

ELŻBIETA JUNG

WILHELM OCKHAM I TOMASZ BRADWARDINE O WOLNEJ WOLI BOGA I CZŁOWIEKA*

Problem zachowania autonomii Bożej i ludzkiej woli zajmował teologów już na początku formowania się myśli chrześcijańskiej. Głównymi bohaterami sporu byli św. Augustyn i Pelagiusz. Kontrowersje, które pojawiły się w tym wczesnym okresie, znalazły swoją kontynuację w późnym średniowieczu. W XIV wieku odrodził się „czysty” augustynizm i jednocześnie, za sprawą Wilhelma Ockhama, narodziła się myśl, którą zwolennicy Augustyna interpretowali jako semipelagiańską. W tym artykule skupię się przede wszystkim na omówieniu źródła, rozwoju i konsekwencji wynikających z czternastowiecznych dyskusji. Pierwsza część tego artykułu pełni funkcję wprowadzenia do omawianych w dalszej części zagadnień.

SPÓR ŚW. AUGUSTYNA Z PELAGIUSZEM

Na początku 416 r. Augustyn wygłosił w Hipponie mowę, znaną jako *Kazanie przeciw Pelagiuszowi*¹, w której rozprawia się z heretyckimi poglądami Pelagiusza, uznawanego przezeń pierwej za świętego męża, ascetę i nauczyci-

Prof. dr hab. ELŻBIETA JUNG — Katedra Historii Filozofii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego; adres do korespondencji: ul. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź; e-mail: fhjung@uni.lodz.pl

* Artykuł powstał w ramach grantu OPUS: *Filozoficzna dyskusja wokół problemu determinizmu od św. Augustyna do Alvina Plantingi. Wolność człowieka a hipoteza teistyczna*, NCN: UMO-2014/2015/B/HS1/00406.

¹ Zachowało się ono we fragmentach w dziele *Excerpta ex operibus Sancti Augustini* Eugipiusza, żyjącego w VI wieku (zob. EUGUPPIUS, *Excerpta ex operibus S. Augustini*, CSEL 9/1, 899–903). Pełną wersję odnalazł i opublikował w 1995 r. François Dolbeau — zob. François DOLBEAU, „Le sermon 348A de saint Augustin contre Pelage. Edition du texte integrale”, *Recherches augustiniennes* 28 (1995): 37–63. Informacje za: ŚWIĘTY AUGUSTYN, „Mowa 348A: *Przeciw Pelagiuszowi*”, tłum. Rafał Oczko, *Vox Patrum* 30 (2010), z. 55: 860.

ciela. Pelagiusz przybył do Rzymu z Wysp Brytyjskich ok. 390 r. W ciągu dwudziestu lat zdobył uznanie i popularność wśród arystokratycznych kręgów chrześcijańskich. Będąc w Rzymie, napisał *Komentarze do listów św. Pawła*, traktat teologiczny *O naturze (De natura)* oraz listy. W 408 lub 410 r., uciekając przed barbarzyńcami do Afryki, opuścił Rzym wraz ze swoimi uczniami. Ostatcznym miejscem w Afryce była dlań Hippona, gdzie pozostał kilka miesięcy. Nie spotkał się jednak wtedy ze św. Augustynem; nie spotkali się także w Kartaginie, gdzie obaj byli w czerwcu 411 r. Wymienili ze sobą jedynie krótkie, grzecznościowe listy. W 415 r. Pelagiusz został dwukrotnie oskarżony o herezję i dwukrotnie uniewinniony. Zarzucano mu, że głosił, iż do zbawienia nie jest potrzebny sakrament chrztu. Pelagiusz czynił jednak zastrzeżenie, że człowiek dobry, ale nieochrzczony nie wejdzie do Królestwa Niebieskiego, niemniej nie zostanie potępiony. Temu pogładowi ostro przeciwstawił się św. Augustyn, który twierdził, że do zbawienia potrzebny jest udział w łasce Chrystusa, którą — jako dobrowolny dar Ducha Świętego — otrzymujemy w Kościele w trakcie chrztu. Augustyn zaatakował Pelagiusza dopiero po pięciu latach na początku 416 r. we wspomnianym kazaniu. Niestety nie zachowały się żadne pisma Pelagiusza z tego okresu, więc rekonstrukcja głównego przedmiotu sporu jest możliwa jedynie na podstawie pism Augustyna.

Augustyna i Pelagiusza dzieli kilka podstawowych różnic. Augustyn uważa, że życie na ziemi nigdy nie jest szczęśliwe, ponieważ na ziemi nie możemy być absolutnie dobrzy. Pelagiusz natomiast twierdzi, że Bóg chce, abyśmy byli dobrzy z siebie, bo stworzył ludzi na swoje podobieństwo i dlatego obdarzył ich wolną wolą, pozwalającą im decydować o ich losie². Jako dzieci Boga ludzie mogą wieść życie bez winy i grzechu, jeśli słuchają Jego wskazówek³. Augustyn natomiast twierdzi, że żaden człowiek nie może własnymi siłami wyzwolić się od grzechu pierwotnego. Jednie Chrystus, który nie był poczęty na skutek pożądliwości cielesnej, jest bez grzechu. Człowiek musi narodzić się ponownie przez chrzest, który zmazuje grzech pierwotny, by stać się członkiem Kościoła założonego przez Chrystusa. Skłonność do grzechu powoduje, że ludzie są słabi intelektualnie i moralnie. Akt chrztu to akt łaski, która jest nam potrzebna w każdej chwili, by przeciwdziałać naszym słabościom. Mimo że natura ludzka została stworzona jako dobra, zdolność do bycia dobrym została osłabiona przez grzech Adama i dlatego człowiek nie jest zdolny sam z siebie dobrze czynić. Niektórzy są jednak obdarzeni łaską i ci zostaną zbawieni.

² Zob. PELAGIUS, *Epistula ad Demetriadem*, PL 30, 2–3.

³ Tamże, 17.

Rafał Oczo pisze:

Ujawnia się tu podstawowa różnica światopoglądowa między Pelagiuszem a Augustynem. Pelagiusz, wychodząc od optymistycznej oceny możliwości człowieka, stawia ludziom wysokie wymagania moralne. Jego wizja natury ludzkiej jest optymistyczna: ponieważ każdy został stworzony dobrym, każdy może zostać zbawiony. Znajomość przykazań i woli Boga gwarantuje dobre postępowanie, co jest wyrazem intelektualizmu etycznego, znanym z filozofii starożytnej. Warto zauważyć, że Pelagiusz na poparcie swoich tez powołuje się na pisma wybitnych pisarzy chrześcijańskich, a wśród nich i Augustyna, co zmusza biskupa Hippony do przemyślenia swojego dorobku [...] Pelagiusz głosił, że człowiek, stworzony na podobieństwo Boga, potrzebuje do zbawienia łaski Boga. Łaska ta zawiera się według niego w Prawie Starego Testamentu, w naturze człowieka oraz w nauczaniu i przykładzie postępowania Jezusa Chrystusa. Czyny człowieka analizuje on pod względem ich kategorii (*facultates*), możliwości (*posse*), woli (*velle*) i działania (*agere*). Bóg tak nas stworzył, że każdy z nas ma możliwość życia bez grzechu, poprzez naśladowanie Chrystusa i słuchanie Pisma Świętego, natomiast wola i działanie są autonomicznymi dziedzinami aktywności człowieka. Augustyn systematycznie rozprawiał się z takim ujęciem łaski⁴.

Kiedy Augustyn wygłaszał swoje kazanie w Hipponie, zaatakował po raz pierwszy Pelagiusza i doprowadził w 418 r. do jego ekskomunikacji. Tak zaczęła się jego nauka o prymacie łaski koniecznej dla zbawienia człowieka⁵.

Augustyn, przytaczając słowa heretyków, mówi:

Powiem krótko: Co mówisz, nowy heretyku, jeśli mnie słyszysz, jeśli jesteś tu obecny? Co mówisz? — „Że w naszej mocy pozostaje nie grzeszyć i móc tego dokonać bez pomocy łaski Bożej”? To mówisz? „To” — odpowiada. Więc w naszej mocy jest nie grzeszyć, i to bez pomocy Boga? „Oczywiście — rzecze — nasza wolna wola nam do tego wystarcza”.

I sam odpowiada:

Lecz nie ruszmy z miejsca, jeśli nas nie wesprze Bóg. Oczywiście staramy się z woli działać, i wola dąży do czegoś, ale sama władza nie wystarczy, jeśli [nasza] słabość nie uzyska wsparcia. [...] To bowiem szatan codziennie dziś działa, ilekroć przez truciznę heretyków zabiera [ludzi] z Kościoła, jak wtedy, gdy przez truciznę węży usunął [ludzi] z raju. Niech nikt nie mówi, że on [Pelagiusz] został uniewinniony przez biskupów⁶.

⁴ Rafał OCZKO, „Święty Augustyn *Mowa 348A*” (wstęp), 869–71.

⁵ Tamże, 873.

⁶ Św. AUGUSTYN, *Mowa 348A: Przeciw Pelagiuszowi*, 880–81

Te dwie wzajemnie wykluczające się koncepcje (Pelagiusza: człowiek jest dobry i może czynić dobro, i dlatego dzięki swym czynom może zasłużyć na życie wieczne; łaska Boża nie jest niezbędnym warunkiem zasługi; Augustyna: natura ludzka jest zbrukana grzechem pierwotnym, co powoduje, że człowiek bez pomocy Bożej łaski nie jest w stanie postępować dobrze, a tym samym nie może, dzięki swym czynom, zasłużyć na zbawienie — tylko wybrani są obdarowywani wolnym darem łaski i mogą czynić dobro) przez kolejne stulecia prowokowały niezliczone dyskusje, zażarte spory, a nieortodoksyjne, tj. nieaugustyńskie rozwiązania częstokroć były potępiane i niejednokrotnie ich autorzy podlegali ekskomunice.

