁹.

Analizy Wiltona koncentrują się przede wszystkim na znaczeniu terminów: ‘koniecznie’ (*necessario*), ‘w sposób określony’ (*determinate*), ‘niezawodnie’ (*infallibiliter*). Zanim jednak przedstawi on swoją koncepcję podaje argumenty Szkota przemawiające na korzyść dwu podstawowych tez: 1) przygodność w przyczynach wtórych musi mieć źródło w przyczynie pierwszej, 2) w jednej chwili natury, czyli w wieczności, Bóg może chcieć A i nie chcieć A. W trakcie dyskusji z tymi dwoma podstawowymi tezami Szkota, posługuje się przykładem zdania: ‘Sokrates jest siedzący’ i pyta: Czy w chwili, kiedy Sokrates siedzi mamy również do czynienia z realną możliwością do tego, by Sokrates nie siedział? Szkot odpowiedziałby twierdząco, bowiem zakłada modalny status terażniejszości, skoro w jednej chwili Bóg chce i może nie chcieć, czyli ma On realną możliwość do czegoś przeciwnego niż chce. Zdaniem Wiltona, kiedy Sokrates siedzi, koniecznie siedzi i nie ma w nim możliwości do tego by nie siedział; w tym przypadku wnioskowanie: ‘Jeśli Sokrates jest siedzący, zatem on siedzi’ jest koniecznym wynikaniem ze względu na obydwa rodzaje konieczności współwystępowania (*concomitantiae*) i współwystępującego (*concomitantis*) w danej chwili. O pierwszym rodzaju konieczności mówimy wtedy, gdy konieczne jest całe wynikanie i współwystępowanie faktów, o drugim wtedy, gdy konieczne jest występowanie następnika.

Wilton krytykuje także szkotystyczną koncepcję chwil natury, czyli „synchroniczną przygodność”, według której następstwo beczasowych chwil natury, konwenujące z beczasowym bytem Boga, gwarantuje możliwość tego, że w jednej chwili natury Sokrates siedzi a w następnej ma możliwość do tego, by nie siedzieć. W takim przypadku mamy do czynienia z możliwością istnienia dwu przeciwnych sytuacji w tej samej chwili czasu. Wilton twierdzi, że jest to nonsensowne, ponieważ:

[...] uprzedniość natury nie może być przyczyną tego, że coś może mieć możliwość realną do bycia w potencji do czegoś przeciwnego, ponieważ w jednej chwili czasu niemożliwe jest by coś było w rzeczy i nie było. Zatem kiedy wyróżnisz w dowolnej chwili czasu jakiegokolwiek chcesz chwile natury lub znaki, konieczne jest, by dowolny akt, założony w bycie w ostatniej chwili, był

cum nihil sciri possit nisi verum; cum igitur Deus aliqua vel omnia vult contingenter extra se, sequitur quod cognitio Dei, qua talia cognoscit fore, contingens est”.

²⁹ *Ibidem*, s. 448 [25]: „Aliter respondet Subtilis Doktor, dicens quod haec est contingens: ‘Deus scit A fore’; concedit tamen bene quod haec sit determinate vera et infallibiliter. Nec sequitur: ‘Deus determinate scit hoc fore et infallibiliter, igitur necessario scit A fore’”.

w pierwszej, lub też w tej samej chwili czasu, bo inaczej jednocześnie byłby i nie byłby. I dlatego, kiedy niektórzy twierdzą: „W pierwszej chwili natury jest przyczyna a nie ma skutku, w drugiej chwili jest skutek”, błędnie to sobie wyobrażają³⁰.

Wilton podaje sześć argumentów w celu wykazania błędu Dunsza Szkota; ostatni z nich odnosi się do szkotystycznego rozumienia przyczyny przygodnej:

Kiedy mówi się: „Przyczyna jest jedynie wtedy przyczyną, kiedy powoduje skutek w akcie, a, gdy jest przyczyną przygodną powoduje skutek przygodnie” – mówię, że jak cel, który jest kresem ruchu, wtedy, gdy jest jego przyczyną sprawczą – a nie przyczyną celową – jeszcze nie jest w akcie, tak przyczyna przygodna ze względu na jakiś skutek powodująca skutek przygodnie, kiedy działa w akcie, już nie jest przyczyną przygodną ze względu na skutek już założony, ze względu, na który wcześniej była przyczyna przygodną. Stąd jak osiągnięcie celu powoduje, że cel nie jest już przyczyną w akcie, tak założenie skutku w akcie powoduje, że przyczyna sprawcza nie działa już przygodnie³¹.

Krytyka szkotystycznej tezy, że wszelka przygodność ma swe źródło w Pierwszej Przyczynie – Bogu, ma u podstawy autorytet Arystotelesa, który – zdaniem Wiltona – twierdzi, że wiele rzeczy zachodzi przygodnie, ale Bóg porusza i sprawia pierwszy ruch w taki sposób, że nie mógłby tego robić inaczej, tzn. działanie Boga jest w pewien sposób konieczne i zgodne z prawami wpisanymi w świat, czyli jakby powiedział np. Szkot, zgodne z mocą obligatoryjną³².

Wilton niejako zgadza się ze Szkotem twierdząc, że: „Wiele rzeczy zdarza się przygodnie tak, że w n a s z e j m o c y jest by się zdarzyły bądź nie”³³, gdyż to od woli człowieka zależy czy wybierze jedną z możliwości, które nie są zdeterminowane w naturze; z tymi wyborami wiąże się kara, nagroda za grzechy, potępienie, grzech itp. W pewnym sensie Boska wola jest przyczyną każdego zdarzenia przygodnego, ale nie w taki sam sposób jak nasza, bowiem zgadzając się z tym, że Bóg ma wpływ na świat zapewniając mu stałe bytowanie, nie możemy się zgodzić na to, że jest przyczyną np. naszego grzechu³⁴. Wilton rozróżnia dwa

³⁰ *Ibidem*, s. 452 [48]: „quod prioritas naturae nihil facit ad hoc, quod aliquid possit esse in potentia reali sub opposito eius, quod simul in eodem instanti temporis est in esse positum cum ipso, quoniam in uno instanti temporis impossibile est quod aliquid sit in re et non sit. Igitur distinguenda aliquid instans temporis per quaecumque voveris signa naturae vel originis, si aliquis actus ponatur esse in ultimo signo, necesse est quod sit in primo, vel in eodem instanti temporis simul esset et non esset. Et ideo, cum arguunt aliqui sic: »In primo signo naturae causa est et effectus non est, in secundo signo effectus est«, falsa est imaginatio”.

³¹ *Ibidem*, s. 454 [48]: „Cum dicitur: „Causa contingens non est causa nisi quando actu causat, igitur tunc est causa contingens et per consequens causat contingenter”, dico quod sicut finis qui est terminus motus, quando est causa causans, nondum est in actu, sed sibi pro tunc repugnat quod sit causa finalis, ita causa effectiva contingens respectu alicuius effectus, quando causat in actu, iam deficit esse causa contingens respectu effectus iam positi, respectu cuius prius erat causa contingens. Unde sicut habito fine iam cessat finis habere rationem causae in actu, sic posito effectu in actu iam cessat causa effectiva causare contingenter”.

³² *Zob. ibidem*.

