

Elżbieta Jung
Uniwersytet Łódzki

Świat możliwy *versus* świat realny w koncepcjach średnio-wiecznych, czyli o boskiej mocy *absoluta i ordinata*

Kiedy Leibniz, zdaniem Amosa Funkensteina¹, dumnie ogłasza, że jego rozróżnienie porządku logicznego i naturalnego pozwala mu być dobrym naukowcem i posłusznym teologiem, czyli wierzyć w porządek przedustawny i boską nieskończoną wolną wolę; i – jak twierdzi – „jest to podstawa przygodności, czego nikt przed nim nie zauważył”, popełnia błąd ignorancji. To rozróżnienie na konieczność logiczną i przyrodniczą jest jedynie przeformułowanym, starym scholastycznym rozróżnieniem między Boską mocą absolutną i nadającą światu prawa (*potentia absoluta/ordinata*). Zdaniem Funkensteina średniowieczni teologowie wprowadzili to rozróżnienie po to, by rozszerzyć horyzont możliwości Boskiego działania, jednocześnie nie gwałcąc praw rozumu. W późnym średniowieczu myśliciele byli ogarnięci prawie obsesyjnym pragnieniem odróżnienia porządku Boskiego i porządku łaski od tego, który charakteryzuje świat, w którym żyjemy. Prawie nikt z nich nie wątpił w ustalony przez Arystotelesa porządek świata, choć jednocześnie ogromna większość teologów, ale również i filozofów przyrody, jak np. Jan Burian, twierdziła, że gdyby Bóg chciał, mógłby sprawić np., żeby Ziemia nie była centrum świata lub, by świat był zmniejszony do rozmiarów groszku. Wilhelm Ockham będzie twierdził np., że człowiek, za sprawą działania Boskiej mocy absolutnej, może mieć poznanie intuicyjne (intuicja dotyczy tu istnienia rzeczy) rzeczy nieistniejących w rzeczywistości.

Ponieważ Funkenstein w swojej książce *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* jest zainteresowany przede wszystkim relacją między filozofią przyrody i teologią, a bardziej szczegółowo

¹ A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, Princeton 1986, s. 121.

wpływem procedury *secundum potentiam Dei absolutam* na tworzenie naukowych hipotez, nie zwraca on uwagi na dwojakiego rodzaju rozróżnienie między Boską mocą absolutną i nadającą światu prawa, jakimi posługiwali się myśliciele średniowieczni. Oni bowiem z jednej strony przeprowadzali wszystkie, wspomniane przez Funkensteina doświadczenia myślowe po to, by uzasadnić „istnienie” światów możliwych, które musiały spełniać tylko jeden warunek niesprzeczności, ponieważ Bóg nie mógł działać wbrew zasadzie sprzeczności. Z drugiej strony jednak dość liczna grupa myślicieli uznawała, że Boga nie obowiązuje zasada niesprzeczności, i wtedy konsekwentnie twierdzili, że Bóg nie tylko może zmienić świat, ale również może zmienić przeszłość, czyli sprawić np., że syn Abrahama nie narodziłby się; takie „odstawanie się przeszłości” jednocześnie nie zmieniałoby dalszych losów świata.

Dlatego też w tym artykule przedstawię scholastyczne rozważania na temat różnego rodzaju możliwych działań Boga, który – zdaniem średniowiecznych myślicieli – może, a nawet posługuje się dwoma rodzajami mocy: absolutnej (*absoluta*) i tej ordynaryjnej – skierowanej ku światu, która nadaje mu określone prawa (*ordinata*).

Historia problemu

Rozróżnienie dwóch mocy Boskich (później nazwanych *absoluta* i *ordinata*) pojawia się w myśli średniowiecza po raz pierwszy u jedenastowiecznego teologa Piotra Damianiego (1007–1072), przy okazji jego sporu z Dezyderiuszem, opatem Monte Cassino na temat tego, czy Bóg mógłby przywrócić kobiecie dziewictwo. Piotr widzi trzy możliwości przywrócenia fizycznych oznak dziewictwa: za pomocą cudu, dzięki wymazaniu sytuacji jego utraty z przeszłości, przez usunięcie moralnych konsekwencji tego wydarzenia dzięki gorliwym praktykom religijnym kobiety, co miałyby zmazać jej hańbę (aspektem etycznym i religijnym nie będziemy się tu zajmować).

Przykład ten, który znajdujemy w jego rozprawie – obszernym liście zatytułowanym: *Rozprawa o tym, w jaki sposób Bóg, jeśli jest wszechmogący, może sprawić, żeby to, co się stało, się nie stało*², jest pretekstem do rozważań nad Boską wszechmocą, która znajduje swą pełnię w możliwości „odstania” przeszłości. Damiani przeciwstawia, można rzec, logikę ludzką (modalną) i logikę Boską. Według tej pierwszej, opartej na logice Arystotelesa:

² W języku polskim istnieją dwa tłumaczenia tego tekstu, które również inaczej go tytułują. Pierwszego przekładu dokonała Ida Radziejowska – Piotr Damiani, *O wszechmocy Bożej*, Wyd. Marek Derewiecki (seria *Ad fontes*), Kęty 2008, drugiego Marek Gensler, *O Boskiej wszechmocy. Rozprawa o tym, w jaki sposób Bóg, jeśli jest wszechmogący, może sprawić, żeby to, co się stało, się nie stało*, [w:] Antologia tekstów filozoficznych i teologicznych z III–XI wieku, wybór i opracowanie E. Jung, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, <<http://e.wydawnictwowam.pl/tyt,66295,Antologia-tekstow-filozoficznych-i-teologicznych-ebook.htm>>, s. 247-278. W tym artykule będę się posługiwać przekładem M. Genslera.

1. „wszystko, co jest z konieczności jest i nie może nie być”;
2. „to, co było, było i nie mogło nie być”;
3. „to, co przyszłe jest przyszłe i nie mogłoby nie być”³.

Zdaniem Damianiego takie rozważanie pokazuje:

[...] ślepą bezmyślność niedoświadczonych mędrków i poszukiwaczy próżnych rzeczy, ponieważ jeśli to, co odnosi się do sztuki rozróżniania [logicznego], zuchwale stosują do Boga, wówczas nie tylko w tym, co przeszłe, ale także tym, co terazniejsze i przyszłe, czynią go całkowicie bezsilnym i niezdolnym do działania⁴.