CZTERNASTOWIECZNY SPÓR MIĘDZY SEMIPELAGIANIZMEM A AUGUSTYNIZMEM

Spór między sympatykami pelagianizmu (semipelagianami, jak ich nazywano) i augustynikami rozgorzał z wielką mocą w wieku XIV i „zebrał” większość proponowanych przez tysiąc lat rozwiązań problemu wolności ludzkiej i boskiej. Zarzewiem nowego sporu była koncepcja Wilhelma Ockhama, który zrewolucjonizował średniowieczną filozofię przyrody, uznając matematykę za właściwy język opisu zjawisk, i przeobraził teologię, traktując ją jako naukę równą, jeśli chodzi o jej „naukowość”, z innymi dziedzinami wiedzy. Ockham był także zwolennikiem separacji wiary i teologii (czytaj: nauki), ponieważ ta pierwsza opiera się na „porządku serca”, podczas gdy ta druga na „porządku rozumu”.

Chrześcijanie mają wyraźne poznanie (*evidentia*) prawd wiary, które uznają za oczywiste bez żadnych wątpliwości i dowodów. „Wszyscy Święci — pisze Ockham — nazywają [teologię] nauką *scientia*, rozciągając ten termin na pewnego rodzaju poznanie [...] wypowiedzi, które w sensie ścisłym stanowią przedmiot nauki i mądrości”⁷. Niemniej musimy rozróżnić, mówi Ockham, takie terminy jak: „poznanie” (*intellectus*), „nauka” (*scientia*) i „mądrość” (*sapientia*). Teologia to nauka jak inne, składająca się ze zbioru twierdzeń oraz zdań, których podmioty są terminami należącymi do dziedziny teologii, takimi jak: „Bóg”, „Trójca Święta” czy „łaska”. Ockham odróżnia dwa rodzaje pewności (*certitudo*) wiedzy. Pierwszy dotyczy prawd

⁷ Guillelmus OCKHAM, *Quaestiones et decisiones in quatuor libros Sententiarum* [dalej: *Sent.*], I, *Prologus 7*, w: Guillelmus OCKHAM, *Opera Theologica*, vol. 1 (St. Bonaventure, NY: St. Bonaventure University, 1967), 200.

wiary, które przekraczają prawdy naukowe zarówno co do oczywistości, ponieważ nie są one wytworem ludzkiego rozumu, jak i co do doskonałości przedmiotu. Drugi rodzaj pewności dotyczy oczywistości, która jest wynikiem poprawności wnioskowania. W pierwszym sensie prawdy wiary są pewniejsze niż prawdziwe twierdzenia jakiegokolwiek nauki, w sensie drugim prawdy wiary nie są pewniejsze niż prawdy naukowe. Rozum naturalny wystarcza do tworzenia prawd, kiedy działa na właściwym terenie, ale jest za słaby, aby wyjaśnić prawdy wiary i nie może być użyty, by uzasadnić prawdziwość prawd objawionych. Poszukiwania filozoficzne mogą być pomocne jedynie w uzyskaniu logicznej sprawności i wzmocnieniu rozumowej dyspozycji (*habitus*), które są wymagane po to, by wyartykułować prawdziwą mądrość wiary chrześcijańskiej, mogą one nawet skierować myślicieli chrześcijańskich ku nowym poszukiwaniom, ale nie mogą w żaden sposób poprowadzić nas w kierunku absolutnej mądrości⁸.

Zdaniem Ockhama, i opinię tą wyraża on we wszystkich swych dziełach teologicznych, całe życie człowieka jest podporządkowane Bogu, który jest jedynym bytem absolutnym, koniecznym i wystarczającym, który jest jedynym stwórcą świata i wszystkiego, co w nim i poza nim. Bóg, wszechmocny w trzech osobach i sam osobowy, to życie, mądrość, miłość, sprawiedliwość. W świecie stworzonym przez Boga nie ma wewnętrznej konieczności, jedynie bowiem Bóg wszechmogący jest całkowitą przyczyną swego istnienia. Twierdzenia te są oczywiste dla każdego teologa, a właściwie, szerzej rzecz ujmując, dla każdego myśliciela średniowiecznego. Podzielają je również czternastowieczni, angielscy zwolennicy Ockhama (Robert Holkot, Ryszard Kilvington⁹, Adam Woodeham, Tomasz Buckingham, których poglądy

⁸ Pisałam na ten temat w artykule „Teolog Wilhelm Ockham”, w: *Filozofia Franciszkanów*, red. Stanisław Celestyn Napiórkowski i Edward Iwo Zieliński, cz. II (Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2005), 203–226.

⁹ Zob. Gordon LEFF, *Bradwardine and the Pelagians: A Study of His De causa Dei and Its Opponents* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), 2–11, 127–266. W dotychczasowej literaturze przedmiotu nie wymienia się Ryszarda Kilvingtona, którego „Komentarz do *Sentencji*” jest wciąż jeszcze dostępny jedynie w wersji rękopiśmiennej. Niemniej moje dotychczasowe badania pozwalają uznać, że Kilvington, zwolennik Wilhelma Ockhama (zob. np. Elżbieta JUNG i Monika MICHAŁOWSKA, „Scotistic and Ockhamist Contribution to Kilvington’s Ethical and Theological Views”, w: *1308 Ein Topographie historischer Gleichzeitigkeit, Miscellanea Mediaevalia* 35 (2010): 104-125) w swych pierwszych dwu kwestiach zatytułowanych: *Czy Boga należy kochać ponad wszystko?* (*Utrum Deus sit super omnia diligendus*) i *Czy dzięki zasługom powiększa się zdolność do miłości w ten sposób, iż Bóg jest kochany ponad wszystko?* (*Utrum per opera meritoria augeatur habitus caritatis quo Deus est super omnia diligendus*) akceptuje poglądy Ockhama i stwierdza, w pierwszej kwestii, że zewnętrzne działania ludzkie mogą wpłynąć na powiększenie naszej zasługi na życie wieczne (Ms Paris, Bibliothèque Nationale, 14576, f.

interpretowano jako semipelagiańskie¹⁰) oraz ich główny adwersarz w sporze o wolną wolę Boga i człowieka, łaskę, zasługę i predestynację — Tomasz Bradwardine, uznawany za augustynika.

Tomasz Bradwardine (ok. 1290/1300–1349) — matematyk, logik, filozof i teolog, założyciel, wraz z Ryszardem Kilvingtonem, szkoły Oksfordzkich Kalkulatorów¹¹, jest autorem obszernego traktatu *O sprawie Boga przeciw Pelagiuszowi i o mocy spraw dla moich Mertończyków (De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses)*¹². Wydany drukiem w 1618 r. traktat ten liczy 876 stron¹³. Już na pierwszy rzut oka widać, że dzieło *O sprawie Boga* jest napisane przez logika i matematyka, naśladuje ono bowiem układ *Elementów* Euklidesa, w których pierwotne przesłanki stanowią podstawę dla dowodów, a wnioski z tych dowodów wpływające stają się przesłankami w kolejnych, koniecznych dowodach. *O sprawie Boga* to dzieło pomyślane jako obrona, jaką przeprowadza się w sądzie, Bożej suwerenności, napisane – jak mówi Bradwardine – „dla przyjaciół Boga w imieniu Boga”. Postrzega on swoje dzieło jako element długiej walki

122rb: „Hiis non obstantibus dico quod actus extrinsecus est circumstantia aggravans et quandoque augens meritum”). W drugiej natomiast uznaje, że jeśli tytuł kwestii czyta się następująco: *Czy dzięki zasługom dyspozycja do miłości jest zdolna do powiększenia się*, to odpowiedź na to pytanie jest twierdząca, jeśli termin „dzięki” rozumiemy jako przyczynę naturalną, a nie dalszą, czyli Boga (Ms Paris, Bibliothèque Nationale, 14576, f. 129ra: „Utrum per opera meritoria sit augmentalis habitus caritatis. Dico quod si ly ‘per’ denotet causam agentem occasionalem non remissam, propter quam Deus auget gratiam, sic concedenda est questio”).

¹⁰ Na temat semipelagian zob. np. G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, 216–264; William J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of The Distinction of Absolute and Ordained Power* (Bergamo: Perluigi Lubrina Editore, 1990), 123–133; James L. HALVERSON, *Peter Aureol on Predestination: A Challenge to Late Medieval Thought* (Leiden, Boston, Köln: Brill, 1998), 122–133; Jean-François GENEST, *Prédétermination et liberté créée a Oxford au XIV^e siècle. Buckingham contre Bradwardine* (Paris: Vrin, 1992).

¹¹ Zob. Elżbieta JUNG, *Arystoteles na nowo odczytany. Ryszarda Kilvingtona „Kwestie o ruchu”* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2014), 35–60. Publikacja ta zawiera informacje na temat literatury przedmiotu.

¹² Więcej na temat poglądów Tomasza Bradwardine’a zob. np. Elżbieta JUNG-PALCZEWSKA, „Tomasz Bradwardine. Wprowadzenie”, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, wybór, oprac. i wstęp Elżbieta Jung-Palczewska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000), 287–291. Znaleźć tu można również informacje na temat literatury przedmiotu.

