



ANDRZEJ I. DUMAŁA

Wiara religijna a wolność człowieka w komentarzu Henryka Tottinga z Oyty do *Sentencji* Piotra Lombarda

*Religious Faith and Human Freedom in Henry Totting of
Oyta's Commentary on Peter Lombard's Sentences*

ABSTRACT: In his commentary on the *Sentences*, Henry Totting of Oyta takes up the problem of the relationship between faith and human freedom. From his perspective, act of religious belief is not opposed to human freedom. However, this act is not just a simple result of an arbitrary decision. Before human being decides whether to believe or not, he/she must have both an ability and deeply felt personal need for faith. He/she must recognize and learn the object of faith as well. Therefore, it is necessary to show that the object of faith actually exists.

KEYWORDS: Henry Totting of Oyta • Lombard • theology • Middle Ages • freedom • faith

Wstęp

Czy człowiek osiąga prawdziwe szczęście, a w konsekwencji przewyższa przemijalność i doczesność „tego świata”¹, decyzją swej woli? Czy dzięki niej doświadcza radości, tak jak ją rozumie teologia chrześcijańska? Czy nie podejmując jej uwierzyłby, że jedynie zwrócenie się (*inhaerere*) ku niezmiennemu Bogu czyni szczęśliwym na wieczność? Jeśli tak, to czym jest wiara, i co znaczy „wierzyć” z chrześcijańskiego punktu widzenia? Te pozornie oczywiste pytania stanowią ramy, w których średniowieczny filozof i teolog Henryk Totting z Oyty² (ok. 1330–1397) umieszcza problem relacji między wiarą religijną a wolnością człowieka. Problem ten omawia szczegółowo

¹ Por. J 18, 36 („Królestwo moje nie jest z tego świata”). Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*.

² D.N. Hasse, *Totting, Heinrich, von Oyta*, [w:] *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*, red. B. Wachinger [i in.], Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2004, t. 11, 1542–1556.

w swoim *opus magnum*, tzn. w komentarzu do *Sentencji*, a konkretnie w trzeciej kwestii tego komentarza³.

1. Wiara a *frui* – *uti*

Za filozoficzno-teologiczne tło służy Henrykowi Augustyńskie rozróżnienie *frui* – *uti*. Według Św. Augustyna jedynym motywem, który skłania do uprawiania filozofii, jest pragnienie szczęścia. Człowiek, by je osiągnąć, rozpoczyna od tego, co zewnętrzne, i zmierza ku temu, co wewnętrzne. Rzeczami zewnętrznymi są przedmioty doświadczenia zmysłowego, zaś wewnętrznymi – jego duchowe zdolności i dzieła. Ani rzeczy zewnętrzne (zmysłowe), ani wewnętrzne (duchowe) nie dają trwałego szczęścia, bo i jedno, i drugie należą do przemijającego świata. Dlatego człowiek stale doświadcza rozczarowania. Tylko sięgnięcie ku temu, co wieczne i niezmiennie, ku samemu Bogu, może go przed tym uchronić⁴.

W nawiązaniu więc do przedchrześcijańskiej tradycji filozoficznej Augustyn rozróżnia dwie dziedziny: dziedzinę rzeczy podlegających zmianie

³ Komentarz do *Sentencji* powstał w latach 1378–1380 w Paryżu. Henryk z Oyty prowadził wówczas wykłady na tamtejszym Uniwersytecie i przygotowywał się do uzyskania licencjatu z teologii. Komentarz składa się z czterech ksiąg. Część pierwsza zawiera dziesięć kwestii, trzy pozostałe po jednej. Wszystkich kwestii jest więc trzynaście (D.N. Hasse, *Totting, Heinrich, von Oyta*, 1548–1549). Komentarz nie został do tej pory wydany w całości. Albert Lang wydał kwestię drugą księgi pierwszej (*Henrici Totting de Oyta Quaestio de Sacra Scriptura*, Monasterii: Aschendorf, 1932 [Opuscula et textus. Series scholastica, fasc. 12] oraz *Henrici Totting de Oyta Quaestio de veritatibus catholicis*, Monasterii: Aschendorf, 1933 [Opuscula et textus. Series scholastica, fasc. 16]; editio altera tego samego tekstu: *Henrici Totting de Oyta Quaestio de sacra scriptura et de veritatibus catholicis*, Monasterii: Aschendorf, 1953 [Opuscula et textus. Series scholastica, fasc. 12]). Natomiast Alfonso Maierù wydał artykuł drugiej kwestii ósmej (*Logica aristotelica e teologia trinitaria. Enrico Totting de Oyta*, [w:] *Studi sul XIV secolo in memoria di Annelise Maier*, ed. A. Maierù, A. Paravicini Bagliani, Roma 1981, s. 481–512; edycja: s. 496–512 [Storia e letteratura, 151]) oraz fragmenty kilku artykułów (art. 3, q. 6; art. 1–3, q. 7; art. 2, q. 8: *Logique et théologie trinitaire dans le moyen âge tardif: deux solutions en présence*, [w:] *The Editing of Theological and Philosophical Texts from the Middle Ages. Acts of the Conference arranged by the Department of Classical Languages, University of Stockholm*, 29–31 August 1984, ed. M. Asztalos, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986, s. 185–212, edycja: s. 202–212 [Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Latina Stockholmiensis, 30]), wszystkie z księgi pierwszej. F. Stegmüller (*Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, 1947, I, 336, s. 159) wymienia 24 rękopisy, w których ma się znajdować, w całości, bądź w części, komentarz Tottinga. Informacje podane przez Stegmüllera nie są ściśle, np. w rękopisie Uniwersytetu w Jenie (Jena, Univ. El. Fol. 47, f. 125–228) mamy nie dzieło Tottinga, lecz komentarz do *Sentencji* autorstwa Henryka z Hesji (de Hassia).