Ta logika nie obowiązuje Boga, ze względu na to, że dla Niego przeszłość, terażniejszość oraz przyszłość są tym samym – wiecznym Teraz, w którym kolejność zdarzeń jawi się jedynie w określonej sekwencji, można by rzec, przestrzennej, w której rzeczy, czy też zdarzenia tego świata współwystępują; Boska logika nie ma natomiast żadnego odniesienia do „rzeczywistego” liniowego przepływu czasu od przeszłości, przez terażniejszość ku przyszłości. Ta jednoczesność zdarzeń gwarantuje, że moc, wiedza i wola Boga są tym samym, więc nie podlegają regułom logiki ludzkiej.

Kolejny argument Damianiego odwołuje się do dobra: ponieważ Bóg chce jedynie dobra, a utrata dziewictwa jest czymś złym, więc przywrócenie go jest czymś dobrym i chcianym przez Boga. Jak mówi Damiani:

Tego, co złe, Bóg nie może uczynić, ponieważ nie może tego także chcieć. Nie należy jednak tego składać na karb niemocy, lecz raczej naturalnego dobra [Jego] szczególnej łaskawości. Wszak to, co jest dobre, może i chcieć i sprawić, nawet jeśli wskutek swej przezorności lub przewidziany niektóre dobra sprawia rzadko lub wcale⁵.

Dla Damianiego jest oczywiste, że: „wszechmogący Bóg jest zdolny zwrócić dziewictwo nawet wielokrotnej mężatce i przywrócić na jej ciele znak nienaruszalności, jaki miała opuszczając łono matki”⁶. Albowiem dla Boga zmienianie natury nie stanowi żadnego problemu, gdyż działa On w sposób cudowny.

Cóż bowiem jest marniejszego od skóry wężowej? – pyta Damiani – Jeśli jednak ugotować ją w oleju, wspaniale łagodzi ból uszu. Cóż jest gorszego od pluskwy? Wydzielany przez nią odór powoduje, że pijawka, jeśli się komuś przyssała do gardła, natychmiast zostanie zwymiotowana; podobnie jej zastosowanie łagodzi kłopoty z oddawaniem moczu. A cóż powiedzieć o diamencie, którego nie można rozłamać ani ogniem ani żelazem ani żadną inną siłą a daje się podzielić jedynie z pomocą koźlej krwi? A co sprawia, że kamień magnetyczny w cudowny sposób chwyta żelazo? Jednakże, kiedy położyć diament obok [magnesu], ów nie tylko nie będzie przyciągał żelaza, lecz nawet – jeśli je już przyciągnął tak, że się do niego zbliżyło, zaraz je puści, jak gdyby jeden kamień bał się drugiego, lub jakby w obliczu większej siły stracił własną moc⁷.

³ Piotr Damiani, *O Boskiej wszechmocy...*, s. 256.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, s. 252.

⁶ *Ibidem*, s. 253.

⁷ *Ibidem*, s. 268.

Ustaliwszy więc, że porządek ustanowiony przez wszechmocnego Boga może być zmieniony, gdyż On sam ma moc nieskończoną, nieporównywalną z żadnym innym stworzeniem, Damiani z powodzeniem może głosić tezę, że Bóg dzięki nowym aktom stwórczym może zmienić porządek rzeczy, który tylko dla świata jest porządkiem liniowym. Świat możliwy, tj. taki/ten, który przeczy prawom przyrody, jest, zdaniem Damianiego, realizowany i nie ma tu żadnej sprzeczności ani nawet przeciwstawienia. Boga nie obowiązują prawa logiki, w tym prawo niesprzeczności.

Damiani pisze:

Dla obalenia szyderstw bezwstydnym ludzi, którym nie wystarcza przedstawione dotąd rozwiązanie zagadnienia, możemy zatem nie od rzeczy powiedzieć, że Bóg w swej zawsze niezmiennej i najtrwalszej wieczności może sprawić, by to, co zostało uczynione w naszej przemijającej [rzeczywistości], nie było uczynione, to znaczy kiedy na przykład mówimy: „Rzym został założony w dawnych czasach”, Bóg może sprawić, żeby nie był założony⁸.

Kiedy pytamy czy Bóg ‘mógłby coś uczynić’ źle stawiamy problem, bowiem termin ‘mógłby’ jest terminem warunkowym a nie absolutnym, Bóg ‘może’ coś uczynić, niezależnie od tego czy nam – ludziom takie zdarzenie jawi się jako przeszłe, bo On zawsze działa w teraźniejszości. W tym przypadku zdania modalne i temporalne są takimi tylko ze względu na nasze uwikłanie w czas. Do Boga, który „może spowodować, że kobieta będzie znów dziewicą”, odnosi się takie prawdziwe zdanie, że posłużę się tu metodą Ockhama: ‘Bóg może uczynić A’, tzn. ‘Bóg jest w mocy uczynić A’, czyli zdanie w czasie teraźniejszym. Człowiek takiej możliwości nie ma, bo nasza skończona moc pozwala jedynie na ewentualną realizację jednej z dwu możliwości dotyczącej przyszłości, tj.: ‘ja będę mogła zrobić A’ bądź ‘ja nie będę mogła zrobić A’. Kiedy natomiast w przeszłości dokonałam wyboru, to albo zrobiłam A albo nie i tylko jeden wybór był i jest wyborem „prawdziwym”.

Zdaniem Damianiego popełniamy błąd, utożsamiając sekwencję logiczną uprzedniości przyczyny i skutku, która nie jest tym samym, co sekwencja następstw zdarzeń. Wynika z tego, że Boga nie obowiązuje nawet związek przyczynowo-skutkowy, choć Damiani jeszcze nie zdaje sobie sprawy z konsekwencji takiego stanowiska, bo przywrócenie dziewictwa, w tym konkretnym rozpatrywanym przypadku, jest czymś innym niż zabicie syna Abrahama i zagwarantowanie ciągłości ludzkości. Tymi zagadnieniami zajmą się późniejsi, czternastowieczni myśliciele.