¹³ THOMAE BRADWARDINI ARCHIEPISCOPI OLIM CANTUARIENSIS, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses*, libri tres, Opera et studio Henrici Savilli. Ex scriptis codicibus nunc primum editi, Londini, 1618. Fragmenty tego dzieła są tłumaczone na język polski (TOMASZ BRADWARDINE, *Dlaczego jest Bóg*, tłum. Marek Gensler, Dariusz Gwis i Elżbieta Jung, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, 292–298) oraz na język niemiecki, w bilingwalnym wydaniu (Anna LUKÁCS, *Thomas Bradwardine: De causa Dei contra Pelagianum et de virtute causarum*, Göttingen: V&R Unipress, 2013).

w Kościele, a siebie widzi jako część pozostałej garstki Bożych sług wołających o pomoc Boga w Jego własnej obronie. Bradwardine biada nad kondycją Kościoła, w którym — jego zdaniem — silną władzę uzyskali pelagianie i gdzie — jak się upiera — prawie każdy popełnia błąd Pelagiusza. To Bóg wezwał go na wojnę przeciw Pelagiuszowi, a zwycięstwo przyjdzie jedynie wtedy, gdy podda się on całkowicie łasce Boga. W rezultacie wrogowie zostaną całkowicie wygubieni¹⁴. Dzieło to jest skierowane przeciwko wszelkim błędnym teoriom odrzucającym Bożą dominację i opowiadającym się za pierwszeństwem wolnego wyboru (są to problemy poruszane w księdze I); odrzucającym wolność ludzkiej woli i uznającym całkowitą zależność od Boga (problematyka księgi II); „uprzednią konieczność” w Bogu, która odnosi się do przyszłych zdarzeń przygodnych (problematyka księgi III).

KONFLIKT PRZEKONAŃ: TOMASZ BRADWARDINE I WILHELM OCKHAM

Tomasz Bradwardine oceniał teologiczne teorie Ockhama bardzo krytycznie i tej krytyce dał wyraz przede wszystkim w swym *opus magnum*, tj. traktacie *O sprawie Boga*. Zdaniem Bradwardine’a Ockham odseparował Boga od świata i wznosił Go na taki poziom, że był on praktycznie oddzielony od swego stworzenia. Tym samym człowiek zdobył dużo wolności co do swych działań, a nawet w pewien sposób stał się niezależny¹⁵.

Należy jednak stwierdzić, że jest to, skromnie rzecz ujmując, nieźycziwa interpretacja myśli Ockhama, dla którego, jako chrześcijańskiego teologa,

¹⁴ Tomasz BRADWARDINE, *O sprawie Boga*, tłum. Elżbieta Jung (w druku): „O Panie Boże mój, pełen smutku zastanawiam się, ilu i którzy to sędziowie z taką troską chcą uwolnić i przywrócić do łask pelagian, niegdyś potępionych i wypędzonych z granic całego Kościoła! Ilu pełnych pychy obrońców głośno woła w ich obronie! Ilu niegodnych oskarżycieli troszczy się o ich sprawę! Iluż w końcu, Panie, nie mając logicznych argumentów, ku innym dowodom się zwraca, i aby wynieść sprawę Pelagian stara się Twoją sprawę zlekceważyć lub poniżyć choćby wrzawą, obelgami, wyzwiskami, śmiechem i gestem! I iluż i jak liczni ich wspierają! Cały niemal świat po Pelagiuszu popadł w grzech. Podnieś się zatem Panie, osądź sprawę swoją, wesprzy tych, którzy Cię dźwigają, chroń ich, wzmacniaj i dodaj otuchy. Wiesz bowiem, że ufny nie w moją lecz Twoją moc, tak mały przystępuję do tak wielkiej sprawy [...] Wiem bowiem, Panie Boże, wiem, że nie patrzysz z góry na broniących Twojej sprawy, nie opuszczasz, nie zostawiasz, lecz wspierasz, pouczasz, pokrzepiasz, wzmacniasz i utwierdzasz. Pelen zatem ufności, zamierzając walczyć pod najbardziej niezwykłym ze sztandarów nieustannie bronię Twojej sprawy”.

¹⁵ Zob. Russel J. DYKSTRA, „Thomas Bradwardine: Forgotten Medieval Augustinian”, *Protestant Reformed Theological Journal*, 34 (2000), 1; 34 (2000), 2; 35 (2001), 1, dostęp 14.09.2017, <https://www.prca.org/prtj/nov2000.html#Bradwardine>.

sprawą pierwszorzędą było opisanie relacji ludzi do Boga zgodne z nauką Świętych i Ojców Kościoła. Jak św. Augustyn, Ockham wierzył, że ten związek nie może być prawidłowo opisany, jeśli nie podkreśli się Bożej wolności i zależności człowieka od Bożej wspaniałomyślności¹⁶. Wbrew Pelagiuszowi Ockham uznawał doktrynę grzechu pierwotnego, który powoduje, że człowiek nieochrzczony jest obciążony grzechem Adama. Karą za grzech pierwotny jest utrata życia wiecznego, natomiast grzechy popełniane tu, na ziemi są karane mękami piekielnymi¹⁷. Ockham nie akceptuje także Pelagiuszowej tezy, że łaska nie jest konieczna do zbawienia, twierdząc, że źródłem dla naszej nagrody, wynikającej z zasługi jest łaska Boża¹⁸. Zdaniem Ockhama łaska jest konieczna do zbawienia, zasługi i Bożej akceptacji, jakkolwiek nie jest ona konieczna dla cnoty moralnej. Ockham, tak jak Arystoteles, twierdzi, że człowiek dzięki swojej dobrej naturze ma możliwość działania w sposób właściwy, a zatem nawet bez chrztu osiągnięcie ludzkiego dobra jest możliwe, wbrew temu, co twierdził Augustyn, że zdolność czynienia dobra nie jest właściwa ludzkiej, stworzonej naturze, lecz człowiek otrzymuje ją wraz z darem łaski w trakcie chrztu. Ockham starał się znaleźć rozwiązanie łączące te dwa stanowiska, wprowadzając podwójne rozróżnienie między naszymi czynami zasługującymi na nagrodę (*meritum*) i cnotami moralnymi (*virtus*) oraz między różnymi stopniami cnoty. Czyny zasługujące na nagrodę są przeciwieństwem grzechu, cnota zaś jest przeciwieństwem wady. Nagroda za czyny jest wolnym darem Boga; cnota moralna natomiast jest praktycznym dobrem, które człowiek może dzięki swym dobrym czynom wzmocnić w tym życiu. Nagroda wymaga łaski, cnota jest definiowana za pomocą właściwego postępowania i nie wymaga łaski. Tak więc poganie nie mogą dostąpić nagrody życia wiecznego, natomiast mogą być szczęśliwi w tym życiu dzięki ćwiczeniu w enocie; nawet nieochrzczeni, polegając jedynie na swych naturalnych zdolnościach, mogą wierzyć w artykuły wiary i kochać Boga ponad wszystko, jeśli On sam nie zadecyduje inaczej, mają bowiem zdolność pożądania dobra. Cnota chrześcijańska, której celem najwyższym jest Dobro Największe, czyli Bóg, jest jednak inna niż cnota pogan, którzy pożądają mniejszego dobra¹⁹. Tym samym Ockham i jego następcy, których Bradwardine nazywa współczesnymi pelagianami (*moderni Pela-*

¹⁶ G. OCKHAM, *Sent.* I, dist. 17, q. 1 (s. 455–456); 17, q. 2 (s. 471–472).

¹⁷ TENŻE, *Sent. (Reportatio)*, IV, dist. 3-5 (s. 54).

¹⁸ TENŻE, *Sent. (Ordinatio)*, I, dist. 17, q. 3 (s. 475–479); I, dist. 17, q. 1 (s. 440).

¹⁹ Zob. Rega WOOD, „Ockham’s Repudiation of Pelagianism”, w: Paul Vincent SPADE, red., *The Cambridge Companion to Ockham* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 350–372; E. JUNG, „Teolog Wilhelm Ockham”, 215.

giani), sprzeciwiali się naukom augustyników co do ludzkiej słabej natury, która bez uprzedniej łaski nie jest zdolna do czynów dobrych.

Ważnym elementem koncepcji Ockhama jest rozróżnienie możliwego, dwojakiemu sposobu działania Boga – zgodnie z Jego *potentia absoluta* lub *potentia ordinata*²⁰. Dzięki *potentia absoluta* Bóg może zrobić wszystko, co nie narusza zasady niesprzeczności. Kiedy Ockham przedstawia możliwości działania człowieka, właściwie zajmuje się możliwościami działania Boga. Człowiek może być bowiem wyniesiony przez Boga ponad wszelkie prawa, ponieważ Bóg stoi ponad wszelkim prawem. Z jednej strony to przekonanie prowadzi do wniosku, że człowiek nie może uzurpować sobie, podobnej do Bożej, możliwości działania (jak to jest możliwe w koncepcji Pelagiusza), gdyż wszystko, co się staje, jest zależne jedynie od woli Boga; ludzkie zasługi i łaska oraz wszelkie ludzkie działania są jedynie przygodne i mogą być uznane, odrzucone lub zignorowane przez Boga w sposób absolutnie wolny²¹. Z drugiej jednak strony Bóg może na przykład zbawić człowieka, mimo że nie posiada on koniecznej, w porządku natury, łaski. W porządku ustanowionym przez *potentia ordinata* Boga łaska jest konieczna do zbawienia, ale w Bogu samym, czyli zgodnie z Jego *potentia absoluta*, to wolna wola Boga, a nie łaska jest pierwotną przyczyną dobrych uczynków²². Jest to możliwe, ponieważ człowiek, dzięki dobrym uczynom, uzyskiwanym *ex puris naturalibus*, może dostać łaskę i zasługę *de congruo*, czyli człowiek może dokonać dobrych czynów bez łaski habitualnej. Ta koncepcja — jak wyjaśnia Gordon Leff — utrzymuje, że podczas gdy zasługa bezwarunkowa (*de condigno*) jest wolnym darem łaski i człowiek z natury jej nie posiada, to jednak może on mieć zasługi *de congruo*, które są proporcjonalne i, zależąc od okoliczności, nie mają absolutnej wartości. Obdarowanie kogoś zasługą *de congruo* leży w mocy absolutnej (*potentia absoluta*) Boga i nie domaga się uprzedniej łaski²³.