⁴ R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, przeł. P. Domański, Kęty: Wyd. Antyk, 1999, s. 79–82. Por. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty: Wyd. Antyk, 2001, s. 17, zwłaszcza przyp. 22.

oraz tych, co zmianie nie podlegają⁵. Pierwsze podporządkowuje drugim, odmawiając im tym samym autoteliczności. Służą bowiem do zdobycia tego, co nieprzemijające.

Pośród [...] wszystkich dóbr tylko tymi należy się radować (*fruendum est*), które określiliśmy mianem wiecznych i niezmiennych, z innych zaś trzeba korzystać (*utendum est*), ażeby osiągnąć pełną radość z tych pierwszych⁶.

Bo radować się (*frui*) to tyle, co przyłączyć (*inhaerere*) w akcie miłości do przedmiotu ze względu na niego samego. Natomiast korzystać z czegoś (*uti*) to tyle, co użyć jakiegoś przedmiotu do osiągnięcia czegoś innego⁷. Jeśli zatem chcemy powrócić do naszej duchowej ojczyzny, a tylko tam możemy być szczęśliwi, to powinniśmy korzystać z tego świata, ale się nim nie radować⁸.

Tytuł trzeciej kwestii komentarza Henryka z Oyty brzmi: „Czy człowiek decyzją woli wzbudza w swej duszy wiarę (*assensus fidei*) w rzeczy dające radość (*res fruibiles*)?”⁹. Wspomniane *res fruibiles* to nic innego, jak Augustynowe rzeczy o wiecznej i nieziennej naturze, ku którym powinniśmy zmierzać, o ile chcemy być szczęśliwi.

⁵ Zwięzłą charakterystykę myślenia filozofów starożytnych na ten temat przedstawił R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, op. cit., s. 8–9.

⁶ Augustinus, *De doctrina christiana*, I, XXII [20], *Patrologia Latina* 34, 26 [poniżej – PL]; *Corpus Christianorum – Series Latina* 32, 16 [poniżej – CCSL]; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 80, 18 [poniżej – CSEL] (przeł. J. Sulowski: *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa: I.W. Pax, 1989, s. 27).

⁷ *Ibidem*, I, IV [4]; PL 34, 20; CCSL 32, 8; CSEL 80, 10 (*O nauce chrześcijańskiej*, s. 13).

⁸ *Ibidem*, I, IV [4]; PL 34, 21; CCSL 32, 8; CSEL 80, 10 (*O nauce chrześcijańskiej*, s. 15).

⁹ „Utrum ad causandum assensum fidei de rebus fruibilibus in anima viatoris requiratur liberum arbitrium voluntatis”, P, f. 36 va. Do naszych analiz wykorzystamy rękopis praski: Praha, Národní Knihovna V.B.25, f. 1ra–285vb; poniżej jako P. Interesująca nas kwestia obejmuje folia: 36va–42vb. (Opis rękopisu na stronie: www.manuscriptorium.com/apps/main/mns_direct.php?docId=set20060525_140_31.) Pomocniczo skorzystamy z następujących manuskryptów: Graz, Universitätsbibliothek II 639, f. 1ra–281 va (kw. III, f. 37ra–44rb), poniżej jako G; Kraków, Biblioteka Jagiellońska 1361, f. 1r–201r (kw. III, f. 27vb–35rb), poniżej – K1; Kraków, Biblioteka Jagiellońska 1362, f. 1r–232r (kw. III, f. 34ra–40rb), poniżej – K2; Mainz, Stadtbibliothek I 34, f. 1ra–253va (kw. III, f. 39va–46vb), poniżej – Ma; München, Staatsbibliothek Clm 17468, f. 1ra–240ra (kw. III, f. 34ra–39vb), poniżej – Mu1; München, Staatsbibliothek Clm 18364, f. 1ra–202vb (kw. III, f. 31vb–37vb), poniżej – Mu2; *correxi* oznacza moje poprawki; *om.* (*omittit*) – opuszczenie lekcji przez kopistę; <...> – uzupełnienie tekstu przeze mnie.