Jednakże Piotr Damiani „ogranicza” w pewien sposób Boską moc, twierdząc, że Bóg może jedynie chcieć dobra, sprawiedliwości, itp. Jak wskazuje William Courtenay aż do końca XII w. rozważania na temat Boskiej mocy skupiały się właśnie na kwestii Jego ewentualnej niezdolności do określonych działań. Wszechmoc zatem była dla ówczesnych myślicieli zdolnością do sprawiania tylko tych rzeczy,

⁸ *Ibidem*, s. 274.

które były właściwe Boskiej naturze i nie stały w sprzeczności z Jego atrybutami⁹. Piotr Lombard (ok. 1095–1160) był pierwszym myślicielem, który wyraźnie określił wszechmoc Boga, jako to, co przekracza porządek natury i jednocześnie rozszerza możliwe pole Jego działania. Zdaniem Lombarda Bóg nie tyle chce dobra, ile wszystko to, czego chce Bóg, jest dobre; a wszystko czego chce Bóg, wynika z Jego doskonałej natury; tym samym Bóg może znacznie więcej ponad to, czego chce. Oznacza to, że Bóg mógłby zrealizować znacznie więcej niż to, co zdecydował się uczynić¹⁰. Od czasów Piotra Lombarda – jak stwierdza Courtenay – dotychczasowe przekonanie, że jeśli Bóg czegoś nie może, to znaczy, że tego nie chce (*non potuit = noluit*) zostało zastąpione augustyńskim: *potuit – sed noluit*¹¹.

Na przełomie wieków XII i XIII w pismach teologów omawiany jest inny aspekt problemu Boskiej wszechmocy, a mianowicie możliwość Jego ingerencji w uprzednio ustanowiony przez Niego samego porządek rzeczy, czyli cuda. Ponieważ cuda są faktem i zaświadcniają o Boskiej nieskończonej mocy, którą wtedy ogranicza jedynie zasada niesprzeczności – pojmowana jako niemożność czynienia tego jedynie, co jest niezgodne z naturą Boga, tzn. z jego Dobrocią. Podsumowanie tych rozważań znajdujemy u Aleksandra z Hales (1185–1245), który, po raz pierwszy wprowadza dystynkcję *potentia absoluta* i *potentia ordinata*, opisując je następująco: moc absolutna (*potentia absoluta*) dotyczy wszystkich tych możliwości, które Bóg mógł wybrać i zrealizować w świecie, natomiast te, które wybrał i powołał do istnienia, wynikają z zakresu Jego działania *potentia ordinata*¹². Przy takim ujęciu cuda nie są przejawem absolutnej mocy Boga, ale są po prostu wpisane w Jego Boski plan. Courtenay określił to podejście mianem teologicznego rozumienia wszechmocy Boskiej, wedle którego *potentia absoluta* i *ordinata* to dwa aspekty tej samej mocy. Aleksander z Hales rozpoczyna nowy etap w dyskusjach nad mocą Boga; teologowie nie zastanawiają się już nad tym, czego Bóg zrobić nie może, lecz nad absolutną możliwością zaistnienia rzeczy i zjawisk¹³. *Potentia absoluta* jednak oznacza jedynie możliwość pewnego działania, a nie wolę tego działania – co należy rozumieć tak, że wszystkie realizowane w stworzonym świecie zdarzenia nie wyczerpują możliwości stwórczych Boga, choć niczego innego Bóg i tak nigdy nie uczyni¹⁴.

Zbliżone stanowisko zajął św. Tomasz z Akwinu (1225–1274), przyjmując, że absolutną moc Boga ogranicza jedynie zasada niesprzeczności. Bóg może

⁹ Zob. W. J. Courtenay, *Capacity and Volition, a History of The Distinction of Absolute and Ordained Power*, P. Lubrina, Bergamo 1990, s. 27-28.

¹⁰ Zob. Petrus Lombardus, *Sententiae* I, d. 43, c. 1, Grottaferrata 1917, s. 299-300, 303.

¹¹ Zob. W. J. Courtenay, *op. cit.*, s. 55.

¹² Zob. Alexander de Hales, *Summa Helensis*, Pt. I, inq. 1, tr. 4, q. 1, m. 2, c. 2, Quaracchi 1924, s. 207.

¹³ Zob. W.J. Courtenay, *op. cit.*, s. 75-77.

¹⁴ Omówienie tej problematyki znajdzie również czytelnik w: E. Jung. R. Podkoński, *Nierównie nieskończoności? Dunsza Szkota teoria potentia absoluta/ordinata Dei inspiracją dla rozwoju XIV-wiecznej matematyki*, [w:] Błogosławiony Jan Duns Szkot (1308–2008), E.I. Zielinski R. Majeran (red.), Wyd. KUL, Lublin 2010, s. 644-655.

uczynić wszystko, co może zaistnieć – czyli byt, to zaś, co łączyłoby w sobie byt i jego przeciwieństwo – niebyt – jest bezwarunkowo niemożliwe. Bóg zatem nie może sprawić, żeby jedna rzecz była i nie-była zarazem; nie może także grzeszyć, tj. chcieć zła, czyli nie chcieć dobra. To oczywiście nie świadczy o Jego niedoskonalości¹⁵. Tomasz na samym początku swojej *Sumy teologicznej* stwierdza wprost: „Boga nazywamy wszechmocnym z uwagi na moc działania a nie doznawania”¹⁶. Skoro zaś grzech jest właściwie doznawaniem zła, czyli nie-bytu, to: „móc grzeszyć, to móc działać ułomnie, co jest sprzeczne z wszechmocą”¹⁷.

Niemniej w ramach *potentia absoluta* Boga zawiera się wszystko, co jest niesprzeczne, co jednak niekoniecznie zostało, bądź zostanie zrealizowane, w świecie¹⁸. Zdaniem Tomasza to, co zostało zrealizowane w stworzonym świecie stało się za sprawą *potentia ordinata*, czyli Boskiego planu, który nie wyczerpuje Jego dobroci, mądrości i sprawiedliwości, bowiem mogłyby się one objawić poprzez inny porządek rzeczy¹⁹. Cuda nie są przekroczeniem ustanowionego porządku i praw nadanych światu przez Boga, a jedynie Jego jednorazową, bezpośrednią interwencją w świat – z pominięciem naturalnych przyczyn pośrednich. Warto podkreślić, że Tomasz, mówiąc o cudach, nie wykorzystuje rozróżnienia *potentia absoluta* i *ordinata*²⁰. Widać więc, że mamy tu do czynienia z typowym, teologicznym ujęciem mocy Boskiej.