³³ *Ibidem*, s. 456 [55]: „multa contingenter eveniunt, ita quod in potestate nostra est quod fiant vel non fiant”.

³⁴ *Zob. ibidem*, s. 456-458.

rodzaje Boskiej woli: powodującą skutek (tj. obligatoryjną³⁵) i przyzwalającą; ta pierwsza jest przyczyną stworzenia świata, ta druga odnosi się do naszego postępowania. Dzięki woli powodującej skutek powstaje świat, takim, jakim jest, dzięki drugiej Bóg pozostawia ludziom wolny wybór i mimo, iż wie, jakiego wyboru dokonamy nie wpływa nań. Boska przedwiedza zakłada konieczność Boskiego wolnego wyboru Boskiej woli, dzięki któremu wszystkie zdarzenia przygodne stają się prawdziwie, ale zakłada ona także konieczność przyszłości, choć sama nie jest przyczyną Boskiej przedwiedzy³⁶. Boska przedwiedza dotyczy mojej wolnej decyzji np. tego czy będę czy nie będę biegała jutro i mimo tego, że ja wybiorę tylko jeden z elementów tej alternatywy i Bóg wie, który z nich wybiorę, to nie oznacza, że mój wybór jest wyborem koniecznym, twierdzi Wilton³⁷. Można powiedzieć, że nie jest to oryginalne rozwiązanie, mimo iż Wilton starał się pokonać trudności, jakie nasuwają teorie Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota.

Stanowisko Tomasza Wiltona oraz argumentacja na jego korzyść wzbudziło wielki entuzjazm u Karmelity – J a n a B a c o t h o r p a (ok. 1290–1346), który w pierwszej wersji swego komentarza do *Sentencji* skopiował ok. ¾ pracy Wiltona. W drugiej redakcji natomiast poddał pogląd Wiltona istotnej krytyce, pisząc:

Jestem zadziwiony Wiltonem! Po pierwsze utrzymuje, że to zdanie: ‘Bóg wie, że X będzie’ jest konieczne, jak widać wyżej, tam, gdzie argumentuje przeciw podstawowej konkluzji [Szkota], a jednak przyznaje, że następnik jest przygodny, ponieważ zależy całkowicie od przyzwalającej woli Boskiej i naszej wolnej woli, podczas gdy – co okaże się niżej – następnik wynika z poprzednika. Po drugie, zadziwia mnie, że zaprzecza, iż [poprzednik] jest w sposób określony prawdziwy, chociaż nie jest konieczny, ponieważ później, prezentując swoje stanowisko, przyznaje, że jest w określony sposób prawdziwy, gdy mówi: „wymaga istnienia określonej rzeczy”³⁸.

Argumentacja Baconthorpa jest zasadna, ale rozwiązanie problemu pozostawia wiele do życzenia, gdyż posiłkuje się on ustaleniami właśnie Wiltona i stwierdza, że aby następnik był przygodny również poprzednik taki być powinien, jednak nie zakładamy tu – jak to robił Szkot – przygodności w woli Boga, ta wynika jedynie z faktu, że Bóg jest przyzwalająca przyczyną przygodną a nie sprawcą. Oznacza to np., że Bóg wie, iż Adam będzie grzeszył z powodu wolnego wyboru swojej wolnej woli, ale nie oznacza to, że Adam grzeszy z konieczności

³⁵ Wilton nie przyjmuje jednak rozróżnienia na absolutną i obligatoryjną moc Boga (zob. np. E. Jung-[Palczewska], *La Question quodlibétique De infinitate vigoris Dei de Thomas de Wylton*, „Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age”, 1997 t. 64, s. 335-403; fragment tłumaczony: T. Wilton, *O nieskończonej mocy Boga*, przeł. M. Gensler, D. Gwis, E. Jung-[Palczewska], [w:] *Wszystko to ze zdziwienia*. Antologia..., s. 82-89).

³⁶ Th. Wylton, *Utrum praedestinatus...*, s. 457 [57]: „Sed notitia eventus contingentium in Deo praessupponit, saltem secundum modum intelligendi nostrum, actum voluntatis divinae liberum, quo omnia contingentia in esse producuntur; requirit etiam existentiam rei pro tempore pro quo scitur venturum esse, quia nec possunt sciri fore pro aliquo tempore nisi in illo tempore eveniat, nec evenirent nisi Deus ea evenire velit”.

³⁷ Zob. *ibidem*, s. 450-452 [38]-[41].

³⁸ Zob. *ibidem*, s. 473, [a]-[b]. Na temat zależności tekstu Baconthorpa od Wiltona zob.: Ch. Schabel, *op. cit.*, s. 433-436; fragmenty tekstów Baconthorpa znajdują się [w:] Th. Wylton, *Utrum praedestinatus...* s. 470-479.

wynikającej z Boskiej wiedzy. Bóg poznaje rzeczy przygodne, bo są przygodne; Bóg chce w sposób przygodny tych rzeczy, które są przygodne. Analogicznie poznaje rzeczy konieczne jako konieczne i chce ich jako koniecznych. Zatem przygodność skutków nie ma swego odzwierciedlenia w przygodności pierwszej przyczyny – Boga.³⁹

Kolejna krytyka, jaka spotkała koncepcje Jana Dunsza Szkota pochodziła od jego konfratra W i l h e l m a O c k h a m a (ok. 1285–1347)⁴⁰. Problemem przygodnej przyszłości Ockham zajmował się kilkakrotnie, m.in. w swoim komentarzu do *Kategorii* rozdz. 9, *Sentencji* I, d. 38, 39, *Sumie logicznej* oraz traktacie pt. *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*⁴¹. Ockham z jednej strony zdecydowanie krytykuje koncepcję Szkota chwili natury i wynikającą z niej tezę, że istnieje realna możliwość aby wybrać przeciwieństwa bez koniecznego następstwa czasowego podczas dokonywania takiego wyboru; z drugiej strony zgadza się ze Szkotem, że wybór boskiej woli nie jest w żaden sposób zdeterminowany i może być inny niż ten zrealizowany. To ostatnie twierdzenie popiera tezą, znaną już od Piotra Lombarda, że zdanie: ‘Bóg chce X i może nie chcieć X’ jest prawdziwe w sensie rozłącznym (*in sensu diviso*)⁴².

Krytykując Szkotową teorię, Ockham przyznaje, że nie ulega wątpliwości, iż Bóg ma wiedzę dotyczącą przygodnej przyszłości, ale on nie potrafi dokładnie wyjaśnić skąd. Uznaje, że Bóg ma intuicyjną wiedzę dotyczącą całości zdarzeń: przeszłych, teraźniejszych i przyszłych i ta wiedza jest tym samym, co Boska istota, zatem Bóg wie, które z przeciwstawnych twierdzeń: ‘X się zdarzy’ lub ‘X się nie zdarzy’ będzie prawdziwe, a które fałszywe. W swym traktacie o przedwiedzy boskiej uzupełnia swoje argumenty, niezbyt mocne, z *Ordinatio* i twierdzi, że zdania dotyczące przeszłości, jak np. ‘Bóg wiedział, że Jan był predestynowany’ są właściwie przygodne, ponieważ dotyczą przyszłości, a jedynie w języku są wyrażane jako przeszłe. Ockham jest przywiązany do zasady niesprzeczności i twierdzi, że

³⁹ Zob.: Th. Wylton, *Utrum praedestinatus...*, s. 473 [c]–476 [w:] Ch. Schabel, *op. cit.*, s. 435.