2. Struktura kwestii trzeciej komentarza Henryka z Oyty do *Sentencji*

Kwestia trzecia składa się z czterech części. W pierwszej Henryk daje negatywną odpowiedź na postawione w tytule kwestii pytanie, uzasadnia ją, by następnie przedstawić stanowisko przeciwne. Po zaprezentowaniu poglądów skrajnych dotyczących relacji między intelektem a wolą, omawia pogląd pośredni. Na część drugą składa się dziewięć konkluzji. W części trzeciej znajdują się argumenty podważające owe konkluzje, a w części czwartej uzasadnienie, dlaczego należy przytoczone argumenty odrzucić.

3. Akt wiary a decyzja woli

Odpowiedź negatywna na pytanie postawione w tytule kwestii jest następująca: wiara w rzeczy, które przynoszą duchową radość, nie jest skutkiem decyzji woli, gdyż wolność człowieka nie obejmuje aktu wiary (*credere*)¹⁰. Totting odpowiedź tę uzasadnia powołując się na komentarz do *Sentencji* autorstwa angielskiego dominikanina Roberta Holkota¹¹.

Tematem pierwszej kwestii komentarza Holkota jest to, czy człowiek będąc w stanie łaski, przekonany o prawdziwości artykułów wiary, zasługuje na życie wieczne¹². Holkot rozwija ten temat w poszczególnych artykułach. W pierwszym z nich stawia pytanie, czy człowiek jest w stanie uwierzyć (*credere*) w artykuły wiary jako wolny podmiot. Chodzi mu o to, czy jedynie z nakazu swej woli człowiek może uwierzyć, że np. „Bóg jest jeden, a zarazem w Trzech Osobach”, uznając to zdanie za prawdziwe, bądź je odrzucić, uznając za fałszywe. Holkot więc nie zajmuje się człowiekiem mającym sprawność wiary (*habitus fidei*), zdolnym do tego, by wierzyć, bądź nie wierzyć. Człowiek taki miałby w swoim zasięgu i wiedzę o przedmiocie wiary, i mniemanie, i zrozumienie jego zasad. Przeciwnie, Holkot pyta czy ktoś, kto nie ma sprawności wiary, usłyszawszy „Bóg jest jeden i w trzech Osobach”, i uwierzywszy w to, ma zapewnione życie wieczne. Czy od razu, bez mocnego

¹⁰ „Quod non, credere non est in libertate viatoris, ergo quaestio falsa”; P, f. 36 va.

¹¹ Robert Holkot żył w latach 1290–1349. Komentarz napisał w latach 1331–1333. Kilka lat później (ok. 1336 r.) ponownie go zredagował (K. Georgedes, *Robert Holcot*, [w:] *A Companion Philosophy in the Middle Ages*, ed. by J.J.E. Garcia and T. B. Noone, Oxford: Blackwell Publishing, 2002, s. 609).

¹² „Utrum quilibet viator existens in gratia assentiendo articulis fidei mereatur vitam aeternam? Et arguitur, quod non” (R. Holkot, *In quatuor libros Sententiarum*, I, q. 1 [Edition de Lyon 1518, retranscription J. Schmutz], www.pierre-abelard.paris-sorbonne.fr/retrholkot.htm; Lyon 1518, f. a I ra [repr. Frankfurt: Minerva, 1967]). Cf. F. Hoffmann, *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Roberti Holcot*, Münster: Aschendorf, 1972, s. 172.

uzasadnienia (*sine evidentia rationis*), będzie przekonany o prawdziwości tego zdania? Czy, mówiąc ogólnie, wola człowieka, by żyć wiecznie, może zmusić intelekt do uznania, że zdanie jest prawdziwe, chociaż i przed, i po uznaniu go za prawdziwe, jawi mu się jako wątpliwe? Odpowiedź Holkota na te pytania jest przecząca: wierzyć w artykuły wiary, bądź w jakiegokolwiek inne twierdzenie, nie wchodzi w zakres działania, które nazywamy wolnym¹³.

Kiedy więc Henryk Totting z Oyty powiada, że wolność człowieka nie obejmuje aktu wiary (*credere*), ma na myśli to, że akt wiary nie jest aktem wolnym, to znaczy, mówiąc ściślej – arbitralnym. Na poparcie tej tezy Totting przytacza za Robertem Holkotem trzy argumenty.

Po pierwsze, człowiek nie może dowolnie mniemać o jakimś przedmiocie, uznając zdanie, co do którego są wątpliwości, za prawdziwe. Tym bardziej nie może arbitralnie uwierzyć w jakieś twierdzenie, które jest wątpliwe. Trudniej bowiem człowiekowi wzbudzić w sobie mocne przekonanie (*assensum firmum*) bez obawy, że istnieje jego przeciwieństwo, a takie jest przekonanie wypływające z wiary (*assensus fidei*), niż wzbudzić przekonanie obawiając się, że ma ono swoje przeciwieństwo, a takie jest przekonanie oparte na mniemaniu (*assensus opinionis*). Jeśli więc będąc całkowicie wolnym człowiek nie potrafi zbudować przekonania wyłącznie na mniemaniu, to nie zbuduje przekonania opartego na wierze. Przekonanie bowiem oparte na mniemaniu wymaga dodatkowej racji, pochodzącej z doświadczenia albo od autorytetu, która pozwoli rozstrzygnąć prawdziwość bądź fałszywość zakomunikowanych treści¹⁴.