²⁰ Na temat historii rozróżnienia *potentia absoluta* / *potentia ordinata* Boga zob. na przykład Elżbieta JUNG, „Świat możliwy versus świat realny w koncepcjach średniowiecznych, czyli o boskiej mocy *absoluta* i *ordinata*”, *Filo-Sofija* 30 (2015/3): 67–80, dostęp 14.09.2017, <http://www.filo-sofija.pl/index.php/czasopismo/article/download/912/887>.

²¹ Zob. G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, 188.

²² Zob. William J. COURTENAY, „Nominalism and Late Medieval Religion”, w: Charles TRINKAUS i Heiko Augustinus OBERMAN, red., *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (Leiden: Brill, 1974), 37–43, 47; Heiko Augustinus OBERMAN, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2000), 139–41, 176–77, 246, 427; William J. COURTENEY, *Ockham and Ockhamism: Studies in the Dissemination and Impact of His Thought* (Leiden: Brill, 2008).

²³ Zob. G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, 74–76.

Przedstawione poglądy Ockhama były przedmiotem zacieklej dyskusji w Awinionie, gdzie w 1326 r. potępiono 51 artykułów wyjętych z jego komentarza do *Sentencji*. W wykazie artykułów potępionych cztery pierwsze osądzający dzieło Ockhama *magistri* uznali za pelagiańskie²⁴. Pierwsza teza głosiła, że jedynie absolutna wolna wola Boga ma znaczenie przy ocenie ludzkich czynów, natomiast zarówno łaska *de condigno*, jak i łaska *de congruo* nie odgrywają żadnej roli, co znaczy, że Bóg tylko dzięki swej absolutnej mocy może nadać wartość naszym aktom; łaska nie ma tu, jak twierdzono, żadnej wartości, co jawnie sprzeciwia się autorytetowi Pisma Świętego²⁵. Druga teza — że Bóg może uznać, iż człowiek zasługuje na wieczne zbawienie, nawet jeśli nie ma on daru łaski, i z drugiej strony, że Bóg może potępić kogoś, kto nie zgrzeszył. Trzecia teza — że Bóg może uznać, iż uprzednia łaska nie jest potrzebna. Czwarta teza — że Bóg, dzięki swej mocy absolutnej może usunąć grzech, nie obdarzywszy grzesznika uprzednią łaską.

W swym dziele Bradwardine „rozprawia się” z wielkim zacięciem z przedstawionymi tezami. Oburzenie wzbudza w nim przede wszystkim pogląd, że człowiek dzięki swoim dobrym czynkom może zasłużyć na łaskę, uznający zatem „samowystarczalność” człowieka. Jest to – jak mówi Bradwardine – największy błąd Pelagiusza i jego zwolenników. Ten kardynalny błąd prowadzi do konieczności uznania, że Bóg jest zobligowany do nagradzania ludzkich dobrych czynów, a wtedy nie jest On absolutnie wolny, lecz zależny od człowieka. Błąd ten nakazuje również uznać, że człowiek może dokonywać dobrych czynów bez daru łaski, który winien uprzedzać każde nasze dobre działanie, gdyż w przeciwnym razie łaska nie jest człowiekowi do niczego potrzebna. Absolutny sprzeciw Bradwardine’a wzbudza także pogląd, że bez uprzedniej łaski Bożej człowiek może być nagrodzony lub zbawiony²⁶.

²⁴ Artykuły zostały wydane przez Augusta Pelzera — zob. Auguste PELZER, „Les 51 Articles de Guillaume Occam censurés en Avignon en 1326”, *Revue d’histoire ecclésiastique* 18 (1922): 240–71. Zob. też Girard J. ETZKORN, „Ockham at Avignon: His Response to Critics”, *Franciscan Studies* 59 (2001): 9–19; G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, 189.

²⁵ Zob. G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, 191, przyp. 1.

²⁶ T. BRADWARDINE, *O sprawie Boga*, tłum. E. Jung (w druku): „Iluż także dziś odrzuca Twoją bezinteresowną łaskę i utrzymuje, iż sama wolna wola wystarcza do zbawienia. Jeśli wspominają o łasce, uznają ją lekceważąco za konieczną, albo chępią się, że można na nią zasłużyć dzięki wyborom ludzkiej wolnej woli, a wtedy – jak się wydaje – łaska jest kupiona, a nie bezinteresownie dana. Iluż także słabych, Boże wszechmocny, z góry uznaje za prawdę siłę ich wolnej woli i neguje Twoje wsparcie i współdziałanie w ich czynach, powtarzając za bezbożnymi: «Odejdź od nas». Iluż nadto, Panie, wysławiając wolność swojej woli, uchyla się od służby Tobie. Lecz nawet kiedy przyznają, że przynajmniej współdziałasz z tymi upadającymi,

Zdaniem G. Leffa dwa podstawowe aspekty „pelagianizmu” Ockhama, które wywołały ostrą polemikę ze strony Bradwardine’a, to miejsce ponadnaturalnych darów, tj. łaski i chwały (*habitus supranaturalis*), powiązane z kwestią łaski, miłości, zasługi oraz proces i przyczyna predestynacji²⁷.

Ockham uważa, że ponadnaturalne dary nie są konieczne do tego, by Bóg zaakceptował człowieka jako zasługującego na życie wieczne. Bóg bowiem, dzięki swej mocy absolutnej, może spowodować, by niemowlę urodziło się bez grzechu pierworodnego; może też przeznaczyć je do życia wiecznego bez uprzedniego obdarowania łaską i chwałą; może też przeznaczyć człowieka do wiecznej sławy bez jego zasług. Ockham przedstawia trzy argumenty na rzecz twierdzenia, że te dary nie odgrywają istotnej roli w drodze do Boga. Po pierwsze, nie możemy udowodnić rozumowo, że są one konieczne dla Bożej oceny ludzkich czynów; po drugie, nie można udowodnić, że są konieczne dla szczęśliwości; po trzecie, człowiek ma jedynie naturalne, a nie ponadnaturalne dary. Konsekwencje tych twierdzeń są ważkie: łaska i chwała same w sobie nie mają żadnej wartości, nawet więc jeśli je mamy, to nie zmienia to planów Boga, gdyż On, niezależnie od tego, czy jesteśmy obdarowani łaską, może nas nagrodzić. Ponieważ wszystko zależy jedynie od woli Boga, człowiek staje się, paradoksalnie, niezależny w swych działaniach i zupełnie niezależny od nauki Kościoła.

Bradwardine uznaje natomiast, że łaska i chwała jako dobrowolne dary Boga są niezbywalne dla realizacji człowieczeństwa, czyli dokonywania dobrych wyborów i dobrych czynów oraz uzyskania nagrody w postaci życia wiecznego. Mimo że są one absolutnie wolnym darem Boga, bez nich człowiek nie „odnajduje się” w świecie. Co więcej, Bóg jest, zdaniem Bradwardine’a, współautorem wszystkich ludzkich czynów²⁸.

a nawet niekiedy z tymi dumnymi i pełnymi nienawiści twoimi obywatelami, to jednak nie chcą przyznać, że Ty nad nimi panujesz; lecz będąc bardziej pyszni niż Lucyfer, nie mają satysfakcji, zrównując się z Tobą, ale bezwstydnie pragną nad Tobą, Królu Królów, panować. Nie boją się bowiem dodawać, że ich wola idzie na przedzie jak pani, Twoja idzie z tyłu jak służka; oni idą z przodu jak Panowie, Ty idziesz z tyłu jak sługa; Oni jak Królowie rozkazują, Ty jak sługa jesteś posłuszny”.

²⁷ Zob. G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, 192.

²⁸ T. BRADWARDINE, *O sprawie Boga*, tłum. E. Jung (w druku): „Każdy akt woli stworzonej, co do samej istoty lub substancji aktu, pochodzi od niej samej i od Boga, który sam z siebie na równi to samo współtworzy bezpośrednio i właściwie, nie tylko za pośrednictwem nieba, wpływu powszechnego, innego obiektu lub czegoś podobnego; i nie dzięki takiej, jakże niewłaściwej racji, przez którą Bóg stworzył ową wolę stworzoną, która wykonuje ów akt, utrzymał w istnieniu, nie zniszczył lub nie przeszkadzał jej, lecz pozwolił istnieć i działać, lub zabronił, by inni jej przeszkadzali”.

DARY BOGA: ŁASKA I CHWAŁA

Konflikt między Bradwardinem i Ockhamem co do ponadnaturalnych darów jest oczywisty: zdaniem Ockhama są one akcydentalne i nie mają znaczenia przy wyborach Boga, zdaniem Bradwardine'a — są narzędziami pozwalającymi Bogu na bezpośrednie uczestnictwo w działaniach Jego stworzeń, są nieodłącznym elementem konstytutywnym w przypadku każdego czynu. Jak pisze G. Leff, konflikt ten ma trzy aspekty: pierwszy dotyczy miejsca darów ponadnaturalnych, drugi — roli ludzkiej woli, trzeci — problemu zasługi i nagrody²⁹.