Tezy kwestionujące wszechmoc Boga zostały potępione w Paryżu w roku 1277. Zdaniem wielu historyków filozofii średniowiecznej, m.in. Jamesa Weisheipla konsekwencją tego potępienia była późniejsza bogata dyskusja na ten temat²¹. W 1277 r. potępiono następujące tezy, które negowały wszechmoc Boga:

- 26. (29) Pierwsza Przyczyna nie mogłaby wytworzyć skutku podobnego do siebie, chyba że umniejszałaby swą własną moc.
- 27. (115) Bóg nie może uczynić wielu dusz różniących się od siebie.
- 28. (35) Bóg nie stworzył nigdy więcej bytów czysto duchowych, niż stwarza obecnie.
- 29. (26) Bóg ma nieskończoną moc wyrażającą się w trwaniu, a nie w działaniu; bo nieskończona moc w działaniu mogłaby przysługiwać tylko ciału nieskończonemu, gdyby takie istniało²².
- 62. (25) Bóg jest nieskończoną mocą nie dlatego, że czyni coś z niczego, lecz dlatego, że podtrzymuje ruch nieskończony²³.

¹⁵ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, i, q. 25, art. 3, [w:] *idem*, Traktat o Bogu, przekład G. Kurylewicz, Z. Nierczuka, M. Olszewskiego, Zak, Kraków 1999, s. 372-374.

¹⁶ *Ibidem*, s. 373.

¹⁷ *Ibidem*, s. 373-374.

¹⁸ Zob. *ibidem*, art. 5, s. 377-379.

¹⁹ Zob. *ibidem*.

²⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 8, kw. 105, art. 6, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1981, s. 46.

²¹ J. A. Weisheipl OP, *Tomasz z Akwinu*, przeł. C. Wesółowski, W drodze, Poznań, 1985, s. 343.

²² *Artykuły paryskie potępione przez Stefana Tempier 7 marca 1277 roku*, przeł. W. Seńko, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, K. Krauze-Błachowicz (wybór, opracowanie i wstęp), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 303.

²³ *Ibidem*, s. 306.

34. (27) Pierwsza przyczyna nie mogłaby uczynić wielu światów.
 39. (21) Nic nowego nie może powstać z Odwiecznej Woli Bożej, co nie wymagałoby uprzedniej zmiany [w Bogu]²⁴.

Tezy te odnosiły się przede wszystkim do teorii wiernie oddającej myśl Arystotelesa, głoszonych głównie przez awerroistów łacińskich, choć również niektóre z twierdzeń Tomasza znalazły się na tej liście²⁵.

Zgadzam się z opinią innego znanego mediewisty Johna Murdocha, który uważa, że bezpośrednim skutkiem potępienia nie było zainicjowanie dyskusji na temat nieskończonej mocy Boga, owszem, sam akt przyczynił się do tego, że dyskusje miały miejsce, ale filozofowie i teologowie XIV-wieczni zapewne bez względu na to, czy potępienie miałoby miejsce czy też nie, kontynuowałyby dyskusje sprzed potępienia²⁶, tym bardziej że były one niezmiernie interesujące z punktu widzenia nowej, czternastowiecznej logiki i nominalizmu.

Czternastowieczni teologowie o Boskiej mocy

Wspomniana inna perspektywa rozważań była możliwa dzięki oryginalnym i płodnym teoriom Jana Dunsza Szkota (1265/66–1308). Powołując się na rozważania jurystów – przede wszystkim Henryka z Seguzjo (zm. 1271), Szkot definiuje *potentia absoluta* jako moc tego, kto działa *de facto*, a *potentia ordinata* jako moc tego, kto działa *de iure*, czyli zgodnie z prawem. Podczas gdy w pismach prawniczych problem mocy sprawczej podejmowany był głównie w kontekście zakresu władzy papieskiej, u Dunsza Szkota jest oczywiście kwestią teologiczną – chociaż odnosi on rozróżnienie tych dwóch mocy do wszystkich bytów rozumnych posiadających wolną wolę²⁷. Szkot pisze:

W każdym bycie działającym dzięki intelektowi i woli mogącym postępować zgodnie z ustanowionym prawem, ale nie z konieczności tak postępującym, należy odróżniać moc obligatoryjną (*ordinata*) od mocy absolutnej. A to z tego powodu, że można działać zgodnie z ustanowionym prawem – i wtedy działa się ze względu na moc obligatoryjną (jest mocą obligatoryjną dlatego, że jest zasadą nakazującą przestrzegać ustanowionego prawa), a zgodnie z mocą absolutną, przewyższającą tę pierwszą, można działać ponad tym prawem lub przeciw niemu. I dlatego nie tylko w Bogu, lecz również w każdym stworzeniu działającym w sposób wolny, które może działać zgodnie z literą prawa ustanowionego i ponad, czy też przeciw niemu, należy wyróżnić moc obligatoryjną i moc absolutną. Dlatego też mówią

²⁴ *Ibidem*, s. 303.

²⁵ L. Bianchi, *1277: A Turning point in medieval philosophy?*, [w:] Was ist Philosophie in Mittelalters? (Akten des X Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Societé Internationale, pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 25 bis 30 August 1997 in Erfurt), hrsg. Von J.A. Aersten, A. Speer, de Gruyter, Berlin – New York 1988, s. 100.

²⁶ J. E. Murdoch, *1277 and the late medieval natural philosophy*, [w:] Was ist Philosophie in Mittelalters?, s. 121.

²⁷ Zob. Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d.44, q.un., [w:] *idem*, Opera omnia, Watykan 1966, s. 363-364.

prawnicy, że ktoś może uczynić coś rzeczywiście (*de facto*) i to zgodnie ze swoją mocą absolutną, lub zgodnie z prawem (*de iure*) – za sprawą mocy obligatoryjnej²⁸.