¹³ „Est igitur primus articulus, an credere articulis fidei sit in libera potestate hominum, ad istum intellectum, quod apprehenso articulo fidei quocumque, sicut quod Deus est trinus et unus, libere possit homo per solum imperium voluntatis credere illo articulo, vel istam propositionem esse veram, vel credere eam falsam. Unde non intelligo istum articulum ad talem intellectum, utrum habens habitum fidei potest producere actum credendi et non producere, quia sic haberet homo actum scientiae et opinionis et intellectus principiorum in sua potestate. Sed pono aliquem non habituatum in fide, et audiat talis alium praedicantem istum articulum: Deus est trinus et unus, et quod qui hoc crediderit habebit vitam aeternam. Tunc quaero an iste statim sine alia evidentia rationis possit libere assentire isti. Et universaliter quaero an voluntas possit per suum imperium causare assensum in intellectu, respectu alicuius propositionis sibi dubiae, sicut ante imperium propter praemium vitae aeternae. Et ad istum intellectum teneo in hoc articulo partem negativam: videlicet quod credere articulis fidei, vel quacumque propositionem, non est in hominis libera potestate” (R. Holkot, *In quatuor libros Sententiarum*, I, q. 1, a. 1, www.pierre-abelard.paris-sorbonne.fr/retrholkot.htm [zmieniono interpunkcję]; Lyon 1518, f. a II va). Cf. F. Hoffmann, *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Roberti Holcot, op. cit.*, s. 175.

¹⁴ „[N]on est in potestate hominis opinari libere unam propositionem sibi dubiam vel causare in se actum opinionis, igitur non est in potestate hominis credere unam propositionem sibi dubiam vel respectu eius causare in se actum fidei. Consequentia tenet, quia potentia,

Po drugie, człowiek z natury rzeczy nie może uznać za prawdziwe zdań mniej oczywistych i wątpić w zdania bardziej oczywiste. Jeśli bowiem będąc całkowicie wolny może zgodzić się ze stwierdzeniami, które w najmniejszym stopniu nie wydają mu się prawdziwe na drodze naturalnego rozumowania, i z którymi najtrudniej się zgodzić, to może zgodzić się i z takimi, które wydają się sprawiać mniejszą trudność i być bardziej oczywiste. Tymczasem artykuły wiary są zdaniami najmniej oczywistymi pośród wszystkich zdań, które uznaje się (*creduntur*) za prawdziwe. Stoją bowiem ponad wszelkim naturalnym rozumieniem. Dotyczy to takich zdań, jak: „jedna rzecz jest wszystkimi trzema i każdą z nich z osobna”, „dziewica zrodziła Syna Bożego”, i tym podobnych. Człowiek więc nie może mieć do nich przekonania, skoro, chcąc nie chcąc, zdarza mu się wątpić w takie, które odnoszą się do rzeczywistości zmysłowej, np. „król siedzi”, „król nie siedzi”¹⁵.

Po trzecie, człowiek nie jest w stanie sprawić, by ukazał mu się taki stan rzeczy (*sic esse ex parte rei*), jaki jest denotowany przez całe zdanie. Nie może więc sprawić, by zdanie jawiło mu się jako prawdziwe, ani w kon-

quae non potest <in id>, quod minus est et facilius, non potest <in id>, quod maius est sibi et difficilius. Sed difficilius et maius est homini causare in se assensum firmum et sine formidine, cuiusmodi est assensus fidei, quam <assensum> cum formidine, cuiusmodi est assensus opinionis. Igitur antecedens patet primo experimento. Experitur enim quilibet in seipso, quod proposita propositione sibi neutra vel dubia, puta ‘rex sedet’, vel ‘papa est Romae’, non potest sine aliqua ratione addita assentire vel dissentire, sed velit nolit, nisi plus concipiat, manebit sibi dubia, donec cogatur ei assentire vel dissentire propter evidentiam aliquam connexionis illius ad aliam propositionem, quam credit esse falsam vel veram, vel propter testimonium aliorum, quibus rationabiliter debet credere, vel propter notitiam aliquam novam intuitivam (novam intuitivam G K1 K2 Ma Mu2 Mu1] nomina P), vel quia aliquomodo aliter sibi (sibi Mu1 K1] sicut Ma K2 P om. Mu2) apparet de significato illius propositionis, quam ante apparuit”; P, f. 36va-36vb. Por. R. Holkot, *In quatuor libros Sententiarum*, I, q. 1, a. 1, www.pierre-abelard.paris-sorbonne.fr/retrholkot.htm; Lyon 1518, f. a II va – a II vb. Zob. również F. Hoffmann, *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Roberti Holcot*, s. 191–192.

