

## **Bogna Kosmulska: Wolność zbawionych – od non posse peccare św. Augustyna do wolności świętych w ujęciu Jana Dunsza Szkota**

Wola jednocześnie naturalna i dobra nie jest dla Jana Dunsza Szkota wystarczająco wolna – jego woluntaryzm oznacza coś innego. Nie zrównuje on voluntas całkowicie z wolą naturalną i naturalnie zmierzającą ku dobru, i dobro dzięki łasce ostatecznie uzyskującą, lecz postuluje istnienie również takiej charakterystyki władzy woli, która zawsze jeszcze samozwrotnie chce albo już nie chce chcieć – pisze Bogna Kosmulska w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Duns Szkot. Subtelny przypis do nowoczesności(?)”.

Św. Augustyna z Hippony i bł. Jana Dunsza Szkota w oczywisty sposób łączy głęboka wspólnota tradycji, a także, w sposób już mniej oczywisty, głęboka wspólnota myśli. Oczywistość tego pierwszego sprowadza się do konstatacji, że Augustyn jest dla całego łacińskiego średniowiecza głównym autorytetem patrystycznym, a autorytet ten jest jeszcze szczególnie umiłowany wśród franciszkanów, do których Duns Szkot przystał już w młodych latach. Nieoczywistość tego drugiego, a więc problem rzeczywistej wspólnoty myśli Jana i Augustyna, wynika zaś z ogólniejszego stosunku Szkota do tradycji. Owszem, obficie i z prawdziwym szacunkiem cytuje on autorytety, w tym – oczywiście – św. Augustyna, lecz pozostaje w swych sądach dalece autonomiczny. Wynika to z samej metody scholastycznej i dodatkowo ze zmian w ramach tej metody w czasach Szkota, ale jest też jego osobistym rysem intelektualnym, który tylko częściowo oddaje

później nadany mu tytuł Doktora Subtelnego. Tak więc bardziej dosłowne współmyślenie z wielkim nauczycielem Kościoła, Doktorem Łaski, jeśli jest udziałem Jana, to tkwi głęboko, i nie można go przeliczać na „liczbę cytowań”.

Jednym z nasuwających się tropów, które prowadzą do odkrycia wagi dziedzictwa augustyńskiego w ramach twórczości Szkota jest wspólny im woluntaryzm, tak często i słusznie przypisywany zarówno Augustynowi, jak i Janowi w podręcznikach. Określenie to jest wygodne, oznacza daleko idące dowartościowanie woli, a wręcz, w skrajnych interpretacjach obu myślicieli (zwłaszcza Szkota), jej absolutyzację w ramach teologii, antropologii bądź etyki. Jak każde wygodne określenie, niesie jednak ze sobą ryzyko, że ułatwi przeoczenie problemów, które właśnie miało naświetlić. Wyrazem woluntaryzmu Augustyna jest np. słynne: „Moją siłą ciężenia jest miłość moja: dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi” (*Wyznania* XIII, 9, przekł. Z. Kubiak). Sformułowanie to odnosi się niewątpliwie do woli i to w znaczeniu woli jednocześnie naturalnej („Każda rzecz porusza się według swej siły ciężenia i dąży do właściwego jej miejsca”, tamże) i dobrej („gdzie nas umieści dobra wola, abyśmy już tylko jednego pragnęli: pozostać tam na wieczność”, tamże). Wola jednocześnie naturalna i dobra nie jest jednak dla Jana Dunsza Szkota wystarczająco wolna – jego woluntaryzm oznacza więc coś innego. Nie zrównuje on *voluntas* całkowicie z wolą naturalną i naturalnie zmierzającą ku dobru, i dobro dzięki łasce ostatecznie uzyskującą, lecz postuluje istnienie również takiej charakterystyki władzy woli, która zawsze jeszcze samozwrotnie chce albo już nie chce chcieć (nie w sensie *liberum arbitrium*: chcenia czegoś albo niechcenia, lecz właśnie chcenia albo niechcenia chcenia). Czterotakt Augustyna: 1. sytuacja rajska: móc grzeszyć albo nie grzeszyć; 2. sytuacja człowieka ziemskiego sprzed nawrócenia: nie móc nie grzeszyć; 3. sytuacja

człowieka nawróconego przez łaskę i utrzymywanego w łasce wytrwania: móc nie grzeszyć; 4. sytuacja świętych w niebie: nie móc (już) grzeszyć (*non posse peccare*); nie znajduje więc paraleli u Dunsza Szkota. Porównanie sposobu, w jaki Augustyn i Jan charakteryzują każdy z czterech etapów ludzkiej drogi do zbawienia przekraczałoby miarę zaplanowaną dla tego artykułu, skupię się więc na najbardziej symptomatycznym, jak mi się wydaje, etapie czwartym.