⁴⁰ Na temat ockhamistycznej interpretacji problemu przyszłych zdarzeń przygodnych zob. np. C. Normore, *Future Contingents*, [w:] *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100–1600*, N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), Cambridge 1997, s. 197–210; P. Straveler, *The Problem of Future Contingents: A Medieval Discussion*, „The New Scholasticism”, 47 (1973), s. 54–64; W.L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, E.J. Brill, Leiden 1998, s. 146–168; Z.N. Brzózy, *op. cit.*, s. 28–30; J.-F. Genest, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle; Buckingham contre Bradwardine*, Vrin, Paris 1992.

⁴¹ Zob.: Ph. Boehner *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*, wraz z dystynkcją 38 i 39 z komentarza do *Sentencji* oraz rozdz. 9 komentarza do *Peri Hermeneias*, Toronto 1945. *Tractatus* doczekał się reedycji (zob. S. Brown, *Opera philosophica*, t. II: *St. Bonaventure*, St. Bonaventure University, New York 1978 i tłumaczenia: M. Adams and N. Kretzmann, *William of Ockham: Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*, 2nd edn., Hackett, Indianapolis 1983). *Sentencje* ukazały się w nowym wydaniu (zob.: *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, d. 38, 39, G. Etkorn, F. Kelley (eds.), [w:] Guillelmi de Ockham Opera Theologica, t. IV, St. Bonaventure New York 1979).

⁴² W. Ockham, *Ordinatio* I, d. 38, s. 538, 11, 13–18: „Deum volentem A fore possibile est velle non fore”, est distinguenda secundum compositionem et divisionem. In sensu compositionis denotatur quod haec est possibilis ‘Deus volens A fore non vult A fore’, et hoc est impossibile quia includit contradictionem. In sensu divisionis denotatur quod Deus volens A fore, potest non velle A fore, et hoc est verum”.

przeszłość jest absolutnie konieczna, jak i terażniejszość. Zatem zdania dotyczące przeszłości są niezmiennie i konieczne; zdania dotyczące terażniejszości także są konieczne, bowiem kiedy A jest, z konieczności jest (jak twierdzi Arystoteles) a o takich faktach orzekają zdania terażniejsze. Zdania dotyczące zdarzeń przyszłych, typu: ‘Antychryst przyjdzie’ są natomiast przygodne i są one prawdziwe jedynie wtedy, gdy Antychryst przyjdzie. Zatem każde zdanie dotyczące przyszłości jest prawdziwe wtedy, kiedy zdarza się to, o czym ono orzeka.

Problem, w ujęciu Ockhama, pojawia się dopiero wtedy, gdy mamy do czynienia ze zdaniem ‘„Antychryst przyjdzie” jest prawdziwe’, bowiem, jako zdanie w czasie terażniejszym, orzeka ono o tym, co się obecnie zdarza i musi mieć określoną wartość logiczną. Jeśli byłoby ono prawdziwe, to oznaczałoby, że to, co to zdanie wyraża – jeśli samo zdanie jest konieczne – jest konieczne. Zatem Antychryst musi przyjść, i jego pojawienie się nie jest przygodne. Jak rozwiązać tę trudność? Ockham odróżnia przeszłe i terażniejsze zdania, które jedynie werbalnie (*vocaliter*) stanowią o przeszłości bądź terażniejszości od zdań, które stanowią realnie (*secundum rem*), czyli tak, jak się rzeczy mają lub miały⁴³. Te pierwsze mogą być prawdziwe i to przygodnie; te drugie są prawdziwe koniecznie. Aby rozwiązanie Ockhama nie budziło wątpliwości musi on przyznać, że każde zdanie terażniejsze lub przeszłe, które jest powiązane z przygodnym zdaniem o przyszłości musi być jedynie werbalnie o przeszłości lub terażniejszości. Łatwo to zaakceptować dla stwierdzeń dotyczących prawdziwości lub fałszu zdań przygodnych, ale jak to wytłumaczyć w przypadku zdań dotyczących Boga, takich jak: ‘Bóg wiedział, że Antychryst przyjdzie’ lub ‘Chrystus przepowiadał, że Piotr się go zaprze’? Odpowiedź zawarta w *Quodlibecie* IV, q. 4 i traktacie *De praedestinatione* dowodzi, że zdania: ‘X wiedział lub wie, że P’ jest powiązane ze zdaniem ‘To prawda, że P’ a to jest powiązane z ‘P’. Wtedy, jeśli ‘P’ jest przygodne, to wiedza płynąca z tego zdania jest przygodna. Takie rozwiązanie łatwo zaakceptować w przypadku wiedzy ludzkiej, jednak Bóg jest nieomylny i wszytkowiedzący, a jeśli założymy, że Bóg wie, że P jedynie wtedy, gdy Jego wiedza ma status wiary, to P jest prawdziwe wtedy tylko, gdy Bóg jest w takim stanie. Ale to czy jest w takim stanie czy też nie, nie jest przygodne; zatem P nie jest przygodne. Ockham rozwiązuje ten problem zaprzeczając, że dla Boga wiedzieć coś oznacza być w jakimś stanie. Dla Boga znać A i nie znać A oznacza to samo. Podczas, gdy dla nas „wiedzieć, że A” i „wiedzieć, że nie A” są dwoma różnymi stanami mentalnymi posiadania wiedzy, w Bogu są tym samym. Wobec tego niezależnie od tego, co stanie się rzeczywiście wiedza boska nie będzie omylna⁴⁴.

⁴³ W. Ockham, *Tractatus de praedestinatione...*, [w:] *idem*, Opera Philosophica, II, s. 509: „[...] illa propositio quae est sic de praesenti quod tamen aequivalet uni de futuro, et cuius veritas dependet ex veritate unius de futuro, non habente aliquam de praeterito necessariam; immo ita contingens est de praeterito sicut sua de praesenti. Et tales sunt omnes propositiones in ista materialiter, sicut patet ex quarta suppositione, quia omnes aequivalenter sunt de futuro, quamvis vocaliter sint de praesenti vel praeterito”.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 531: „Dico quod illud, quod est in Deo vel potest esse in eo formaliter, vel necessario est Deus; sed scire A non est sic in Deo, sed tantum per praedicationem, quia est quidam conceptus vel nomen quod

Zatem jeśli Chrystus objawia, że Piotr się Go po trzykroć zaprze, świat wydaje się realnie różny od takiego, w którym nie byłoby tego objawienia⁴⁵.

Schabel twierdzi, że Ockham mógł dojść do takich wniosków dzięki Szkotowi, zgadzając się z nim w tym, że: wszystko oprócz Boga jest przygodne, a Boska wola jest absolutnie wolna; ponieważ wszystkie byty oprócz Boga są przygodne ich inny rodzaj istnienia niż ten, który mają nie jest niemożliwy *in sensu diviso*; Bóg ma zdeterminowaną wiedzę o przygodnej przyszłości, zatem *in sensu composito* nie jest możliwe, by rzeczy miały się inaczej, czyli są one konieczne *ex suppositione*; kiedy rzeczy przeszłe staną się terażniejsze przypisany jest im inny rodzaj konieczności. W Boskiej perspektywie świat jest przygodny, w perspektywie stworzenia jest konieczny, bowiem – jak twierdzi Genest – istnieje zdeterminowana prawda, co do przyszłych zdarzeń przygodnych; prawda, w sensie absolutnym, jest nie mniej przygodna, dlatego, że jest zdeterminowana; prawda dotycząca rzeczy przeszłych i terażniejszych jest nie tylko zdeterminowana, ale konieczna⁴⁶.