¹⁵ „[N]on est in potestate hominis assentire propositionibus magis inevidentibus naturaliter et propositiones minus inevidentes velit nolit dubitare, quia si libere potest homo assentire propositionibus, quae minime apparent verae ductu rationis naturalis, et quibus est difficilime (difficilime *correxī*) difficilimum G K1 K2 Ma Mu1 Mu2 P) assentire, ergo potest assentire quibuscumque aliis propositionibus, in quibus est minor difficultas et inevidentia. Sed articuli fidei sunt maxime propositiones, quae inevidentes inter omnes propositiones creduntur esse verae. Nam sunt supra omnem rationem naturalem, sicut quod una res sit tres res, et quaelibet illarum trium, vel quod virgo peperit Dei filium et huiusmodi. Ergo non est in potestate hominis assentire talibus libere, cum habeat dubitare velit nolit de talibus ‘rex sedet’, ‘rex non sedet’”; P, f. 36 vb. Por. R. Holkot, *In quatuor libros Sententiarum*, I, q. 1, a. 1, www.pierre-abelard.paris-sorbonne.fr/retrholkot.htm; Lyon 1518, f. a II vb. Zob. F. Hoffmann, *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Roberti Holcot*, op. cit., s. 179.

sekwencji uwierzyć (*credat*), że jest ono prawdziwe. Człowiek bowiem nie uznaje (*credit*) zdania za prawdziwe, o ile nie jawi mu się jako prawdziwe, a nie jawi mu się jako prawdziwe, o ile nie ukazuje mu się stan rzeczy (*sic esse*) przez to zdanie denotowany. Jeśli więc człowiek mógłby uznać (*credere*) prawdziwość całego zdania, mimo braku przekonującego uzasadnienia, czyli w sposób arbitralny, to mógłby też sprawić, by rzeczy ukazywały mu się tak, jak chce¹⁶.

Dla tezy przeciwnej, mianowicie, że akt wiary zależny jest jedynie od arbitralnej decyzji woli, Totting przytacza fragment z Biblii, a konkretnie z *Listu do Hebrajczyków*¹⁷: „wiara dotyczy tego, czego nie widzimy”. Wynikać ma z niego, że nie istnieje oczywistość rozumowa (*evidentia rationis*), która by skłoniła intelekt do przyjęcia (*credendum*) artykułów wiary. Dlatego jedynie rozkaz woli może zmusić intelekt, aby uwierzył w treść owych artykułów¹⁸.

4. Intelekt a wola

By lepiej to pokazać, Henryk z Oyty przedstawia dwa skrajne poglądy dotyczące relacji między intelektem a wolą. Pierwszy, przytoczony za Henrykiem z Gandawy, brzmi następująco: nic nie zmusza intelektu człowieka do uznania, że wszystkie artykuły wiary są prawdziwe. A ponieważ ani oczywistość przedmiotu, ani dostateczna wiedza o nim, ani to, jak on się jawi, nie wpływa na intelekt, konieczne jest, aby wola skłoniła go do uznania prawdziwości artykułów wiary, i tym samym do uwierzenia w nie. Totting wskazuje, że podobny pogląd odnajdujemy w komentarzu Roberta Holkota¹⁹.

¹⁶ „[N]on est in potestate hominis, quod appareat sibi sic esse ex parte rei, sicut sibi per propositionem propositionaliter denotatur. Igitur non est in potestate hominis, quod propositio appareat sibi vera, nec per consequens, quod credat eam esse veram. Nam homo non credit aliquam propositionem esse veram, nisi illa appareat sibi vera, nec aliqua apparet sibi vera, nisi appareat sibi sic esse, sicut per eam denotatur. Si ergo in potestate hominis esset credere propositionem simpliciter sibi propositam, ad quam non habet rationem convincentem, in potestate hominis esset facere res apparere sibi, sicut vellet”; P, f. 36 vb. Por. R. Holkot, *In quatuor libros Sententiarum*, I, q. 1, a. 1, www.pierre-abelard.paris-sorbonne.fr/retrholkot.htm; Lyon 1518, f. a II vb.

¹⁷ Hbr 11, 1: „Wiara [...] jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy”.

¹⁸ „In oppositum arguitur: «fides est non apparentium», ut apparet per Apostolum, *Ad Hebraeos* XI^o, et per doctores communiter, igitur ad credendum articulos fidei non est aliqua evidentia rationis ad hoc sufficienter intellectum moventis. Quare oportet ad hoc accedere imperium voluntatis imperantis intellectui, ut talibus credat”; P, f. 36 vb.

¹⁹ „Hic sunt duae opiniones extremae. Una, quam recitat Gandavensis, V^o *Quolibet*, quaestione XXI^a, quae dicit, quod intellectus noster ex se indeterminatus est ad hoc, quod assentiat articulo complexo credendorum, vel non assentiat, et cum (cum K1 K2 Mu1

Drugi pogląd, również znajdujący się w komentarzu Holkota, powiada: wierzący przyjmuje (*credit*) prawdy wiary nie w sposób wolny, lecz z powodu oczywistości rozumowania, i ze względu na nią każdy niewierzący uznaje artykuły wiary za prawdziwe. To stanowisko podzielał Franciszek z Marchii²⁰.