Pierwszy aspekt jasno pokazuje istotne różnice. Zdaniem Bradwardine'a życie ludzkie bez łaski i obietnicy chwały nie ma sensu; zdaniem Ockhama jako dobrowolny Boży akt są one niekonieczne. Bradwardine stwierdza: „Łaska, dzięki której jesteśmy zbawiani, uzyskana jest w darze od Boga absolutnie za darmo, a nie w wyniku jakiejś zasługi, dużej czy małej, godnej czy odpowiedniej”³⁰. Zdaniem Ockhama łaska jest wcześniejsza, ponieważ odnosi się do życia ziemskiego, chwała jest jego ukoronowaniem. W teorii Ockhama jednak Bóg, zgodnie ze swą absolutną mocą, może obdarzyć człowieka jedną z nich, nie obdarzając drugą. Nadto Ockham uznaje, że dobre czyny mogą powiększać nasze zasługi i umacniać łaskę oraz przyczyniać się do chwały³¹.

Bradwardine zaatakował ten pogląd bezpośrednio³². Ponieważ Bóg ma oddzielną i wieczną wiedzę o każdej zasłudze i łasce, chwale i karze dla każdego, ponadnaturalne dary są konieczne do tego, by człowiek mógł działać, gdyż to one umożliwiają działanie. Ockham uważa, że łaska jest niejako przypadłością w stosunku do czynu; Bradwardine uważa, że jest niezbywalnym elementem umożliwiającym działanie. Krytykowany pogląd Bradwardine uznaje za pelagiański, bo tak rozumiana łaska nie ma żadnego wpływu na działanie ludzkie i staje się przypadłością³³. Zdaniem Ockhama łaska ma jedynie formalny status, jeśli jest musi tworzyć dobro, ale to nie obliguje Boga do jego akceptacji; chwała dla życia wiecznego nie powoduje, że jest

²⁹ Zob. G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, 193.

³⁰ T. BRADWARDINE, *O sprawie Boga*, tłum. E. Jung (w druku).

³¹ Zob. G. OCKHAM, *Sent. (Ordinatio)*, I, dist. 17, q. 3 (s. 475–479); I, dist. 17, q. 1 (s. 440).

³² Th. BRADWARDINE, *De causa Dei*, 427: „Contra quosdam concedentes praedestinationem et reprobationem ad gloriam et ad poenam: sed negantes has esse ad aliquos certos gradus”.

³³ Tamże, 367: „Si quis autem dixerit, quod gratia est forma improprie et accidentaliter quoddammodo actus [...] boni quia videlicet informat voluntatem illum agentem incidit in pelagus Pelagii supra dictum”.

się miłszym Bogu. Te twierdzenia także, są zdaniem Bradwardine'a, przejawem pelagianizmu. Paradoksalnie jednak dla Ockhama Bóg, będąc absolutnie wolny, nie musi nagradzać, jest On całkowicie wolny i od determinizmu, i od pelagianizmu. G. Leff stwierdza, że właściwiej byłoby powiedzieć, że to Bóg jest wolny od łaski, a nie człowiek³⁴.

Drugi aspekt tego konfliktu, dotyczący wolnej woli, jest niejako rezultatem wyżej przedstawionego poglądu. Ockham twierdzi, że to ludzkie czyny, a nie dary ponadnaturalne przyczyniają się do możliwego zbawienia, ponieważ Bóg nagradza czyny, a nie dary, którymi Sam nas obdarzył, wprowadzając zatem te pojęcia, „mnożymy byty ponad potrzebę” (również w teologii „brzytwy Ockhama” daje się zastosować). Ockham odnajduje przyczynę ludzkich czynów w ludzkiej woli. Teza: tylko taki czyn, który pochodzi od wolnej woli, może podobać się Bogu i być przezeń zaakceptowany, została potępiona w Awinionie. Ockham uzasadnia ją następująco: Bóg nagradza człowieka za dobre czyny, one więc muszą wynikać z jego wolnej woli; tylko to, co jest w ludziach, czyli wolna wola, i co jest w naszej mocy, czyli wolny wybór, jest chwalebne, nasza zatem wola jest ważniejsza niż ponadnaturalne dary³⁵. Tak więc człowiek powinien być nagradzany za wybory wolnej woli, a nie za to, czym Bóg go uprzednio obdarzył.

Ockham jest zdania, że naszej działalności intelektualnej towarzyszy nieustannie radość w postaci miłości do Boga i oczekiwania ostatecznej szczęśliwości, która jest właściwym celem ludzkiego życia, zgodnie z ludzką naturą stworzoną przez Boga. Radość z owoców (*frui*) nie jest aktem kognitywnym, a wizja uszczęśliwiająca nie jest wizją intelektualną³⁶. Ockham odróżnia miłość (*dilectio*) od radości cieszenia się z owoców (*fruitio*)³⁷. Radość jest formą miłości i przyczyną przyjemności, która nie jest z nią identyczna; przyjemność jest bezpośrednim rezultatem aktu woli. Obiekty sprawiają przyjemność, kiedy są skutkiem chęci ich kochania, tzn. woli kochania; musimy najpierw chcieć czegoś, zanim doświadczymy przyjemności. Innymi słowy, jakość przyjemności, jaką uzyskujemy, zależy nie od przedmiotu, ale jest proporcjonalna do intensywności naszej radości, którą będziemy odczuwali, zanim uzyskamy upragniony obiekt; radość zatem poprzedza i prowokuje przyjemność. Człowiek mógłby mieć radość bez przyjemności, np. ko-

³⁴ Zob. G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, 193–97.

³⁵ Zob. G. OCKHAM, *Sent. (Ordinatio)*, dist. 17, q. 2 (s. 472).

³⁶ Zob. tamże, I, dist. 1, q. 2 (s. 395–396).

³⁷ Zob. tamże, q. 3 (s. 403–428).

chając Boga i chcąc wypełnić przykazania, co dawałoby mu radość, i jednocześnie akceptując fakt, że może nie być predestynowany, jeśli wola Boga byłaby mu znana³⁸. Zdaniem Ockhama jest możliwe oddzielenie radości od aktu miłości, poprzedzającej przyjemność zarówno w życiu codziennym, jak i religijnym doświadczeniu, w którym w tym życiu tylko dzięki naturalnym władzom, a nie łasce możemy radować się Bogiem — najwspanialszym obiektem miłości³⁹. Miłość zatem jest aktem woli, a nie poznania, i to wola wywołuje uczucie pożądania. Podczas gdy łaska stworzona nie jest konieczna, aby wola dokonywała dobrych wyborów, łaska niestworzona – Duch Święty — jest środkiem, dzięki któremu Bóg w swej absolutnej mocy akceptuje te czyny⁴⁰.

W wolności ludzkiej woli Bradwardine widział największe zagrożenie, jak pokazuje wstęp do jego traktatu⁴¹. Jego zdaniem tylko dzięki łasce Bożej ludzka wolna wola może dokonywać dobrych wyborów, przychodzi ona bowiem przed wolą. To stwierdzenie Bradwardine'a jest niejasne, a definicja pelagianizmu bardzo pojemna, zaprzeczenie bowiem wystarczalności łaski stworzonej, nawet jeśli Ockham przyznaje, że łaska niestworzona istnieje i jest ważnym elementem zbawienia, jest dla Bradwardine'a wystarczającym powodem, by określić poglądy Ockhama jako pelagiańskie. Poglądy Ockhama rzeczywiście różnią się istotnie od poglądów Bradwardine'a, lecz ten ostatni nie chce zauważyć, że punkt wyjścia ich teorii jest ten sam, mianowicie nieskończenie wolna wola Boża, która decyduje o wszystkim. Niemniej zdaniem Ockhama jedynie Boża wola i wolna wola jego stworzeń odgrywają rolę w obdarzaniu nagrodą, jaką jest życie wieczne. Z jednej strony stworzenie musi dokonywać wolnych wyborów w sposób całkowicie wolny, z drugiej strony wartości ludzkim czynom nadaje jedynie wolna wola Boga. Bradwardine, przyjmując, że wolna wola Boga jest przyczyną czynów boskich stworzeń, dochodzi do odmiennych wniosków. Przede wszystkim wolna wola Boga jest tym samym, co Jego istota, a On sam nie jest zarządcą. Po drugie, Bóg jest współtwórcą wszystkich działań i poruszeń nie tylko woli, tak więc całe stworzenie, będące rezultatem wyboru Jego woli, ma w sobie stałe wartości, które zawiera Boża wola.

Tak więc różnica w poglądach Ockhama i Bradwardine'a daje się sprowadzić, jak twierdzi G. Leff, do odmiennego rozumienia woluntaryzmu. Kiedy

³⁸ Zob. tamże, q. 6 (s. 486–506).

³⁹ Zob. tamże, q. 2 (s. 396–397): „Dico primo quod obiecto fruibili ostenso voluntati per intellectum sive clare sive obscure sive in particulari sive in universali, potest voluntas active elicere actum fruitionis, et hoc ex puris naturalibus, circa illud obiectum”.

⁴⁰ Zob. tamże, I, dist. 17, q. 3 (s. 475–479); I, dist. 17, q. 1 (s. 440).

⁴¹ Zob. wyżej przyp. 26.

Ockham uznaje, że woluntaryzm to brak zaangażowania Boga w sprawy jego stworzenia, Bradwardine rozumie to jako prawo regulujące wszelkie działania Jego stworzenia, Boża wola jest przyczyną istnienia wszystkiego, co jest⁴²; w tym przypadku „wszystko, ponieważ jest tym, czym jest, musi być tym, czym jest, i to za sprawą niezmienną Bożej woli”⁴³.