Kiedy takie – jurystyczne czy też kanonistyczne – rozumienie odniesiemy do mocy Boga, wówczas, jak zauważa Courtenay, *potentia absoluta* 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 praw. Cuda zatem zyskują nowy status – nie są już elementem Boskiego planu i jako takie nie zawierają się w *potentia ordinata* Stwórcy, ale stają się sposobem realizacji Jego mocy absolutnej²⁹.

Takie rozumienie Boskiej mocy pozwala Szkotowi uzasadnić przygodność świata i absolutną wolność Boga. Wszystko, co znajduje się w skutku, musi mieć swoje źródło w przyczynie – twierdzi Szkot – zatem jeśli przygodność odnajdujemy w świecie, musimy ją odnaleźć również w Stwórcy. W odniesieniu do Boga jednak przygodność może być rozumiana jedynie jako absolutna wolność dokonywanych przezeń wyborów. Gdyby Bóg nie mógł podejmować wolnych decyzji co do ustanowionych już praw rządzących światem, byłyby one konieczne i tym samym działałby On niejako pod naciskiem konieczności. Na to nie można się zgodzić, a zatem musimy przyjąć, że wszystko, co się wydarza w świecie jest wynikiem arbitralnej decyzji Stwórcy. Stąd można przyjąć, że Bóg wykorzystuje dwa rodzaje mocy. Kiedy działa zgodnie z porządkiem, który ustanowił, to czyni to za pośrednictwem *potentia ordinata*; kiedy natomiast dokonuje cudów, przekracza ten porządek działając swoją mocą absolutną³⁰.

Mimo że w wielu przypadkach Wilhelm Ockham rozwijał z powodzeniem myśl Dunska Szkota, mówiąc o *potentia ordinata i absoluta*, powraca on do wcześniejszych koncepcji wzbogacając je właściwym mu przywiązaniem do ścisłości rozumowania. Akceptując czysto rozumowe analizy kwestii teologicznych, przyjął niesprzeczność logiczną jako jedyne i właściwe kryterium ich prawdziwości. Koncepcja *potentia absoluta* daje mu możliwość poszerzenia horyzontu badawczego teologii o wszystkie hipotetyczne, niesprzeczne logicznie przypadki, które nie zostały i nie muszą być zrealizowane w świecie stworzonym. Zdaniem Ockhama

²⁸ *Ibidem*, 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 iure”.

²⁹ Por. W. J. Courtenay, *op. cit.*, s. 92-93; E. Jung, R. Podkoński, *op. cit.*, s. 648.

³⁰ Por. W. J. Courtenay, *op. cit.*, s. 121-122; E. Jung, R. Podkoński, *op. cit.*, s. 648-649.

moc absolutna Boga jest świadectwem jego nieskończonej możliwości działania, ograniczanej jedynie zasadą niesprzeczności i – teoretycznie rzecz ujmując – pozwala ona działać wbrew porządkowi, który za sprawą *potentia ordinata* Bóg ustanowił w aktualnie stworzonym świecie. Niemniej, zdaniem Ockhama, podobnie jak św. Tomasza z Akwinu, Bóg nigdy nie korzysta z możliwości, jakie daje mu *potentia absoluta* i nie łamie porządku natury, którą stworzył. Nie znaczy to jednak, że Bóg nie może tego dokonać. Biorąc pod uwagę jego nieskończone możliwości, nie jest to działanie sprzeczne, a jako niesprzeczne jest hipotetycznie możliwe³¹. Dlatego też poszukiwanie i rozważanie logicznie niesprzecznych twierdzeń naukowych jest jak najbardziej zasadne z punktu widzenia zarówno filozofa, jak i teologa.

Stąd też w pismach teologicznych Ockhama napotykaemy np. dyskusję na temat tego, czy Bóg mógłby sprawić, że człowiek by go nienawidził. Z punktu widzenia obecnego porządku moralnego stworzonego świata, tj. w świetle przykazań, jest to oczywista sprzeczność. W perspektywie jednak absolutnej mocy Boga jest możliwe, aby w świecie obowiązywał całkowicie inny, wewnętrznie niesprzeczny system etyczny. A ponieważ wszystko, co Bóg czyni lub nakazuje, jest dobre, również taki system miałby na celu dobro najwyższe³².

Ockham uznaje, że rozróżnienie na *potentia absoluta* i *ordinata*, będąc jedynie rozumowe, nie wprowadza żadnej dwoistości w Bogu, bowiem obydwie moce są nieskończone, a działanie Boga jest całkowicie wolne, dlatego też zgodnie ze swą mocą absolutną Bóg może spowodować rzeczy, których nigdy nie spowodował, nie powoduje ani nie spowoduje w przyszłości zgodnie ze swą mocą skierowaną ku światu (ordynaryjną), czyli zgodnie z porządkiem stworzonej natury. Bóg bowiem może stworzyć i utrzymywać w istnieniu każdą substancję lub przypadłość niezależnie od innej substancji (może np. utrzymać w istnieniu materię bez formy lub odwrotnie)³³.

Doskonały przykład ilustrujący absolutną moc Boga stanowią rozważania na temat poznania intuicyjnego rzeczy nieistniejących. Zdaniem Ockhama, jak wcześniej Szkota, cokolwiek Bóg stwarza za pomocą przyczyn pośrednich, może stworzyć i utrzymać w istnieniu bez tychże przyczyn. Bóg nie zależy w tworzeniu od przyczyn, ale to one są od niego całkowicie zależne. Bóg zatem może dać nam intuicję poznania przedmiotów nieistniejących realnie. Ta z pozoru sprzeczna opinia na gruncie założeń filozofii Ockhama wcale taką nie jest: całościowa definicja intuicji stwierdza, iż pozwala ona wyrazić prawdziwe twierdzenie, że coś istnieje, jeśli to coś istnieje, lub że coś nie istnieje, jeśli nie istnieje. Zgodnie z tą definicją poznanie intuicyjne odwołuje się do porządku istnienia i jeśli mówimy o intuicji rzeczy nieistniejących, to należy pamiętać, że może ona dotyczyć jedynie relacji przedmiot-myśl, nieobecnej w danej chwili, ale możliwej. Nie jest możliwa intuicja

³¹ Zob. William of Ockham, *Quodlibeta septem*, quodl. 6, qu. 1, [w:] Opera philosophica et theologica, St. Bonaventure University, NY 1980, t. 11, s. 585-586.