Konfrater Ockhama, Walter Chatton (ok. 1290–1343) poświęcił problemowi przygodnej przyszłości oraz wiedzy Boga jej dotyczącej cztery dyspunkcje w swoim komentarzu do *Sentencji (Reportatio)*, diskutowanych w latach 1321/23 lub w 1323/24. Chatton polemizuje przede wszystkim ze stanowiskiem Ockhama, Piotra Aureoli⁴⁷ oraz w mniejszym stopniu Dunsza Szkota. Zaczyna się od analizy często tu przywoływanego argumentu: Jeśli Bóg ma wiedzę o przyszłych zdarzeniach przygodnych, to następujące wynikanie jest konieczne i konieczny jest wniosek tego wynikania – ‘Bóg wiedział, że Antychryst przyjdzie, zatem Antychryst przyjdzie’. Ale konieczność następnika: ‘Antychryst przyjdzie’ stoi w sprzeczności z przygodnością zdarzeń; zatem jeśli ta konieczność jest rezultatem Boskiej wiedzy, to w świecie nie ma miejsca na przygodność. Jak piszą Schabel i Keele, Chatton nie wyjaśnia klarownie swego dość radykalnego stanowiska, zapewne z obawy o posądzenie o herezję⁴⁸, ale jego pogląd można zrekonstruować, gdyż podaje argumenty przeciwne do tego fatalistycznego przekonania oraz wyjaśnia na czym polega wiedza Boga dotycząca przyszłej przygodności.

Jak pokazuje Keele, Chatton na samym początku rozważań stwierdza, że zdanie: ‘X będzie’, gdzie X jest czymś przygodnym, można rozumieć dwojako albo, że ‘X będzie’ jest prawdziwe albo że ‘X jest’ będzie prawdziwe. Chatton uznaje, że zdanie: ‘Bóg wie, że X będzie’ jest równoważne z koniunkcją zdań:

[aliquando] praedicatur de Deo et aliquando non”.

⁴⁵ Por. C. Normore, *op. cit.*, s. 371-372.

⁴⁶ Zob. Ch. Schabel, *op. cit.*, s. 229-230.

⁴⁷ Ponieważ artykuł ten jest poświęcony myślicielom angielskim nie będę tu referowała poglądów Aureliego. Na temat jego prac zob.: *ibidem*.

⁴⁸ Zob.: *ibidem*, s. 231-232. Rondo Keele opracował szczegółowe hasło dla filozoficznej encyklopedii Stanforda, gdzie, oprócz omówienia poglądów Chattona znaleźć można obszerną bibliografię oraz cytaty z jego dzieł, dlatego też w tym artykule nie będę cytowała prac Chattona. Zob. R. Keele, „Walter Chatton”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/davidson/>.

‘Bóg ma wiedzę o X i „X jest” będzie prawdziwe’. Zdanie: ‘Bóg ma wiedzę o X’ jest zdaniem koniecznym, a zdanie: ‘„X jest” będzie prawdziwe’ jest przygodne, zatem koniunkcja jest przygodna. Ponieważ zdanie: ‘Bóg wie, że X będzie’ jest równoznaczne ze zdaniem przygodnym, zatem ono też jest przygodne. Oryginalnym wkładem Chattona jest stwierdzenie, że zdanie ‘Bóg wie, że X będzie’ jest równoważne z koniunkcją dwu zdań (skorzysta z tego m.in. późniejszy teolog Robert Holkot). Jednakże Chatton ma ciągle ten sam problem dotyczący wiedzy Boga, bowiem nawet jeśli przyjmujemy argumentację filozofa otwarte pozostają pytania: (1) jaki rodzaj wiedzy Boga dotyczy przyszłych zdarzeń przygodnych?; (2) Czy z faktu, że Bóg ma wiedzę o przygodnym X wynika, że Jego wiedza ulegnie zmianie, kiedy X się zrealizuje w czasie?

Aby odpowiedzieć na te pytania Chatton wprowadza rozróżnienie dotyczące wiedzy Boskiej i uznaje, że Bóg ma wiedzę, do której odnosi się zarówno czasownik ‘wiedzieć’ (*scire*), jak i ‘poznawać’ (*cogitare*). W koniunkcji zdań: ‘Bóg ma wiedzę o X’ i ‘X będzie’ termin ‘wiedza’ należy rozumieć jako Boskie poznanie; relacje między nimi wyjaśnia na podstawie następującej analogii: „poznanie ma się tak do wiedzy jak zrozumienie do zatwierdzenia”. Jak zrozumienie zakłada ujęcie czegoś bez dodatkowego osądu, tak poznanie zakłada ujęcie czegoś bez dodatkowego afirmatywnego osądu, który implikuje sens terminu ‘wiedza’, bo wiedza zakłada asercję. Zatem zdanie: ‘Bóg ma wiedzę o X’ oznacza jedynie, że Bóg poznaje X, ale nie: zatwierdza, neguje, zgadza się, czy też nie zgadza się, itp.⁴⁹. W tym przypadku tylko jedna część Boskiego intelektu jest zaangażowana, inne, czyli ta związana z zatwierdzaniem lub wola nie biorą tu udziału. Druga różnica – zdaniem Chattona – to fakt, że wiedza z konieczności dotyczy obecnego istnienia a poznanie nie⁵⁰.

W przypadku przygodnej przyszłości Bóg nie ma o niej wiedzy asertywnej, ale ją poznaje. Ponieważ Boska wiedza nie jest dyskursywna, to poznanie nie odbywa się dzięki twierdzeniom czy wnioskowaniom; Bóg nie potrzebuje pośrednika w postaci np. pojęć czy argumentów, aby mieć wiedzę na temat poszczególnych ludzi, przedmiotów i wytworów ludzkich takich jak: mowa, pismo czy myśli. Bóg widzi to wszystko w jednym intuicyjnym akcie poznania, ale, kiedy Bóg poznaje rzeczy przeszłe, poznaje także wszystkie relacje, w które są uwikłane i niejako stany rzeczy przyszłych, bowiem Chatton, jako realista zakłada, że relacje występują w podmiotach. Zatem Bóg ma wiedzę o wszystkim, a ta nie jest niczym różnym od Niego.

Mając już zarysowany koncept Boskiego poznania możemy odpowiedzieć na wcześniej zadane pytania o to, dlaczego zdanie ‘Bóg ma wiedzę o X’ jest konieczne, mimo iż X jest przygodne i przyszłe. Zdaniem Chattona takie zdanie winno

⁴⁹ Walter Chatton, *Reportatio I*, 10–48, d. 39, par. 14, [w:] *Reportatio super Sententias: Liber I, distinctiones 10-48*, J. C. Wey, G. J. Etkorn (wyd.), „Studies and Texts” 141, Toronto 2002, s. 363.