Ponieważ Ockham czyni wolną wolę pierwszym warunkiem akceptacji przez Boga, naturalne władze wystarczają, aby Go osiągnąć („deus potest aliquam acceptare in puris naturalibus tanquam dignum vita aeterna sine omni habitu caritatis”)⁴⁴. To jest serce pelagianizmu, jak uznawali jemu współcześni. Bradwardine twierdzi, że ten pogląd głoszą współcześni pelagianie⁴⁵. Podczas gdy punkt wyjścia dla naszych zasług, zdaniem Ockhama, stanowi akt wolnej woli, dla Bradwardine’a jest to łaska⁴⁶. Ich poglądy na temat Boga i człowieka różnią się zasadniczo. Ockham, czyniąc człowieka zdolnym do czynów godnych zasługi, obalił uznawany przez Bradwardine’a porządek pierwszeństwa. Dla Ockhama wolna wola, dzięki możliwości wy-

⁴² Zob. G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, 194-203.

⁴³ T. BRADWARDINE, *O sprawie Boga*, tłum. E. Jung (w druku): „Do tego, aby wola Boża, ze względu na wszystkie jej skutki i ze względu na wszystkie przyczyny niższe nie była udaremniana, a była konieczna, i aby wszystkie jej skutki były konieczne ze względu na nią samą jako przyczynę, wystarcza, że sama jest przyczyną z natury pierwszą i nie zależy od możliwości niczego innego ani żadnych innych przyczyn, i nie można jej przeszkodzić, i jest powszechnie skuteczna jako przyczyna.”

⁴⁴ G. OCKHAM, *Sent.*, (*Ordinatio*), III, q. 8 (s. 532).

⁴⁵ Th. BRADWARDINE, *De causa Dei*, 335: „Adhuc autem pelagiani quidem moderni respondent, dicendo, quod homo ex naturalibus puris potest diligere Deum super omnia gratis, propter seipsum secundum substantiam ipsam actus, non tamen meritorie, vel saltem non meritorie de condigno, licet forsitan de congruo, sine gratia concomitante”. Jednym z tych współczesnych pelagian jest na pewno Ryszard KILVINGTON, który wyraża ten pogląd w swym komentarzu do *Sentencji* I kwestii *Utrum Deus est super omnia diligendus*, Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, 14576, f. 121ra: „[...] negatur consequentia ista: ‘Deus est naturaliter super omnia diligendus, igitur ex puris naturalibus et sine gratia potest Deus diligere super omnia’ et hoc loquendo de potentia Dei ordinata. De potentia tamen Dei absoluta esset bene possibile, ut iam dixi, quod homo in puris naturalibus creatus diligeret Deum super omnia sine gratia et sine caritate. Sed quod consequens: ‘in peccato mortali diligeret Deum super omnia’ claudit contradictoria cum peccare moraliter non sit aliud quam preferre creaturam creatori suo, et quando assumitur quod gratia sit perfectio nature humane, verum est quod illud quod natura non potest de lege communi suplicet gratia. Nec ex hoc argui potest quod gratia sit contraria nature, quia de facto non potest tantum Deus diligere ex puris naturalibus sicut ex naturalibus cum gratia”; f. 123 vb: „Dico etiam, consequentiam non sequi, eo quod nullus meretur augmentum sue gratie de condigno, sed solum de congruo”.

⁴⁶ Th. BRADWARDINE, *De causa Dei*, 326 „Cum ergo nullus ex puris naturalibus diligit Deum gratuito super omnia propter seipsum, sed propter aliquem alium finem, habitus ex talibus multiplicatis delectationibus generatus tantummodo inclinabit ad Deum similiter, et non aliter diligendum.”

wyższenia przez Bożą absolutną moc, ma dużo wyższy status niż dla Bradwardine'a. Ludzka wolna wola jest wcześniejsza, jeśli chodzi o podejmowanie decyzji; Bóg akceptuje lub odrzuca jej wybory; wolna wola jest niezależna od ponadnaturalnych darów, a człowiek może kochać Boga ponad wszystko i może sam z siebie dokonywać czynów zasługujących na nagrodę, bo tylko Bóg czyni je takimi⁴⁷. Niezależnie od tego, jakimi są, czyny woli muszą pochodzić od wolnej woli, a nie od ponadnaturalnych darów.

Koncepcja uznająca, że dzięki dobrym wyborom wolnej woli człowiek może zasłużyć na nagrodę, sformułowana przez Ockhama i rozwijana przez jego zwolenników, stwierdza, jak pokazuje Alister McGrath, że przymierze między Bogiem a człowiekiem ustanawia warunki konieczne do osądu naszych działań. Bóg zarządził, że ludzkie czyny zostaną zaakceptowane, pod warunkiem, że będzie on „czynił, co najlepszego potrafi” (*facere quod in se est*). Nakaz ten tłumaczono jako starania o czynienie dobra i unikanie zła. Jeśli człowiek stara się czynić to, co dobre, Bóg, na mocy przymierza zawartego z człowiekiem, jest zobowiązany uznać te dobre uczynki. Ockham mówi: „Każda zasługa jest w naszej mocy, czyn zatem nie jest zasługą przede wszystkim ze względu na łaskę, lecz ze względu na wolę stworzoną jako wolna, tak więc Bóg może taki akt chwalebny zaakceptować bez uprzedniej łaski⁴⁸”.

Zdaniem A. McGratha koncepcja ta ma swoje ugruntowanie w późnośredniowiecznych teoriach ekonomicznych, a przykład obrazujący relację między dobrym uczynkiem i sprawiedliwą oceną, cytowany przez teologów, można porównać do decyzji króla odnośnie do „psucia pieniądza”. Zdarza się, że król, w przypadku kryzysu finansowego, podejmuje decyzję o domieszananiu ołowiu przy produkcji złotych lub srebrnych monet. Wiadomo, że taki „zepsuty pieniądz” realnie nie ma tej samej wartości, co złota lub srebrna moneta, lecz obietnice króla, że zastąpi te „złe” monety prawdziwymi, kiedy skończy się kryzys, są niejako gwarancją ich wartości. W rzeczywistości wartość takiej monety nie pochodzi od ilości zużytego do jej produkcji złota, ale od królewskiego „przymierza”, gwarantującego, że taką złą monetę traktuje się „jakby była złota”. Podobnie w przypadku czynów ludzkich i Bożego osądu. Teologowie, aby uniknąć posądzenia o pelagianizm, według którego Bóg musi nagrodzić człowieka za jego dobre czyny życiem wiecznym, twierdzili,

⁴⁷ Zob. wyżej, s. 139–140.

⁴⁸ Guillelmus de OCCAM, *Quodlibeta septem*, ed. Joseph Wey, w: *Opera Theologica* (St. Bonaventure, NY: St. Bonaventure University 1980), 6, q. 1 (s. 320): „Nihil est meritorium nisi quod est in nostra potestate, ergo actus non est meritorius principaliter propter illam gratiam, sed propter voluntatem libere causantem, ergo posset Deus talem actum elicitem a voluntate acceptare sine gratia”.

że ludzka praca jest jak ołowiana moneta i sama w sobie ma znikomą wartość. Wartości ludzkim czynom nadaje Bóg, który dzięki swej wolnej łasce traktuje nasze dobre działania „jakby miały wartość same w sobie”⁴⁹.

Z tym zagadnieniem wiąże się trzeci aspekt konfliktu: problem nagrody związanej z zasługą (*meritum*) i kary związanej z brakiem zasługi (*demeritum*) na życie wieczne. Zdaniem Ockhama człowiek może mieć zasługę *de congruo*, zależną od okoliczności i, oczywiście, od absolutnej mocy Boga. Obdarowanie kogoś zasługą *de congruo* nie domaga się uprzedniej łaski⁵⁰. Ponieważ, jak już wyżej pokazano, dary ponadnaturalne są przypadłościami wolnej woli, Duch Święty może zaakceptować akty naturalne stworzonej woli, a czyny wynikające z nadziei i wiary mogą być naturalne i uznane za godne wyższej nagrody. Wolna wola człowieka jest przyczyną działań, które dzięki Bożej absolutnej mocy zostaną nagrodzone. Ockham uważa, że każdy człowiek może kochać Boga i, jeśli tak jest, to Bóg może dzięki swej *potentia ordinata* obdarować go łaską, która przyczyni się do jego dalszych zasług. Zasługa *de congruo* jest powszechna, zasługa *de condigno* wymaga przede wszystkim Bożej łaski i jest wyjątkowa.

Tego poglądu Bradwardine żadną miarą zaakceptować nie może. Jak zauważa, twierdząc, że człowiek nieobdarzony łaską może kochać Boga i przestrzegać Jego praw tak samo jak ten, który ma łaskę, popełniamy poważny błąd pelagiański⁵¹. Taka koncepcja czyni łaskę zbędną. Bradwardine uznaje, że użycie tego rozróżnienia zasług na *de condigno* i *de congruo* jest zwodniczym i częstym wybiegiem stosowanym przez pelagian⁵².

PREDESTYNACJA

Z zagadnieniem nagrody i kary oraz wolności woli człowieka oraz predestynacji związana była ściśle kwestia przyszłych zdarzeń przygodnych, któremu Ockham poświęcił traktat *De futuris contingentibus*⁵³. Celem głównym

⁴⁹ Zob. Alistair E. McGRATH, *Reformation Thought*, 4th edition (Cambridge: Blackwell Publishers, 2002), 68–69.

⁵⁰ Zob. G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, 74–76.

⁵¹ Th. BRADWARDINE, *De causa Dei*, 369: „Si non gratus posset diligere et facere quodlibet dilectione et factione eiusdem speciei cum grato, possit sine gratia similiter implere omnia mandata sicut gratus, quod est error Pelagii”.