Oba te poglądy Totting traktuje jako skrajne, a więc jednostronne. Człowiek albo jest wolny, tzn. niczym nieograniczony w swoim działaniu, ale wówczas jego wiara religijna jest arbitralna, bo uwarunkowana wyłącznie jego decyzją, albo zmuszony jest uwierzyć w treść artykułów wiary z powodu siły argumentacji wykazującej ich prawdziwość. Wówczas jednak jego wolność

Mu2] tamen G P Ma) ex parte rei, seu obiecti non sit evidentia, vel sufficiens notitia, vel apparentia ad determinandum intellectum, necesse est, si debet assentire, ut credat, quod ad hoc moveatur a voluntate. Consimilem opinionem recitat Holkot, quaestione prima, articulo primo"; P, f. 36 vb-37 ra. Zob. R. Holkot, *In quatuor libros Sententiarum*, Lyon 1518, f. a II va – a III vb [I, q. 1, art. 1]. Por. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* V, q. 21, [w:] *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo doctoris Solemnis, Socii Sorbonici et archidiaconi Tornacensis, cum duplici tabella*, Paris 1518, f. 197 D – 198 I (repr. Leuven-Heverlee: Bibliothèque S.J., 1961, t. 2). Henryk z Gandawy (ok. 1217–1293) był profesorem na wydziale sztuki, a potem teologii Uniwersytetu Paryskiego. Doradzał także biskupowi Stefanowi Tempier w 1277 r., który w swoim *Syllabusie* wymierzonym przeciwko awerroistom (m. in. Boecjuszowi z Dacji) potępił szereg tez proveniencji arystotelesowskiej. W okresie po śmierci Tomasza z Akwinu i przed przybyciem Jana Dunsza Szkota, Henryk z Gandawy przewodził paryskim zwolennikom Augustyna, podczas gdy Gotfryd z Fontaines – zwolennikom Arystotelesa. W kwestii relacji między intelektem a wolą, Henryk z Gandawy uważał, że intelekt jest jedynie warunkiem (*conditio sine qua non*) jej działania a nie absolutną przyczyną (zob. np. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław: PWN, 2000, s. 732–736; R. Wielockx, *Henry of Ghent*, [w:] *A Companion Philosophy in the Middle Ages*, s. 296; P. Porro, *Henry of Ghent*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/henry-ghent/>, rozdz. 10: „Intellect and Will”).

²⁰ „Secunda opinio est Holkot dicentis, quod quilibet credens credit non libere, sed propter evidentiam rationis, qua quilibet infidelis posset necessitari ad assensum, et istius opinionis videtur fuisse Franciscus de Marchia, ut patet ex dictis suis recitatis in prima quaestione"; P, f. 37 ra. Zob. R. Holkot, *In quatuor libros Sententiarum*, Lyon 1518, f. a II va – a III vb [I, q. 1, art. 1]. Zob. też Franciscus de Marchia, *Prologus*, q. 1, art. 1, [w:] *Francisci de Marchia sive de Esculo Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi. Quaestiones praeambulae et Prologus*, ed. N. Mariani OFM, Grottaferrata: Editiones Collegi S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 2003, s. 447–462 (zwłaszcza *Contra opinionem*, s. 449–453). Por. Gregorius Ariminensis OESA, *Lectura super primum et secundum Sententiarum: Super primum* (Dist. 1–6), ed. A. Damasus Trapp OSA, V. Marcolino, Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1981, s. 40–42 (prezentacja stanowiska Franciszka z Marchii); tamże, s. 44–45 (odpowiedź Grzegorza z Rimini). Franciszek z Marchii (ok. 1290 – ok. 1344) był franciszkańskim teologiem. Komentarz do *Sentencji*, w którym podejmuje temat relacji między intelektem a wolą, napisał w Paryżu w latach 1319–1320 (R.L. Friedman, *Francis of Marchia*, [w:] *A Companion Philosophy in the Middle Ages*, s. 254; Ch. Schabel, *Francis of Marchia*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/francis-marchia/>).

jest iluzoryczna. Skoro oba poglądy są jednostronne, to są i fałszywe. Idąc za sugestią Arystotelesa, za prawdziwy Henryk z Oyty uznaje pogląd pośredni. Droga prowadzącą do jego sformułowania jest precyzyjne ustalenie znaczenia czasownika „wierzyć”. Totting rozróżnia cztery znaczenia tego terminu²¹.

Po pierwsze, w najszerszym sensie, „wierzyć” znaczy tyle, co uznać stan rzeczy, który jest, bądź był, bądź będzie, bądź może być taki, jak jest denotowany przez zdanie. Dlatego mówimy, że takie zdanie jest wiarygodne (*credita*), jakie uznajemy za prawdziwe. W ten sposób wierzymy w rzeczy, które znamy, i w te, o których mamy różne mniemania. „Wierzyć”, powiada Henryk przywołując autorytet Św. Augustyna, „to rozmyślać o czymś uznając to za prawdę”. Zauważyć należy, że w tej definicji nie ma niczego, co by dotyczyło wolności²². Możemy więc powiedzieć, że w pierwszym znaczeniu „wierzyć” znaczy „uznać za prawdę”, „uważać, że coś jest prawdą”, „być przekonanym, że to prawda”, *etc.*, niezależnie, czy mamy do czynienia z wiedzą, mniemaniem, czy powszechnie przyjmowaną opinią.