⁵⁰ *Ibidem*, d. 38, par. 42, s. 355.

być rozumiane jako: ‘Bóg poznaje X’, a Boskie poznanie pozbawione asercji nie jest wynikiem wolnej decyzji ani nie dotyczy z konieczności zdeterminowanych istniejących bytów; jest natomiast kompletną, niedyskursywną, bezpośrednią świadomością. W rezultacie, kiedy Bóg poznaje dowolne przyszłe X, to nie zatwierdza tego X ani co do istnienia ani prawdy, ani negacji, itp., choć ujmuje wszystkie informacje dotyczące X. Ponieważ Bóg poznaje intuicyjnie, to Chatton – jak Ockham – jest przekonany, że Jego wiedza jest pełna i nie potrzebuje żadnego pośrednika. Tak, więc konieczność prawdziwości, którą odkrywamy w zdaniu ‘Bóg ma wiedzę o X’ dotyczy faktu, że Bóg jest koniecznym poznającym, tj. owa konieczność odnosi się jedynie do Boga, a nie do przedmiotów, które są poznane, a zdanie ‘Bóg poznaje X’ oznacza po prostu, że: ‘wszystkowiedzący Bóg istnieje i przygodne X będzie istniało’.

Zdaniem Chattona nie istnieje zdeterminowana prawda zdania; zgadza się tu z Arystotelesem, że zdania dotyczące przyszłości nie muszą być ani prawdziwe ani fałszywe⁵¹. Jednak Chatton uświadamia sobie, że nie wystarczy zaprzeczyć istnieniu zdeterminowanej prawdy, ale trzeba również zaprzeczyć przedwiedzy Boga. Bóg rozpoznaje zdarzenia przyszłe w sposób nieodróżnicowany. Zdania afirmatywne i im przeciwne negacje oznaczają jedną i tę samą rzecz, tzn. każdy stan rzeczy jest oznaczany przez prawdziwe zdanie i nie ma takiej możliwości by nie był. Zanim Sokrates usiądzie zdanie: ‘Sokrates nie jest siedzący’ jest prawdziwe i Bóg ma o tym wiedzę. Kiedy Sokrates siedzi, zdanie ‘Sokrates jest siedzący’ jest prawdziwe, a Boskie poznanie staje się wiedzą na ten temat. Inaczej jednak niż ludzie, Bóg nie musi zatwierdzić zdania, ale może zatwierdzić rzeczy oznaczane przez to zdanie; zanim rzeczy się staną, Boskie zatwierdzenie nie jest ani prawdziwe ani fałszywe. Co więcej to ludzie, jak w przypadku siedzącego bądź nie Sokratesa „są przyczyną” tego, że Bóg zatwierdza zdania⁵².

Radykalizm poglądów Chattona można najlepiej przedstawić w kwestii dotyczącej przepowiedni. Kiedy prorok zdecydowanie stwierdza, że zrobisz X, to jednak od twojej wolnej decyzji będzie zależało, czy X zrobisz. Zatem nawet, jeśli Bóg zatwierdza coś, to jednak nie czyni tej rzeczy konieczną, ponieważ my doświadczamy czego innego. Chatton utrzymuje, że ktoś może sprawić, że proroctwo jest fałszywe. Jednakże Boskie zatwierdzenie jest zawsze prawdziwe, ponieważ ono odnosi się do rzeczy, a rzecz jest oznaczana przez dwie strony przeciwieństwa (jest/nie-jest). Stanowisko Chattona dotyczące przeznaczenia jest takie, jak Pelagiusza: ludzkie zasługi lub ich brak są przyczyną przeznaczenia lub potępienia. Człowiek w sposób całkowicie wolny dokonuje wyboru i jest niezależny od jakiegokolwiek konieczności⁵³.

⁵¹ Zob. Arystoteles, *Hermeneutyka*..., 18b, s. 76- 77.

⁵² Por. Ch. Schabel, *op. cit.*, s. 236, przyp. 41.

⁵³ Zob.: *ibidem*, s. 240.

Dalsze dyskusje, prowadzone na Oksfordzie w latach 30. i 40. XIV w., dotyczące interesującego nas tematu skupiały się wokół zaprezentowanych rozwiązań. Arnold Strelley⁵⁴ (zm. ok. 1347) w swym komentarzu do *Sentencji* napisanym między 1323 a 1330 r. przyjął tezę Ockhama, że Arystoteles zaprzeczyłby możliwości posiadania przedwiedzy przez Boga, ale w *Centilloquium theologicum* argumentuje przeciw Ockhamowi stwierdzając, że nie ma zdeterminowanej prawdy dotyczącej tego, co przyszłe przygodne. Zarówno Ockham jak i Strelley zaprzeczają uznaniu terminów ‘konieczny’ i ‘niezmienny’ za równoznaczne i mówią, że prawdziwe zdanie o tym, co przyszłe przygodne mogłoby nie być prawdziwe. Jednak, podczas gdy Ockham twierdził, że prawdziwe zdanie dotyczące tego, co przyszłe było zdeterminowane prawdziwie, choć przygodnie, Strelley uznaje, że ‘przygodnie prawdziwe’ jest równoznaczne z ‘niezdeterminowanie prawdziwe’, a ‘zdeterminowanie prawdziwe’ jest równoznaczne z ‘koniecznie prawdziwe’, zatem zmienna przyszłość nie może być koniecznie prawdziwa. Kiedy przyszłe zdarzenia zajdą, staną się koniecznie prawdziwe, a Bóg będzie miał o nich wiedzę, wcześniej je poznając, jak twierdził Chatton. Tym samym Bóg ma nieodróżnicowane poznanie (*cogitatio*), które staje się wiedzą, bez żadnej zmiany w Nim zachodzącej, kiedy rzeczy się realizują.

To, co charakteryzuje późniejsze dyskusje, kiedy Oksford jest w szczytowym punkcie rozwoju (w tym czasie *Sentencje* komentowali Adam Wodeham (w latach 1328–1335), John Rodington (1328–1329), Richard Fitzralph (1328–1335), Robert Holcot (1328–1335), Richard Kilvington (1334–1335)), to odejście od koncepcji Szkota ‘chwil natury’, oraz szczegółowe dywagacje dotyczące różnych rodzajów wiedzy Boskiej opisywanej przez inne terminy takie jak: ‘wiedza’ (*scientia*), ‘poznanie’ (*cognitio*), ‘znajomość’ (*notitia*) oraz różną konotację tych terminów. Dyskusje na temat przygodnej przyszłości uwikłane są w kontekst rozważań *secundum imaginationem* skupionych na Boskiej *potentia absoluta/ordinata*. Teolodzy zadają np. pytanie: Czy Bóg może wiedzieć więcej niż wie?