³² Zob. *Ibidem*, quodl. 3, qu. 14, s. 256-257.

³³ Por. Guillelmus de Ockham, *Sent. (Reportatio)*, II, q. 19, [w:] Opera Theologica, t. 5, s. 413-414.

rzeczy sprzecznych lub niemożliwych; nie istnieje czysta nicość i nie może być pojęta intuicyjnie. Ockham – chrześcijański teolog – wie, że Bóg ma bezpośrednie, intuicyjne poznanie wszystkiego, nie tylko tego, co istnieje, ale i tego, co istnieć może. Jeśli więc takie poznanie jest możliwe dla Boga, jest ono możliwe bezwarunkowo i dlatego nie jest sprzeczne; a to, co nie zawiera sprzeczności (zgodnie z zasadą, iż dla Boga wszystko jest możliwe, wyłączwszy sprzeczność), może zachodzić, zatem Bóg może nam dać intuicję rzeczy nieistniejącej naprawdę³⁴.

Najlepszym przykładem umiejętnego połączenia, wydaje się, że dwu zupełnie różnych koncepcji – Dunska Szkota i Ockhama – jest komentarz do *Sentencji* Ryszarda Kilvingtona (1302/1303–1361). Kilvington cytuje Szkota dosłownie³⁵ i twierdzi, że *potentia absoluta* i *potentia ordinata* to dwa rodzaje mocy Boskiej. Kiedy bowiem Bóg za sprawą mocy absolutnej dokonuje cudu, to jednocześnie podtrzymuje świat w istnieniu i zachowuje rządzące nim prawa, dzięki *potentia ordinata*. Widać wyraźnie, że *potentia absoluta* jest nadrzędna wobec *ordinata*, chociaż ontycznie są tym samym i Bóg „posługuje się” nimi jednocześnie. Obydwa rodzaje mocy w Bogu są intensywnie nieskończone, ale moc absolutna jest nieskończenie większa od obligatoryjnej, gdyż dzięki niej Bóg mógłby odwołać nadane światu prawa, ponieważ dzięki mocy absolutnej mógłby np. unicestwić świat w dowolnej chwili – nie wypełniając ustanowionego planu, tj. bez dokonania Sądu Ostatecznego³⁶. Co więcej, nie można twierdzić, że unicestwienie świata byłoby niesprawiedliwe, ponieważ jego istnienie jest równie sprawiedliwe, jak jego nieistnienie, zgodnie z absolutną sprawiedliwością Boga³⁷. To odróżnienie pociąga za sobą obecność w Bogu dwóch nieskończonych sprawiedliwości i dwóch nieskończonych woli. Niemniej obydwaj rodzaje nieskończoności w Bogu są zawsze nieskończonościami *simpliciter* – jako, że Bóg jest bytem prostym. Kilvington, idąc za wyżej przytoczoną myślą Szkota, przyjmuje te dwa rodzaje mocy – obligatoryjną

³⁴ Zob. Wilhelm Ockham, *Czy poznanie intuicyjne może dotyczyć przedmiotu nieistniejącego*, przeł. D. Gwis, M. Gensler, E. Jung, [w:] Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku, E. Jung[-Palczewska] (wybór, opracowanie i wstęp), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 209-211.

³⁵ Ricardus Kilvington, *Quaestiones super libros Sententiarum*, q. 4, Ms. BnF, f. 54v: „Ut videatur vellim dicere in ista materia suppono prius significationem illorum vocabulorum de potentia ordinata et potentia absoluta Dei. Et ne videat abuti significatione istorum dico cum Scoto super I *Sententiarum* distinctio 44, quod...”; zob. przyp. 27.

³⁶ Ricardus Kilvington, *Quaestiones super libros Sententiarum*, q. 4, *Utrum quilibet actus voluntatis per se malus sit per aliquid*, Ms. BnF, f. 168va: „Dico quod non sequitur: ‘potentia Dei, ut ordinata est infinita, igitur ut sic non est minor eadem potentia, ut absoluta est’. Unde unum infinitum in potentia potest esse alio potentius, sicut alias dicam in materia de infinito. Posito etiam quod omnes potentie infinite forent euales ad huc non sequitur consequens, quia nullus quare negaret, quod Deus posset de potentia absoluta adnihilare celum et terram et tamen de potentia ordinata non posset”.

³⁷ *Ibidem*: „Item tante potentie est nunc Deus sicut numquam fuit respectu cuiuscumque, igitur si potuit fecisse de potentia sua quod Abracham non fuit sic modo potest facere quod Abracham non fuit [...] Ad quartum dici potest quod iustitia dici potest ut potentia scilicet ordinata et absoluta. Unde si Deus adnihilaret mundum de potentia absoluta, tunc dico conformiter quod adnihilaret mundum de iustitia absoluta et de potentia sua absoluta, nec ex hoc faceret minus iustus si numquam fuisset mudus. [...] Unde pro materia argumenti dico et concedo quod Deus potest facere, quod mundus fuerit ab eterno et non solum ab eterno potuit Deus creasse mundum, sed quod mundum potuit creasse ab eterno, quia ista propositio: ‘mundus fuit ab eterno’ non claudit contradictionem”.

i absolutną – również w każdym stworzeniu obdarzonym wolną wolą, wskazując, iż one są również nieskończone, lecz jedynie „ze względu na coś” (*secundum quid*)³⁸. Na przykład, zdolność (*capacitas*) duszy ludzkiej do kochania Boga musi być nieskończona, ponieważ prawdziwa miłość do bytu nieskończonego musi być nieskończona. Konsekwentnie – wszystkie działania wynikające z nieskończonej miłości mogą przysporzyć nieskończonej nagrody³⁹.