Po drugie, „wierzyć”, w sensie ściślejszym, znaczy tyle, co bez obawy uznać, że prawdziwość zdania oparta jest wyłącznie na świadectwach innych. Można by powiedzieć, że wierzymy w to, czego nie widzimy ani zmysłami, ani umysłem. Dlatego Augustyn na pytanie, czym jest wiara (*fides*), odpowiada, że wierzeniem (*credere*) w to, czego nie widać²³.

²¹ „Sed ad inveniendum medium, in quo consistit virtus, ut dicitur in secundo *Ethicorum*, sciendum est, quod credere secundum diversos loquendi modos doctorum quadrupliciter accipi potest; P, f. 37 ra. Cf. J. Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, Louvain-Paris: Publications Universitaires, 1974, s. 235 (II *Ethicorum* 38: „Omnis virtus consistit in medio, scilicet inter defectum et excessum”).

²² „Primo communissime, et tunc idem est, quod assentire sic esse vel fuisse, vel futurum esse, vel posse esse in re, sicut per aliquam propositionem denotatur, et sic etiam credimus illa, quae scimus, <et> illa, quae opinamur. Et sic dicit Augustinus in libro *De praedestinatione sanctorum*, capitulo XX^o: «credere est cum assensione cogitare»; P, f. 37 ra. Por. R. Holkot, *In quatuor libros Sententiarum*, I, q. 1, a. 6, www.pierre-abelard.paris-sorbonne.fr/rethholkot.htm: „Tertio distinguo de isto termino credere. Et pono duas distinctiones. Prima est, quod credere est duplex: vel actualiter, vel habitualiter. Secunda est ista: propter diversum modum loquendi Sanctorum, quod credere dicitur multipliciter. Uno modo assentire, quod sic est in re, sicut per illam propositionem denotatur, et sic accipitur credere communissime. Unde ista propositio dicitur *credita*, cui fit assensus, et sic credimus tam illa, quae scimus, quam illa, quae formaliter opinamur. Et sic definit Augustinus credere libro suo *De praedestinatione sanctorum*, cap. 1, «credere (inquit) est aliqua cum assensione cogitare». In definitione nihil ponitur ad libertatem pertinens”. Zmienilem interpunkcję oraz poprawilem *dupliciter* na *duplex*. Por. R. Holkot, *In quatuor libros Sententiarum*, Lyon 1518, f. a V vb. Por także Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*, cap. II [5]; PL 44, 963.

²³ „Secundo modo accipitur credere magis stricte pro assentire sine formidine actuali propositionibus, de quarum veritate non constat nisi per testimonium aliorum et aliunde citra evidentiam, et sic dicimur credere ea, quae non videmus, neque per sensum, neque

Po trzecie, „wierzyć” znaczy przyjąć bez żadnej obawy prawdy, których nie dostarczają nam ani zmysły, ani zwykłe rozumowania, lecz Objawienie pochodzące od Boga, i które są poświadczone cudami i nauczaniem Chrystusa. I taki właśnie jest chrześcijański sens wiary: wierzyć w to, co dotyczy wyłącznie zbawienia²⁴.

Po czwarte, „wierzyć” znaczy tyle, co przyjąć prawdy objawione przez Boga wraz z upodobaniem (*complacentia voluntatis*) do przedmiotu wiary, które wypływa z miłości (*caritas*). Akt wiary (*credere*) ma tu za podstawę taką wiarę (*fides*), która działa przez miłość (*dilectio*)²⁵.

Trzecie i czwarte znaczenie odnosi się do wiary religijnej, tak jak ją pojmuje chrześcijaństwo, przy czym za ważniejsze dla teologii Totting uważa znaczenie trzecie. Przedmiotem rozważań teologa jest samo Objawienie. Kwestia uczuć, jakie żywi względem niego, dla badań naukowych jest

per rationem. Unde Augustinus, *Super Ioannem*, homilia XL: 'Quid est fides, nisi credere, quod non vides?'; P, f. 37 ra. R. Holkot, *In quatuor libros Sententiarum*, I, q. 1, a. 6, www.pierre-abelard.paris-sorbonne.fr/retrholkot.htm; Lyon 1518, f. a V vb. Augustinus, *In Ioannis Evangelium*, tr. 40 [9], PL 35, 1690; CCSL 36, 355 (*Homilie na Ewangelię i Pierwszy List Św. Jana. Cz. 1*, przeł. o. W. Szoldrski, ks. W. Kania, Warszawa: ATK, 1977, s. 368 [Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 15]).