Dyskusje dotyczące Boskiej wiedzy i poznania przygodnej przyszłości znajdujemy głównie w *Sentencji* I, dystynkcji 38. John Rodington (zm. 1348) powraca do pomysłu Anzelma i Piotra Lombarda posługując się wielokrotnie rozróżnieniem na sens rozłączny i złożony, aby pokazać, że w sensie rozłącznym rzeczy mogą się mieć inaczej niż Bóg je zna. Rodington, w przeciwieństwie do Strelleya utrzymuje, że Bóg ma określoną wiedzę na temat tego, co przyszłe przygodne, a przygodność udaje mu się zachować jedynie przez stwierdzenie, że Bóg może wiedzieć inaczej niż wie, ale nie w jednej chwili i nie sukcesywnie, ponieważ Jego wiedza jest niezmienna. Zgadza się z Okhamem odróżniając zdania

⁵⁴ Szczegółowe omówienie teorii Strelley’a dotyczącej przyszłej przygodności znajdzie czytelnik w doskonałej pracy Hester Goodenough Gelber, *It Could Have Been Otherwise. Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford 1300–1350*, Brill, Leiden and Boston 2004, rozdz. 4, s. 158–171, 273–280.

faktyczne na temat przeszłości i werbalne⁵⁵. Do zmiany perspektywy w dyskusjach dotyczących przygodnej przyszłości przyczynił się Richard FitzRalph (ok. 1300–1360)⁵⁶, łącząc ten problem z zagadnieniem objawienia. Jednak mimo, że FitzRalph poświęca bardzo dużo miejsca dyskusji dotyczącej objawienia trudno znaleźć jego wyraźny pogląd. Widać, że FitzRalph nie dyskutuje rozwiązania Szkota a przychyła się ku poglądom Ockhama choćby w tym, że uznaje, iż prorocstwo może się nie spełnić oraz, w tym, że zdania dotyczące przeszłości mogą odnosić się do niej jedynie werbalnie. Natomiast Robert Holkot (1290–1349)⁵⁷ kontynuował rozważania Strelleya, dotyczące nieokreślonej prawdziwości bądź fałszu zdań dotyczących przyszłości; problemy dyskutował zarówno w komentarzu do *Sentencji*, jak i w swoich *Quodlibetach*. W tym pierwszym dziele akceptuje rozróżnienie Ockhama dotyczące prawdziwości zdań przeszłych i przyszłych oraz tych, które jedynie werbalnie dotyczą przeszłości i terażniejszości, a które są ekwiwalentne do zdań dotyczących przyszłości. Prawdziwe zdania o tym, co przeszłe i terażniejsze są z konieczności prawdziwe, ale te dotyczące przyszłości są prawdziwe tak, że mogłyby się nigdy nie stać się prawdziwe. W tej drugiej pracy prezentuje nieco zmienione stanowisko stwierdzając, jak wcześniej Chatton, że zdanie: ‘Bóg wie, że X będzie istniało’ może być potraktowane jak koniunkcja zdań: ‘Bóg zatwierdza zdanie „X będzie istniało” i będzie tak, że X będzie istniało’. Pierwsza część koniunkcji jest konieczna, bo dotyczy terażniejszości a druga część jest przygodna, bo dotyczy jedynie przeszłości, więc cała koniunkcja jest przygodna. Holkot przyjmuje także stanowisko Strelleya mówiąc, że nie ma określonej prawdy lub fałszu w przypadku zdań przyszłych, a są one prawdziwe bądź fałszywe w sposób nieokreślony. Holkot akceptuje także stanowisko Chattona, *via* Strelley, że Bóg nie ma przedwiedzy rozumianej w sensie ścisłym, czyli takiej, która byłaby przyczyną koniecznego i oczywistego wniosku stanowiącego, że inaczej rzeczy się mieć nie mogą. Jednakże Holkot nie opracował własnej teorii, która wyjaśniałaby, w jaki sposób Bóg „zdobywa” wiedzę o przyszłości. Gorący zwolennik i propagator Ockhama – Adam Wodeham⁵⁸ wpisuje się w tradycję

⁵⁵ Na temat Johna Rodingtona zob.: M. Tweedale, *John Rodyngton on knowledge, science and theology*, praca doktorska, University of California, publikowana w 1965; Ch. Schabel, *op. cit.*, s. 245-246.

⁵⁶ Edycji *quaestio biblica*, zajmującej się problemem przygodnej przyszłości dokonał Jean-François Genest, *Contingence et révélation de future la Quaestio biblica de Richard FitzRalph*, [w:] *Lectionum varietates, Hommage à Paul Vignaux (1904–1987)*, J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera (eds.), J. Vrin, Paris 1991, s. 199-246. Szerokie omówienie poglądów FitzRalph na temat przygodnej przyszłości znaleźć można m.in. w: K. Walsh, *A Fourteenth-Century Scholar and Primate Richard FitzRalph in Oxford, Avignon and Armagh*, Clarendon Press, Oxford 1981; K. Tachau, *Seeing the Future Clearly. Questions on Future Contingents by Robert Holcot*, PIMS Studies & texts 19, Toronto 1995, s. 236-42; J.-F. Genest, *Prédestination et liberté...*

⁵⁷ Poglądy Roberta Holkota omawia szeroko K. Tachau, *op. cit.*, s. 1-55 (na stronach 59-195 znajduje się edycja krytyczna prac Holkota dokonana przez K. Tachau i P.A. Strevelera); H. Goodenough Gelber, *op. cit.*, s. 171-190; J.M. Incandela, *Robert Holcot O.P. on Prophecy, the Contingency of Revelation, and the Freedom of God*, “*Mediaeval Philosophy and Theology*”, 1994 (4), s. 165-188.

⁵⁸ Na temat poglądów Adama Wodehama zob. m.in.: W.J. Courtenay, *Adam Wodeham: An Introduction to His Life and Writings*, Brill, Leiden 1978; *idem*, *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Pierluigi Lubrina, Bergamo 1990; *idem*, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*,

Oksfordu, choć często przytacza również poglądy mistrzów paryskich. Wodeham powtarza większość opinii Ockhama, przede wszystkim tę, że człowiek nie wie, w jaki sposób Bóg zna to, co przyszłe przygodne.

Ciekawe rozwiązania problemów przedstawia Ryszard Kilvington (1302–1361)⁵⁹. W jego komentarzu do *Sentencji* odnaleźć można przede wszystkim teorię Dunska Szkota, ale również Wilhelma Ockhama i Tomasza z Akwinu, Piotra Lombarda, Boecjusza, Anzelma z Canterbury oraz Arystotelesa. Kilvington posługuje się dwojaką koncepcją dotyczącą Boskiej absolutnej i obligatoryjnej mocy. Z jednej strony, bowiem twierdzi za Szkotem, że Boska moc absolutna, która jest nieskończona jest większa niż moc obligatoryjna także nieskończona oraz, że Bóg, tak jak i każde stworzenie rozumne posiadające wolną wolę może i używa tych obydwu mocy⁶⁰. Z drugiej strony jak Ockham używa tej koncepcji w celach jedynie teoretycznych, by móc konstruować niesprzeczne eksperymenty myślowe, pytając np. czy człowiek mógłby nienawidzić Boga. W tej koncepcji absolutna moc Boga nie jest nigdy „używana” i zaświadcza jedynie o nieskończonych Jego możliwościach w sensie logicznym⁶¹.