Z drugiej strony, w swoim komentarzu do *Sentencji* Kilvington niejednokrotnie, posługuje się okhamistycznym rozróżnieniem *potentia absoluta/ordinata* konstruując hipotetyczne przypadki, dotyczące np. możliwości przyjścia Antychrysta (czyli pytania: Czy Bóg może sprawić, żeby Antychryst się nie pojawił?), nawiąści do Boga, czy miłości do Niego, mimo iż wiemy, że nie będziemy zbawieni. W dziele tym możemy znaleźć wiele przykładów, które świadczą o akceptacji dla ockhamistycznej koncepcji mocy absolutnej, rozpatrywanej jedynie ze względu na możliwość dokonywania niesprzecznych działań, a nie na ich rzeczywistą realizację. Kilvington powtarza sformułowanie Ockhama: „dowód jest prawdziwy ze względu na moc absolutną, w tej sytuacji możliwej, czyli niesprzecznej, natomiast nie ma wartości ze względu na moc ordynaryjną, czyli ze względu na rzeczywistość”⁴⁰. Kiedy Kilvington łączy zwrot *de facto* z *potentia ordinata* (przeciwnie niż w cytowanym fragmencie, przepisany od Szkota) przyznaje, że zgodnie z mocą absolutną Bóg może zrobić to, czego nigdy nie robi, ani nie chce zrobić *de facto*, czyli zgodnie z mocą ordynaryjną.

Trzeba jednak pokreślić, że Kilvington odwołuje się do Wilhelma Ockhama jedynie wtedy, gdy analizuje hipotetyczne przypadki, dokonując eksperymentów myślowych (*de potentia Dei absoluta*), które muszą spełniać wymogi logiki, w tym przede wszystkim musi być zachowana zasada niesprzeczności. Kilvington posługuje się taką techniką we wszystkich swoich pracach: w filozofii przyrody, etyce i teologii. Jej charakterystyczną cechą jest przechodzenie na coraz to wyższy poziom abs-

³⁸ Zob. R. Podkoński, ‘*Summula infinitatum*’. *Ryszarda Kilvingtona koncepcja nieskończoności – na podstawie kwestii: „Utrum unum infinitum potest esse maius alio”*, [w:] Księga pamiątkowa ku czci Profesora Zdzisława Kuksewicza, E. Jung[-Palczewska] (red.), Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2000, s. 165-169.

³⁹ Ricardus Kilvington, *Sent.*, q. 3, *Utrum omnis creatura sit sue nature cum certis limitatibus circumscripta*, Ms. BnF, f. 150ra: „Capacitas anime est infinita, igitur non est certis limitatibus suis circumscripta. Antecedens probatur, quia corpus quantum est capacitatis infinite, dum possit capere corpus duplum ad aliud et quadruplum, et sic in infinitum, quia Deus posset in eodem ponere duo corpora equalia in eodem loco, et quattuor corpora equalia, et sic in infinitum de potentia sua absoluta”. [...] F. 154rb: „Ad secundum potest responderi negando consequentiam, nam licet capacitas sit bonum, cum sit ipsa creatura, igitur infinita capacitas infinitum bonum. Sicut de linea girativa [que] est infinita, non sequitur: ‘aliqua est bona, igitur infinita bona est infinitum bonum’. Posset tamen concedi, quod sicut capacitas, eo quod capacitas est bonum, sit infinita in tali specie [est] infinitum bonum ‘secundum quid’, non tamen simpliciter quia infinitum bonum simpliciter est illud, cui nihil deest, quod est perfectionis, et sic solus Deus est infinitus”.

⁴⁰ Wilhelm Ockham, *Tractatus contra Benedictum III*, 3, [w:] Guillelmi de Ockham, *Opera politica*, H.S. Offler, J. Sikes (eds.), Manchester University Press, Manchester 1956-1974, s. 234: „Et ideo licet potentia Dei sit una, tamen propter diversam locutionem dicitur quod Deus aliqua potest de potentia absoluta, quae tamen numquam faciet de potentia ordinata (hoc est, de facto numquam faciet): quemadmodum essentia et potentia, et similiter esse et posse non sunt diversa in Deo, et tamen Deus potest multa, non obstante quod non sint illa multa, quae potest”.

tracji, kiedy obserwowane zdarzenia stają się pretekstem do dywagacji na temat abstrakcyjnych, lecz możliwych sytuacji, jak np. nienawiść do Boga.

Na przykładzie prac Ryszarda Kilvingtona można łatwo pokazać niejako dwa porządki w odniesieniu do problemu *potentia absoluta/ordinata*. Kiedy rozpatrujemy to zagadnienie jedynie w odniesieniu do Boga, to wydaje się być oczywiste, że jako byt nieskończony i wszechmocny Bóg posługuje się jednocześnie dwoma rodzajami mocy i przekracza ustawiony przez siebie porządek. Kiedy natomiast używamy rozumu, musimy przestrzegać reguł dwuwartościowej logiki z zasadą niesprzeczności na czele.

I powróćmy jeszcze na chwilę do zagadnienia „odstania” przeszłości, które pojawiło się znów po 1330 r. z dyskusjami na temat przyszłych zdarzeń przygodnych, wraz z dyskusją między Tomaszem Bradwardinem a Tomaszem Buckinghamem. Bradwardine napisał w 1344 r. poczytne jeszcze w XVII w. dzieło *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, w którym broni Boskiej wszechmocy, wszechwiedzy i wszechwładzy (*omnivolenca*). Jego zdaniem wszechwładza Boga pozwala Mu również odmieniać przeszłość, ponieważ kiedy przyszłe zdarzenie przygodne staje się przeszłe, to nie powoduje to, iżby nie mogło być odmienione przez Boga, który ma absolutnie wolną wolę i w którym nie ma żadnej konieczności. Przyszłe zdarzenia przygodne muszą się wydarzyć, gdyż były przewidziane przez Boga, ale ponieważ konieczność w Bogu zależy ostatecznie od Jego wolnej woli, to również Boska przedwiedza od niej zależy. W rezultacie, mówi Bradwardine, zdania dotyczące przeszłości są prawdziwe nie dlatego, że mają specjalną właściwość, która odróżnia zdarzenia przeszłe od przyszłych ciągle przygodnych, ale są prawdziwe dlatego, że były tak „zaplanowane” dzięki *potentia ordinata* i pozostają przedmiotem Jego woli⁴¹. Bradwardine, chcąc wykazać całkowitą nieskończoną wolność Boga, ma w następstwie tego problem z uratowaniem wolności człowieka, którego dzieła zarówno przeszłe, teraźniejsze, jak i przyszłe zależą od woli Boga, bo są jako takie przez Niego zatwierdzone. To zagadnienie to już materiał na inny, obszerny artykuł.