Szkot, w ogóle problematyzując wolność świętych, choć wcale nie jest jedynym, który to czyni, wchodzi na grząski grunt. Po pierwsze, stara się rozumować o rzeczach, które z pewnością nie są w mocy naturalnego rozumu (o tym, że zdaje sobie sprawę z jego ograniczeń świadczą nader liczne jego wypowiedzi, tak więc można założyć, iż wola poznania stanowi i w tym przypadku jakiś dla niego wewnętrzny dramat); po drugie, podważa on poniekąd w ten sposób chrześcijańską naukę o jednoznaczności celu ludzkiego życia, jakim jest szczęście w Bogu; po trzecie wreszcie, zadaje sobie po prostu niezwykle trudny problem, który naprawdę, w sensie dosłownym, a nie tylko czysto scholastycznym, jest *insolubile*. W sensie czysto scholastycznym jednak, podaje rozwiązanie, które rozszerza augustyński i jego własny woluntaryzm na rzeczywistość zbawionych. Nie jest pełnią szczęścia nie móc grzeszyć (*non posse peccare*), lecz szczęściem jest trwale nie chcieć grzeszyć i jednocześnie trwale chcieć tego chcenia. Taki stan byłby jednocześnie spełnieniem wszystkich ludzkich najgłębszych pragnień i autentyczną wolnością woli (naturalnej), która przecież nie sprowadza się do bezgrzeszności, ma zawsze jakiś aspekt pozytywny, a tym aspektem pozytywnym jest miłość. Wygląda jednak na to, że owa upragniona trwałość nie leży, według Szkota, w samej naturze ludzkiej woli – ob staje on przy tym, że wola bytu stworzonego, skończonego i w związku z tym przygodnego nie może stać się wolą pozbawioną pewnego aspektu przygodności (przynajmniej wyobraźności chcenia

inaczej czy też niechcenia tego chcenia). Wygląda na to, że Jan musi (jak to w sprawach intelektualnych, w których jeśli mówi się A, to trzeba powiedzieć i B, o ile uprzednio doprowadziło się aktem woli do owego A) przyjąć, że, owszem, istnieje jakaś trwała i pozytywna wola, miłość, gwarantująca trwałość woli zbawionych, ale jest nią trwała i nieograniczona wola i miłość Boga (por. *Ordinatio IV*, d. 49, p. 1, q. 6, n. 348, podaję za M. Koszkało, *Natura woli, wolność a konieczność. Stanowisko Jana Dunsza Szkota na tle koncepcji św. Augustyna, św. Anzelmia z Canterbury i św. Tomasza z Akwinu*, Gdańsk 2019, s. 168). Wiele trudu zadaje sobie Duns Szkot, aby wykazać, że ta wyższa przyczyna gwarantuje mimo wszystko woli ludzkiej właściwą jej wolność (por. dyskusję i fragmenty ze Szkota w: M. Koszkało, tamże, s. 167-180), która jest dla niego zawsze związana z przygodnością, i udaje mu się to tylko dzięki owej problematycznej subtelności rozważań. Niezależnie jednak od tego, Jan stawia poważny problem, który nie znajduje rozwiązania również u św. Augustyna, także przecież uznającego paradoksalność naszej kondycji bytu skończonego, a jednak obdarzonego wolnością (jako bytu na Boży obraz i podobieństwo). Psychologiczny ciężar tego paradoksu autor *Wyznań* opisał po mistrzowsku, ale nie śmiał go rozciągać poza fazę „nie móc nie grzeszyć”, czyli poza okres przed nawróceniem. O ile na tym etapie wola ujawnia się pod postacią nie-wolnego wyboru, to z czasem staje się po prostu właśnie ową wolą naturalną i dobrą, która dzięki łasce nie dopuszcza alternatywy, a więc *nie może* już grzeszyć.

Na tym być może polega więc różnica pomiędzy Dunsem Szkotem a Augustynem, że dla Doktora Łaski nie przygodność jest głównym znamieniem woli, a jej zgodność z naturą, a więc coś w gruncie rzeczy bardziej związanego z przyrodzoną koniecznością. Ujawnia się tu starożytny rys Augustyna, podczas gdy poszukiwania Dunsza Szkota nie tylko są głęboko średniowieczne, jeśli przez „średniowiecze” rozumieć

scholastyczne rozważanie autorytetu, lecz również zapowiadają (rozpoczynają?) przygody nowożytnego podmiotu. Jeśli stracił on Boga, to stracił wszystko, bo nie trzyma go już nawet stara dobra *fyzis*. Jeśli jednak zachował on Boga, to i Jego uwolnił od *fyzis*, co wydaje się bardziej zgodne z kierunkiem czysto chrześcijańskiej teologii, bardziej *transfizyki* niż metafizyki.

*Bogna Kosmulska*

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa  
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury*



Ministerstwo Kultury  
i Dziedzictwa Narodowego

---