Zreferowana dość skrótowo i niestety chaotycznie opinia Szkota z jego *Lectura I*, dist. 39 wymaga rekonstrukcji. Kwestia 4 zatytułowana: „Czy jakiś zły akt woli jest czymś realnym?” poświęcona jest częściowo zagadnieniu Boskiej wiedzy na temat przygodnej przyszłości. Odnaleźć tu można swoiste pomieszanie idei Szkota i Akwinaty, choć Kilvington jest przekonany, że są to jedynie poglądy Szkota. Przede wszystkim, Kilvington twierdzi, że Boska wola, moc oraz wiedza są tym samym, co Jego istota, więc obowiązuje tu „podział” na odpowiednio: absolutną i obligatoryjną wolę, wiedzę i moc. Wykorzystując metaforę Tomasza, Kilvington twierdzi, że Bóg ma wiedzę absolutną, konieczną i pewną na temat przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, bowiem jest w wiecznym teraz, będąc

Princeton University Press, Princeton 1987. Najwięcej informacji bibliograficznej oraz omówienie poglądów Wodehama znajduje się w: J.T. Slotemaker and J.C. Witt, „Adam de Wodeham”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition)*, Edward Zalta N. (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/wodeham/>.

⁵⁹ Obszerne omówienie biografii i dzieł Kilvingtona zob.: E. Jung-[Palczewska], *Works by Richard Kilvington*, „Archives d’Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age”, 2000 (67), s. 184-225. Informacje na temat literatury i wydań tekstów zob.: E. Jung, „Richard Kilvington”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition)*, E.N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/kilvington/>.

⁶⁰ Ricardus Kilvington, *Quaestiones super libros Sententiarum*, q. 4, *Utrum quilibet actus voluntatis per se malus sit per aliquid*, Ms. Vat. lat. 4353, f. 54v: „Ut videatur quod velle dicere in ista materia suppono primo significationem illorum vocabulorum de potentia ordinata et potentia absoluta Dei. Et ne videar abuti significatione istorum dico cum Scoto super I Sententiarum distinctio 44, quod potentia Dei dicitur ordinata in quantum est principium exsequendi aliqua que conveniunt legi recte secundum ordinem fixum. Potentia vero dicitur Dei absoluta que excedit Dei potentiam ordinatam, quia potest per eam agere contra legem ordinatam. Ulterius dico quod Deus de sua potentia absoluta potest facere omne quod non includit contradictionem. Unde iuriste consimiliter utuntur istis terminis de facto et de iure. Verbi gratia rex potest facere de facto quod non erunt secundum legem ordinatam nec conveniunt isti”.

⁶¹ Zob. E. Jung, M. Michałowska, *Scotistic and Occamist Contributions to Kilvington’s Ethical and Theological Views*, [w:] 1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit, A. Speer, D. Wirmer (eds.), „Miscellanea Mediaevalia”, 2010, Bd. 35, s. 117, przyp. 50.

jakby w centrum okręgu⁶². Z drugiej strony powołując się na Szkota, Kilvington utrzymuje, że: (1) Bóg nie poznaje tego, co przyszłe dzięki ideom; (2) Boska wola musi być uprzednia w stosunku do Boskiego poznania, w przeciwnym, bowiem przypadku Bóg miałby wiedzę jedynie o jednym z przeciwnych zdań i tym samym Jego poznanie byłoby częściowe, a Jego wola nie byłaby całkowicie wolna; (3) przygodność jest obserwowana w rzeczach, więc musi występować w Pierwszej Przyczynie – Bogu, i to wola Boga jest przyczyną przygodności; (4) w tej samej chwili, w której Bóg chce X może nie chcieć X i to nie powoduje żadnej zmiany w Bogu⁶³.

Jak Ockham i inni przyjmuje synchroniczną przygodność, a odrzuca koncepcję chwil natury, która Szkotowi ułatwia wytłumaczenie całego procesu „dokonywania wyboru” przez Boga. Kilvington, inaczej niż Ockham, nie ogranicza się jedynie do stwierdzenia, że nie wiadomo, jak Bóg poznaje to, co przyszłe przygodne i podaje następujące rozwiązanie problemu. Aby uratować absolutnie wolną wolę Boga i jednocześnie uniknąć zarzutu, że dokonuje się w nim jakaś zmiana, kiedy Bóg poznaje, Kilvington przyjmuje, że Boską mocą absolutną, Bóg może spowodować, że On sam nie chce X, a X jest tym, czego Bóg chce w określonej chwili, a to zdarza się w wieczności. To dopełnienie koncepcji Szkota wydaje się być oryginalnym pomysłem Kilvingtona ułatwiającym zrozumienie równoczesności wyborów *ad utrumlibet* bez konieczności odwoływania się do kontrowersyjnej i często krytykowanej koncepcji chwil natury.

Zdarzenie przyszłe przygodne jest takie, ponieważ Bóg wie, że takie jest a nie odwrotnie. Boska akceptująca wola (*beneplacitum*) dotycząca przygodnej przyszłości jest wcześniejsza od Jego poznania, bowiem takie wynikanie jest prawdziwe: ‘Bóg chce, żeby coś się zdarzyło, więc wie, że to się zdarzy’, podczas gdy następujące wynikanie jest fałszywe: ‘Bóg wie, że coś się zdarzy, mianowicie, że Sokrates będzie grzeszył, więc chce by on grzeszył’⁶⁴.

U Kilvingtona można znaleźć następujące tezy wykorzystujące koncepcje zarówno Szkota, jak i Ockhama. (1) Boska absolutna wiedza jest pewna i konieczna w odniesieniu do przeszłości, terażniejszości, jak i przyszłości, podczas gdy wiedza obligatoryjna ma jedynie konieczność obligatoryjną (tu, jak Ockham, patrzymy z perspektywy Boga: przygodny świat w Bogu jest absolutnie pewny i konieczny, w relacji do świata jest przygodny i może ulec zmianie). (2) Wszystko, co jest objawione absolutnie przez Boga zachodzi z absolutną koniecznością, ponieważ w innym przypadku Bóg mógłby spowodować, iż nie mógłby podnieść słomki, co jest sprzecznością. (3) Wszystko, co jest objawione absolutnie, jak prawdy wiary zależy od Boskiej woli i może być zmienione; lecz kiedy prawdy wiary zostałyby zmienione będą nowymi prawdami, zgodnie z koniecznością obli-

⁶² Zob. *ibidem*, s. 119, przyp. 54.

⁶³ Zob. *ibidem*, s. 119-120.

⁶⁴ Zob. *ibidem*, s. 120-121.

gatoryjną. (4) Wszystko, co nie zależy od wolnej woli Boga zachodzi z koniecznością obligatoryjną. (5) Nic, co zależy w bycie od wolnej woli *ad utrumlibet* nie jest absolutnie objawione dzięki Boskiej mocy ordynaryjnej. (6) Jeśli coś jest objawione absolutnie jest absolutnie prawdziwe, ponieważ ma ordynaryjną konieczność. (7) Jeśli coś jest objawione pod pewnymi warunkami, jest prawdziwe tylko wraz z tymi warunkami⁶⁵. Jak widać Kilvington umiejętnie wykorzystuje teorie swoich poprzedników, łącząc je w spójną całość, by uniknąć trudności.