⁵² Zob. G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, 203–206.

⁵³ Zob. Guillelmus OCKHAM, *The Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus of William of Ockham*, ed. Philotheus Boehner (Toronto: [bw.], 1945); Ma-

tego traktatu jest rozwiązanie tego problemu chrześcijańskiej teologii, który jest konsekwencją akceptacji stanowiska filozoficznego, stwierdzającego, że niektóre rzeczy przyszłe są przygodne, tzn. możliwe, aby zaistniały, i jednocześnie możliwe, aby nie zaistniały. Wszystkie zdarzenie przyszłe są z naszego punktu widzenia przygodne, bo nie wiemy, czy zdarzą się czy nie, natomiast z punktu widzenia Boga, który ma wiedzę doskonałą i dla którego nie ma przyszłości, zdarzenia takie nie powinny być przygodne, a z pewnością boska wiedza o nich przygodna być nie może.

Źródłem wielu dyskusji w średniowieczu był przytoczony przez Arystotelesa w *Hermeneutyce* przykład dotyczący zdania odnoszącego się do przyszłych zdarzeń przygodnych: *Jutro będzie bitwa morska*. Według opinii Stagiryty zdanie dotyczące przyszłych zdarzeń przygodnych nie może być ani prawdziwe, ani fałszywe, ponieważ nie ma żadnej konieczności, która by spowodowała, że bitwa morska będzie miała miejsce albo nie będzie miała miejsca. Jeśli takie zdanie byłoby absolutnie prawdziwe bądź fałszywe, to same zdarzenia (oznaczane przez to zdanie) musiałyby z konieczności zajść, a wtedy nie byłyby przygodne. Arystoteles chciał podkreślić, że nie wszystkie zdarzenia przyszłe zdarzają się z koniecznością; niektóre zachodzą z konieczności natury, a inne mogą zajść albo nie, ponieważ są całkowicie przygodne, wolne i niezdeterminowane w żaden określony sposób. Ostatecznie konkludował, że: „To, co jest, kiedy jest, koniecznie jest, a to, czego nie ma, kiedy tego nie ma, koniecznie tego nie ma”⁵⁴.

Ockham nie mógł zaakceptować tego stwierdzenia, nie może ono bowiem odnosić się do rzeczy, gdyż — wedle jego teorii — jedynie Bóg jest absolutnie konieczny, natomiast rzeczy są całkowicie przygodne i zależą od wolnej woli wszechmogącego Boga. Ockham uznaje, że Arystotelesowski aksjomat: „wszystko, co jest, kiedy jest, z konieczności jest”, jest fałszywy ze względu na samo znaczenie słów; bowiem jeśli konieczność jest domeną jedynie Boga, to o niczym nie można powiedzieć, że jest konieczne. Wedle Ockhama podstawowy błąd Arystotelesa wynika z niezgody na to, by zdania dotyczące przyszłych zdarzeń przygodnych były bezwarunkowo prawdziwe lub fałszywe, zdania te bowiem są albo prawdziwe, albo fałszywe, stosownie do wiedzy Bożej lub determinacji Bożej woli, i dlatego nie mogą być pozba-

rylin McCORD ADAMS, „Introduction”, w: William OCKHAM, *Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents*, ed. and trans. with an Introduction, Notes and Appendices Marilyn McCord Adams and Norman Kretzman, 2nd edition (Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing 1983), 1–33.

⁵⁴ Zob. Elżbieta JUNG-PALCZEWSKA, „Filozofia XIV wieku”, w: *Wszystko to ze zdziwienia*, XX-XXXIII.

wione wartości logicznej. Bóg wie w sposób bezwarunkowy, czy jutro będzie bitwa morska, choć my nie możemy dotrzeć do takiej wiedzy.

Zgodnie z tą koncepcją Bóg również odwiecznie wie, kto jest predestynowany, a kto potępiony. Z jednej strony, zdaniem Ockhama, Bóg predestynuje wybranych, ponieważ wie, jaki użytek zrobią ze swej wolnej woli, czyli wie, że nasze zachowanie będzie godne czy niegodne; z drugiej strony jednak zbawia jednych dlatego, że zgodnie ze swą mocą absolutną (*potentia absoluta*) może zadecydować, że jedni będą zbawieni, a inni potępieni bez żadnej koniecznej racji, albowiem nieskończenie wolnej woli Boga nic nie ogranicza. Natomiast zgodnie z mocą skierowaną ku światu (*potentia ordinata*), tzn. zgodnie z naturalnym biegiem rzeczy, wybrani są nagradzani wedle ich zasług, skazani są potępieni z powodu ich grzechów. Trzeba jednak pamiętać, że nagroda w postaci życia wiecznego jest zależna od łaski Bożej. Człowiek może, przez swoje dobre czyny, przygotować dar Bożej łaski, ale to nie oznacza, że Bóg musi go nagrodzić⁵⁵.

Ale nawet w tym rozwiązaniu Bradwardine dostrzega cztery inspiracje doktryną pelagiańską. Po pierwsze, podział na bezwarunkową łaskę wybranych i łaskę warunkową, którą obdarowywana jest reszta, jest nieklarowny. Po drugie, Ockham uznaje, że człowiek może otrzymać szczęśliwość wieczną, nawet jeśli nie jest wybrany, a Bóg sprawi to dzięki swej absolutnej wolnej woli, biorąc pod uwagę jego zasługi dla łaski i chwały. Po trzecie, Ockham czyni zasługę ludzką przyczyną częściową zbawienia lub odrzucenia, czyni zatem człowieka odpowiedzialnym za jego zbawienie. Tym sposobem boską predestynację uzależnia od działań ludzkich, które w ten sposób ustanawia jako częściową nieodzowną przyczyną jego chwały. Po czwarte, ponieważ predestynacja jest związana z Bożą przedwiedzą o ludzkich czynach, to współwystępują one wraz z nią i jako przyczyny, i jako skutki⁵⁶.

Tą krytyką koncepcji semipelagiańskiej Bradwardine tak uzasadnia swoją koncepcję predestynacji: ponieważ ludzkie czyny nie mogą być podstawą dla Boskiego osądu, również Boża przedwiedza, dotycząca tego, jak wykorzystamy naszą wolną wolę — czy dla czynów dobrych, czy też złych, nie może być przyczyną Bożego wyboru. Boże wybory są całkowicie wolne i niezależne do naszych wyborów⁵⁷. Bradwardine upiera się, że nawet wtedy, gdy ktoś ma największą miłość, to ten fakt nie przyczyni się do szczęśliwego zakoń-

⁵⁵ Zob. Joël BIARD, *Guillaume d'Ockham et la théologie* (Paris: Cerf, 1999), 86–115.

⁵⁶ Zob. G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, 208–209.

⁵⁷ Zob. Heiko Augustinus OBERMAN, *Archbishop Thomas Bradwardine, a Fourteenth Century Augustinian: A Study of His Theology in Its Historical Perspective* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1957), 115.

czenia w postaci nagrody, jaką jest życie wieczne, jeśli taka osoba jest uprzednio przeznaczona do potępienia. Nawet w tej miłości taka osoba jest Bogu nienawistna jako ta, która popadła w najgłębszy grzech. Zdaniem Bradwardine'a Bóg obdarowuje łaską jedynie niektórych⁵⁸. Nie chciał na przykład łaską do życia wiecznego obdarować Judasza. „Sama miłość niestworzona, która jednych umiłowuje dla królestwa, a innych nie, dzieli ich na synów królestwa i synów potępienia, jak na początku rozdzieliła światło od ciemności”⁵⁹. Oznacza to, że Bóg, w sposób absolutnie wolny, jednych predestynuje do zbawienia, innych do potępienia.

Ta koncepcja podwójnej predestynacji jest odpowiedzią na całkowicie nieuzasadnione, zdaniem Bradwardine'a, rozdzielenie zasług *de condigno* i *de congruo*⁶⁰. Niemniej sprawiedliwość Boga powoduje, że nagradza On tych, którzy czynią dobrze, a karze tych, którzy czynią źle. Co więcej, trzeba mieć zasługi, aby być miłym Bogu. Ponieważ jednak Jego sprawiedliwość jest tym, co Jego dobroć, Bóg ani nie pozostawi tego, kto czyni dobrze, nie-nagrodzonym, ani nie pozostawi grzesznika nieukaranym. Bradwardine stwierdza zatem, że modlić się należy tylko za tych, co do których mamy podejrzenie, że będą zbawieni, modlitwa za każdego jest zbędna⁶¹.

⁵⁸ Zob. David AERS, *Salvation and Sin: Augustine, Langland, and Fourteenth-Century Theology* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009), 67.

⁵⁹ T. BRADWARDINE, *O sprawie Boga*, tłum. E. Jung (w druku).

⁶⁰ Teoria podwójnej predestynacji od wieków średnich wzbudzała kontrowersje. Chaucer uznał, że predestynacja zajmuje centralne miejsce w *De causa Dei*. James Halvorson podkreśla natomiast, że trudno jednoznacznie się wypowiedzieć, czy Bradwardine głosił tezę o podwójnej predestynacji, bo niejednoznacznie używa terminów *nolle*, *non velle*, *velle*. Jego zdaniem pogląd Bradwardine'a można interpretować, uznając, że Bóg stworzył jednych, by go kochali i poznawali, innych — by się przeciwstawiali darowi Bożej łaski (zob. James HALVORSON, *Peter Aureol on Predestination: A Challenge to Late Medieval Thought* (Leiden: Brill, 1998), 131). Russel J. Dykstra, omawiając poglądy historyków teologii, podkreśla, że Bradwardine odrzuca wszelką możliwość, iż predestynacja zależy od ludzkich czynów, przeciwnie — to dzięki predestynacji niektórzy otrzymują łaskę (zob. R.J. DYKSTRA, „Thomas Bradwardine”).