Konkluzje

Można zastanawiać się, jaką wartość ma rozróżnienie na *potentia absoluta* i *ordinata* – czy przyczyniło się ono do rozwoju np. nauki, która dla współczesnego człowieka stanowi niejako probierz jego racjonalności, a co za tym idzie prawdziwego, „obiektywnego” opisywania świata.

Aby rozwiązać tę wątpliwość, należy zauważyć, że problematyka ta:

⁴¹ W. J. Courtenay, *John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past*, „Recherches de Théologie ancienne et médiévale”, 40 (1973), s. 148.

- Zainicjowała dyskusje dotyczące kwestii zależności „część – całość” – wspólnie będącej przedmiotem mereologii.
- Rozbudziła potrzebę stworzenia adekwatnego opisu nieskończoności – zarówno mnogości czy też zbiorów nieskończonych, jak i wielkości nieskończone małych. To ostatecznie doprowadziło do opracowania rachunku różniczkowego. Na prostym przykładzie Kilvington wykazuje, że o dwóch zbiorach o nieskończonej liczbie elementów można bez popadania w sprzeczność mówić, że jeden jest właściwym podzbiorem drugiego, choć zawierają w sobie „tyle samo”. Co więcej, udowadnia, że jeden z tych zbiorów może jednocześnie zawierać nieskończenie więcej elementów niż drugi. Najprostszym, wspólnie przytaczanym przykładem, podanym przez Galileusza, takiej zależności, jest zależność pomiędzy nieskończonym zbiorem liczb naturalnych i nieskończonym zbiorem liczb parzystych, których jest nieskończenie mniej, a jednocześnie „tyle samo”, co wszystkich liczb naturalnych.
- Wpłynęła na rozwój matematycznej fizyki (wspólnie nazwalibyśmy ją teoretyczną) poprzez zastosowanie procedur *secundum absolutam potentiam Dei*.
- Dała początek rozwojowi logik modalnych i temporalnych.
- Pozwoliła na analizy (*secundum potentiam Dei absolutam*) różnego rodzaju ruchów nie obserwowanych w przyrodzie, np. w próżni.
- W XVII w., moim zdaniem, za sprawą Waltera Charletona przyczyniła się do powstania Newtonowskiej koncepcji absolutnej przestrzeni i czasu traktowanych jako „puste zbiorniki”. Charleton dokonuje prostego eksperymentu myślowego, którym posługują się również średniowieczni myśliciele. Wyobraźmy sobie, że Bóg mógłby zniszczyć wszystkie elementy i złożone z nich rzeczy. To, co nie uległoby zniszczeniu, to miejsca; byłyby tyle wolnych miejsc, ile było ciał je uprzednio zajmujących. Co więcej ta pozostała przestrzeń byłaby trójwymiarowa, bo nawet jeśli w rzeczywistości ilość jest przypadłością, która nie może być oddzielona od materii lub substancji, to z pewnością na taki zabieg pozwala wyobraźnia. Dlatego, gdyby pusta przestrzeń miała istnieć, nie byłaby niczym, jak uważał Arystoteles, ale miałaby wymiary⁴². Zda-

⁴² Walter Charleton, *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltoniana: or a Fabrick of Science Natural upon the Hypothesis of Atoms, founded by Epicurus, Repaired by Petrus Gassendus, Augmented by Walter Charleton*, Johnson Reprint Corp., New York/London 1966, s. 63: „Imagine we, therefore, that God should please to adnihilate the whole stock of mass of Elements, and all Concretions resulting there from, i.e. all Corporeal Substances now contained within the ambit, or concave of the lowest Heaven, or Lunar Sphere: and having thus imagined, can we conceive that all vast *Space*, or *Region* circumscribed by the concave superifice of the Lunar Sphere, would not remain the same, in all its Dimensions, after as before the reduction of all bodies including therein to nothing? Undoubtedly, that concept cannot endure the test of Reason, which admits, that this sublunary Space can suffer any other alteration, but only a privation of all Bodies that possessed it. Now, that it can be no Difficulty to God, at pleasure, to adnihilate all things comprehended within it; and yet at the same time to conserve the Sphere of the Moon entire and unaltered: cannot be doubted by any, but those inhumane Ideots, who dare controvert his

niem Charletona własności takiej pustej przestrzeni można porównać do własności czasu⁴³. Newton dobrze znał i studiował pracę Waltera Charletona⁴⁴.

Elżbieta Jung

Possible World versus Actual World in Medieval Thought, or about God's Power *absoluta* and *ordinata*

Abstract

The present paper offers a review of medieval theories concerning the problem of God's power. Over almost fifteen centuries medieval thinkers carried on debates on God's possibility of acting. Since God has an infinite power of acting the main question, with regard to this problem, was as follows: Does God change the established order in reality or is it only a theoretical/logical possibility. The problem strongly connected to this issue is related with the question of determinism, namely does future contingents events being predict by God are necessary, and consequently human's decisions are determined by God's will or the choices of humans are the results of free will. The other questions were concerned the mode of understanding of "infinity", treated as an infinite set composed of infinite subsets and the development of the procedure *secundum absolutam Dei potentiam*, which allowed to built hypothetical cases in order to solve problems in theology and philosophy of nature, which had serious consequences for the development of modern 17th century science.

Keywords: medieval theories of God's power; *potentia absoluta et ordinata*, medieval theology and modern science; Peter Damiani; Alexander of Hales; Thomas Aquinas; John Duns Scotus; Wilhelm Ockham; Ryszard Kilvington; Walter Charleton.

Omnipotence.”; s. 64: „If so, must we not allow the Dimensions of *Longitude*, *Latitude*, and *Profundity* imaginable therein? undoubtedly, yea: since we can no where conceive a *Distance*, or intercedent Space, but we must there also conceive a *Quatum*; and Quantity imports *Dimensions*, nor is there any Distance, but of determinate extent, and so commensurable”.

⁴³ Podobne porównanie czasu i przestrzeni znajdujemy w pracy Gassendiego (zob. Petrus Gassendi, *Opera omnia*, t. 1. s. 183, 285).

⁴⁴ Zob. *Dlaczego Newton przypisywał swoje prawa dynamiki Galileuszowi? Walter Charleton i jego „Fizjologia”*, [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, S. Janeczek (red.), Wyd. KUL, Lublin 2008, s. 441-464.