Zdecydowanie mniej – jak się wydaje – skomplikowaną, choć niezmiernie oryginalną koncepcję przedstawił T o m a s z B a r d w a r d i n e (ok. 1290–1349), który rozwinął myśl Szkota idąc w stronę radykalnej teorii przygodności nie tylko przyszłości, ale i przeszłości i jednocześnie skrytykował koncepcję Ockhama⁶⁶. Jego zdaniem Bóg, który jest całkowicie niezmienny, ale jednocześnie nie podlegający reżimowi czasu. W stosunku do Boga stwierdzenie, że On mógłby lub będzie mógł coś zrobić jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że On może teraz to zrobić. Tak, więc założenie, że Bóg mógłby sprawić, że Adam mógłby nigdy nie istnieć, oznacza, że On może to uczynić. Bóg ma absolutną wolność również wobec przeszłości; zarówno przyszłość, jak i przeszłość są przygodne i zależą od wolnej woli Boga. Niemniej mimo tego, że wola jest uprzednia w stosunku Boskiej wiedzy, to jednak świat stworzony jest zdeterminowany. Idąc śladem Anzelm, Bradwardine wyróżnia konieczność uprzednią i konieczność następstwa. Ta pierwsza jest dwojakiego rodzaju: absolutna i w pewnym sensie relatywna; relatywną konieczność odnosić można albo do pierwszorzędnej przyczyny albo do przyczyn wtórnych. Wszystko, co zdarza się w naturze należy odnieść do pierwszej przyczyny, tj. Boskiej woli – twierdzi Bradwardine – „wskrzyszając tym samym – zdaniem Calvina Normora – pogląd, że Bóg predestynuje wszystko”⁶⁷. Tak więc, świat całkowicie podlega determinacji Boskiej woli.

Co do Boskiej wiedzy Bradwardine przekonuje, że Bóg ma doskonałą wiedzę o świecie dzięki swoim własnym przedstawieniom/intencjom; Bóg poznaje całość świata i zdarzeń w nim zachodzących w jednej chwili. Bradwardine posługuje się tym samym obrazowym przedstawieniem okręgu, w którego centrum jest Bóg, ale twierdzi, że cokolwiek poznaje On najpierw jako przyszłe, następnie obecne, a na koniec przeszłe, tak jak oko, które obserwuje punkt poruszający się po okręgu, znajduje się najpierw w jednej ćwiartce okręgu a potem w innej. To,

⁶⁵ Zob. *ibidem*, s. 119.

⁶⁶ Tomasz Bradwardine obszernie dyskutował zagadnienie przyszłych zdarzeń przygodnych – najpierw w traktacie *De futuris contingentibus* J.F. Genest (wyd.), „Recherches Augustiniennes”, 14 (1974), s. 249-336, a następnie w swym najlepiej znanym dziele – *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses libri tres*, London 1618. Koncepcję Bradwardine’a omawiają szczegółowo J.F. Genest, *Le “De futuris contingentibus” de Thomas Bradwardine* (Introduction); *idem*, *Prédestination et liberté crée à Oxford au XIV siècle: Buckingham contra Bradwardine*, Vrin, Paris 1992; C. Normore, *op. cit.*, s. 374-375; Ch. Schabel, *op. cit.*, s. 251-258; E. Jung-[Palczewska], *Wszystko to ze zdzivienia. Antologia...*, s. 287-292.

⁶⁷ C. Normore, *op. cit.*, s. 375.

co „widzi” Bóg zmienia się w czasie, więc może poznać „czasową” prawdę, ale Bóg „widzi” dzięki temu, że jest przyczyną sprawczą wszystkiego⁶⁸.

Ten daleko posunięty determinizm zarówno w kwestii istnienia, jak i wolnych wyborów, trzeba koniecznie powiązać z koncepcją *potentia absoluta/ordinata* Boga. Bradwardine, bowiem, jak Ockham, uznaje, że Bóg dzięki swej absolutnej mocy mógłby uczynić wszystko, co jest niesprzeczne. Jednakże te rozważania prowadzone są jedynie na gruncie teoretycznym; odstanie przeszłości, ze względu na terażniejszość faktów w boskim umyśle nie prowadzi do sprzeczności, bowiem należy do sfery hipotetycznych przypadków. Jest to „jeden ze światów możliwych” a nie koniecznych, który nigdy nie został i nie zostanie zrealizowany; niemniej jest to świat niesprzeczny, zatem prawdziwy. Takie stanowisko pozwala Bradwardine’owi zachować całkowitą wolność Boga, a jednocześnie, jak się wydaje zdeterminować w sensie ścisłym, postępowanie człowieka. Jednakże Bradwardine czyni Boga odpowiedzialnym za nasze wybory jedynie pośrednio, bowiem jest on przyczyną współdziałającą przy naszych wolnych wyborach⁶⁹.

Wniosek

Jak widać wyraźnie, zagadnienie przygodnej przyszłości i boskiej wiedzy jej dotyczącej było jednym z czołowych tematów dyskusji i polemik w wieku XIV. Większość teologów, szczególnie angielskich czuła się zobligowana do wzięcia czynnego udziału i zaprezentowania nowego, niesprzecznego i zarazem ciekawego rozwiązania problemu jak uratować ludzką wolność wyborów i przygodność zdarzeń oraz przedstawić przekonujący dowód na to, iż Boska wiedza jest pewna, konieczna i absolutnie prawdziwa. Przedstawione tu, wybrane rozwiązania jedynie kilku przedstawicieli teologów angielskich pokazują, jak wiele różnorodnych szczegółowych koncepcji tworzono, jednocześnie jednak daje się zauważyć wspólną drogę swoistą *opinio communis* – wiedza Boska dotycząca przeszłości i terażniejszości jest konieczna, dotycząca przyszłości przygodna; w Bogu nie zachodzi żadna zmiana, choć „widzi” On przyszłość jako możliwą; w Bogu jest możliwa synchroniczna przygodność zdarzeń.

Od tych koncepcji odszedł Tomasz Bradwardine, którego praca *De causa dei...* była dyskutowana jeszcze w wieku XVII. Mimo całkowicie odmiennego podejścia do zagadnienia – bowiem problemy formułowane i rozwiązywane są obecnie przy pomocy sformalizowanego języka logiki – średniowieczne rozwiązania stanowią niejednokrotnie inspirację dla współczesnych badaczy⁷⁰.

⁶⁸ Por. *ibidem*.

⁶⁹ Zob. Thomas Bradwardine, *Summa de causa dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses libri tres*, ks. III, Lyon (repr. Minerva 1964), s. 704-708.

⁷⁰ Zob. np. P. Øhrstrøm, P.F.V. Hasle, *Temporal logic: from ancient ideas to artificial intelligence*, Kluwer Academic, Dordrecht 1995; A.N. Prior, *Papers on Time and Tense*, Oxford University Press, Oxford 2003.

Elżbieta Jung

**What Does God Know About Future Contingents? – According to Some
Fourteenth-Century English Thinkers**

Abstract

The paper is concerned with the problem of God's knowledge about future contingents, which has raised many doubts connected with the incompatibility of certainty and necessity of God's knowledge and contingency of future events, or, even more, with the incompatibility of God's precognition causing necessary events with human's free choice guaranteed by his free will. From the very beginning of the Middle Ages theologians tried to find solutions to these questions, but—in my opinion—the most interesting ones were those expressed by John Duns Scotus. This paper presents mostly the theories of some English thinkers who were active at Oxford University in the 14th century and who criticized or agreed with Scotus's ideas. They introduced new terminology and clarified particular problems initiating original logico-theological debates, in which the problem of God's action with regard to His *potentia absoluta et ordinata* played the main role.

Keywords: Middle Ages theologians, English thinkers, God's knowledge, future contingents.