⁶¹ T. BRADWARDINE, *O sprawie Boga*, tłum. E. Jung: „Jeśli Kościół miałby wątpliwości co do tego, czy ktoś odbywający właśnie swą podróż wraz z Diabłem jest przeznaczony na wieczne potępienie, nie modliłby się za niego gorliwiej niż za Diabła. Zbożna byłaby także imienna modlitwa za Antychrysta, tego syna zapoznanego, jako przeznaczonego do potępienia. Ci zatem, którzy teraz mają pewność, przynajmniej co do rodzaju, że w życiu doczesnym i wiecznym zawsze są takimi, nie powinni modlić się za wszystkich bezwzględnie, lecz w jeden ze wspomnianych sposobów”.

PODSUMOWANIE

Paradoksalnie Wilhelm Ockham i Tomasz Bradwardine, wychodząc od tego samego założenia o absolutnej nieograniczoności Bożej wolnej woli oraz koniecznej wolności woli ludzkiej, która gwarantuje „wypełnienie” człowieczeństwa, dochodzą do całkowicie odmiennych wniosków. Ockham koncentruje się na możliwościach działania Bożej wolnej woli w odniesieniu do człowieka, ponieważ niewiele można powiedzieć o samym Bogu. Teologia, jako nauka, jest dość uboga, bo Bóg jest poza systemem. Ockham nie wierzył, że o Bożym sposobie działania teologowie mogą dedukować na podstawie stworzenia, gdyż Boga nie ogranicza stworzenie. Zdaniem Regi Wood Ockham, odrzucając możliwość, że stworzenie może w jakikolwiek sposób ograniczać czy też warunkować działanie Boga, wyraźnie manifestował swoją dezaprobatę dla pelagianizmu, który głosił, że ludzkie akty mogą być podstawą dla nagrody wiecznej. Nieskończona, niczym nieograniczona wolność Boga powoduje, że tylko od Niego zależy, czy zaakceptuje On nasze czyny i nas zbawi⁶².

Tomasz Bradwardine uważał, że ta koncepcja Ockhama jest manifestacją pelagianizmu. Krytykując ją, uczynił Boga współtwórcą każdego ludzkiego czynu i tym samym włączył Go, jako przyczynę absolutnie nieskończenie różną od stworzenia, w obręb świata stworzonego. Jego głównym zatem celem jest pokazanie, jak działa mechanizm relacji Boga do Jego stworzenia. Bradwardine z jednej strony uznaje konieczność ludzkiej wolnej woli, gdyż człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, i przyznaje, że człowiek powinien mieć zasługi, aby wejść do Królestwa Niebieskiego, z drugiej strony jednak strony uznaje, że bez łaski i chwały człowiek nie może czynić dobrze ani nie może zostać zbawiony. Dary, w postaci łaski i chwały, są ponadnaturalnymi, wolnymi darami Boga i są darowane w sposób całkowicie niezależny od ludzkich wyborów (które oczywiście są Bogu znane od zawsze w Jego wiecznej teraźniejszości zdarzeń).

Czy zatem człowiek, który jest „narzędziem” w ręku Boga, a jego wolna wola, zawsze wspierana bądź nie łaską Bożą, dokonuje wyborów w sposób wolny? Pytanie to, jak się wydaje, pozostaje ciągle otwarte. Znamienne jest, że myśliciele Reformacji wykorzystają obydwie, tak różne odpowiedzi Ockhama i Bradwardine’a na to pytanie.

⁶² Zob. R. WOOD, „Ockham’s Repudiation of Pelagianism”, 350–372.

BIBLIOGRAFIA

- AERS, David. *Salvation and Sin. Augustine, Langland, and Fourteenth-Century Theology*, University of Notre Dame Press, 2009.
- BIARD, Jöel. *Guillaume d'Ockham et la théologie*. Paris: Cerf, 1999.
- [BRADWARDINE, Thomas.] THOMAE BRADWARDINI ARCHIEPISCOPI OLIM CANTUARIENSIS. *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses*, libri tres. Opera et studio Henrici Savilli. Ex scriptis codicibus nunc primum editi. Londini, 1618.
- COURTENAY, William. „Nominalism and Late Medieval Religion”. W: Charles TRINKAUS i Heiko Augustinus OBERMAN, red. *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*. Leiden: Brill, 1974.
- COURTENAY, William. *Capacity and Vilitation: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*. Bergamo: Perluigi Lubrina Editore, 1990.
- COURTENAY, William. *Ockham and Ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*. Leiden: Brill, 2008.
- DYKSTRA, Russell J. „Thomas Bradwardine: Forgotten Medieval Augustinian”. *Protestant Reformed Theological Journal* 34 (2000), 1; 34 (2000), 2; 35 (2001), 1. dostęp 14.09.2017, <https://www.prc.org/prtj/nov2000.html#Bradwardine>.
- GENEST, Jean-François. *Prédétermination et liberté créée a Oxford au XIV^e siècle. Buchingham contre Bradwardine*. Paris: Vrin, 1992.
- HALVERSON, James. *Peter Aureol on Predestination. A Challenge to Late Medieval Thought*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1998.
- JUNG, Elżbieta. „Teolog Wilhelm Ockham”. W: *Filozofia Franciszkanów*. Cz. II. Red. Stanisław Celestyn Napiórkowski i Edward Iwo Zieliński, 203–226. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2005.
- JUNG, Elżbieta. *Arystoteles na nowo odczytany. Ryszarda Kilvingtona „Kwestie o ruchu”*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2014.
- JUNG, Elżbieta. „Świat możliwy versus świat realny w koncepcjach średniowiecznych, czyli o boskiej mocy *absoluta* i *ordinata*”. *Filo-Sofija* 30 (2015), 3: 67–80. Dostęp 14.09.2017. <http://www.filo-sofija.pl/index.php/czasopismo/article/download/912/887>.
- JUNG, Elżbieta, i Monika MICHAŁOWSKA. „Scotistic and Ockhamist Contribution to Kilvington's Ethical and Theological Views”. W: *1308 Ein Topographie historischaer Gleichzeitigkeit, Miscellanea Mediaevalia* 35 (2010): 104–125.
- LEFF, Gordon. *Bradwardine and the Pelagians. A Study of His „De causa Dei” and Its Opponents*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
- LUKÁCS, Anna. *Thomas Bradwardine: „De causa Dei contra Pelagianum et de virtute causarum”*. Göttingen: V&R Unipress, 2013.
- MCGRATH, Alistair E. *Reformation Thought*. 4th edition. Cambridge: Blackwell Publishers, 2002.
- OBERMAN, Heiko Augustinus. *Archbishop Thomas Bradwardine, a Fourteenth Century Augustinian: A Study of His Theology in Its Historical Perspective*. Utrecht: Kemink & Zoon, 1957.
- OBERMAN, Heiko Augustinus. *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Grand Rapids: Baker Academic, 2000.
- OCKHAM, Guillelmus. *Opera Theologica*. St. Bonaventure, NY: St. Bonaventure University, 1967.
- OCZKO, Rafał. „Święty Augustyn Mowa 348A: Przeciw Pelagiuszowi”. *Vox Patrum* 30 (2010), 55.
- WOOD, Rega. „Ockham's Repudiation of Pelagianism”. W: Paul Vincent SPADE, red. *The Cambridge Companion to Ockham*, 350–372. Cambridge University Press, 1999.

WILHELM OCKHAM I TOMASZ BRADWARDINE
O WOLNEJ WOLI BOGA I CZŁOWIEKA

Streszczenie

Artykuł przedstawia czternastowieczną dyskusję teologiczną dotyczącą problemu Bożej i ludzkiej wolnej woli. Jego głównymi bohaterami są Wilhelm Ockham i Tomasz Bradwardine. W swym *opus magnum* zatytułowanym *O sprawie Boga przeciw Pelagianom...* Bradwardine przywołuje dyskusję między św. Augustynem a Pelagiuszem dotyczącą wolnej woli, wolnego wyboru i predestynacji. Siebie uważa za augustynika, natomiast Ockhama oskarża o poglądy semipelagiańskie. W artykule przedstawiam opinie obydwu angielskich teologów, umieszczając je w kontekście Bradwardine'a krytyki semipelagianizmu.

WILLIAM OCKHAM AND THOMAS BRADWARDINE
ON GOD'S AND HUMAN FREE WILL

Summary

The paper deals with the fourteenth century theological discussion on the God's and human free will. The *dramatis personae* are William of Ockham and Thomas Bradwardine. In his *opus magnum* entitled *De causa Dei contra Pelagianum...* Bradwardine recalls a quarrel between St. Augustine and Pelagius concerning free will, free choice and predestination. Considering yourself as the true Augustinian, Bradwardine accuses Ockham of being the Pelagian. The paper presents opinions of both English theologians against the background of Bradwardine critics of semi-pelagianism.

Słowa kluczowe: Wilhelm Ockham; Tomasz Bradwardine; wolna wola; wolny wybór; determinizm

Keywords: Wiliam Ockham; Thomas Bradwardine; free will; free choice; determinism.

Information about Author: Prof. Dr. hab. ELŻBIETA JUNG — Chair of History of Philosophy at the Institute of Philosophy of the Lodz University; address for correspondence: ul. Lindleya 3/5, PL 90–131 Łódź; e-mail: fhjung@uni.lodz.pl