²⁴ „Tertio modo accipitur «credere» strictius pro assentire sine formidine simpliciter tam actuali, quam habituali talibus, de quorum veritate non habetur a nobis evidentia sensus vel rationis naturalis, sed constat de eis per revelationem a Deo factam et testificationem per mirabilia et praedicationem etc. Et hoc est credere christiane ea, quae pertinent ad salutem, de hoc dicit Magister libro III^o, distinctione XXIII^a, capitulo II^o: «Fides est virtus, qua creduntur, quae non videntur. Quod tamen non de omnibus, quae non videntur, accipiendum est, sed de his tantum, quae credere, ut ait Augustinus», supple: in *Enchiridion*, «ad religionem pertinent»; P, f. 37 ra-37 rb. Por. R. Holkot, *In quatuor libros Sententiarum*, I, q. 1, a. 6, www.pierre-abelard.paris-sorbonne.fr/retrholkot.htm; Lyon 1518, f. a V vb. Por. także: Petrus Lombardus, *Sententiae*, III, 23, 2; PL 192, 805; Grottaferrata: Editiones Collegi S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1981, t. II, s. 141. Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et charitate*, c. 9; PL 40, 235; CCSL 46, 52 (*Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości*, [w:] Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa: Wyd. Pax, 1952, s. 83); tamże, c. 8; PL 40, 235; CCSL 46, 52 (*Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości*, s. 81–82). Augustinus, *Quaestionum Evangeliorum*, II, 39; PL 35, 1352.

²⁵ „Quarto modo accipitur strictissime pro assentire etc., ut iam dictum est, cum complacentia voluntatis in obiecto fidei ex caritate procedente, et sic credere est ex fide, quae per dilectionem operatur. Unde Augustinus *Super Ioannem*, homilia XXIX: «credere in Deum est credendo eum amare». Idem de fide et operibus et allegat Magister, ubi supra, capitulo III^o: «Fundamentum est Christus Iesus, id est Christi fides, quae per dilectionem operatur, per quam Christus habitat in cordibus, quae neminem perire sinit»; P, f. 37 rb. Por. Petrus Lombardus, *Sententiae*, III, 23, 3–4; PL 192, 805; Grottaferrata: Editiones Collegi S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1981, t. II, s. 143. Augustinus, *De fide et operibus*, c. 16 [27], PL 40, 215; CSEL 41, 69; tenże, *In Ioannis Evangelium*, tr. 29 [6]; PL 35, 1631; CCSL 36, 287 (*Homilie na Ewangelię i Pierwszy List Św. Jana. Cz. 1*, s. 402). Por. także Ga 5, 6; Eph 3, 17.

sprawą drugorzędną. Natomiast pierwsze i drugie znaczenie dotyczy innych nauk i rodzajów wiedzy ludzkiej²⁶.

5. Warunki aktu wiary

Po wyróżnieniu czterech znaczeń terminu „wierzyć”, i w nawiązaniu do niego, Henryk z Oyty przechodzi do przedstawienia dziewięciu konkluzji, czy też tez, które stopniowo odsłaniają zależność między wiarą religijną a wolnością człowieka.

Konkluzja pierwsza powiada: jeśli wiarę rozumiemy w drugim, trzecim i czwartym znaczeniu, to intelekt będzie wymagał wewnętrznego bądź zewnętrznego przymusu, by uwierzyć w prawdy wiary. Nie wystarczy samo ich intelektualne zrozumienie. Trzy wymienione znaczenia dotyczą aktu wiary rozumianego jako przyjęcie prawd, które są neutralne względem intelektu bądź też względem których intelekt jest neutralny, zanim w nie uwierzy²⁷.

Konkluzję tę można podważyć w ten sposób: artykuły wiary nie są neutralne względem intelektu, gdyż są sprzeczne z rozumowaniem opartym na naturalnej obserwacji. Niemożliwe jest bowiem, by kobieta zaszła w ciążę bez pomocy mężczyzny. Tak jednak twierdzi artykuł wiary mówiący o Wcieleniu Chrystusa. Niemożliwe jest także przejście od braku (*privatio*) do posiadania tego, czego było brak (*habitus*), jak również niemożliwe jest, by to, co uległo zniszczeniu na powrót stało się czymś numerycznie jednym. Niemniej, obie te możliwości zakłada artykuł o Zmartwychwstaniu. Rozumowaniu opartemu na zmysłach przeczy również wiele cudów Chrystusa. Niektórych artykułów wiary, np. artykułu o Trójcy nie da się pogodzić z zasadami sylogistyki Arystotelesa. Naturalne rozumowanie więc skłania intelekt ku temu, co stoi w sprzeczności z artykułami wiary. Dlatego nie można powiedzieć, że intelekt jest wobec nich neutralny²⁸.

²⁶ „Tertia et quarta acceptiones praedictae praecipue pertinent ad propositum nostrum, ad quod tamen tertia magis deservit, quia assensus theologicus, de quo nunc agitur, vel est fides tertio modo accepta, vel eam praesupponit, quod non oportet de fide quarto modo accepta propter sui restrictionem. Sed prima acceptio et secunda aliis scientiis et notitiis humanis sunt communes, et quia prima communissima, ipsam ad praesens praetermitto”; P, f. 37 rb.

²⁷ „Conclusio prima: ad omne credere secundo vel tertio, vel quarto modo intellectus indiget intrinsece vel extrinsece determinari respectu credibilium praeter apprehensionem eorumdem. Probatum sic: omne tale credere est assensus talium veritatum, respectu quarum intellectus de se est neuter vel quae sunt neutrae intellectui ante tale credere, igitur conclusio vera”; P, f. 37 rb.

²⁸ „Contra illud, quod assumitur in probatione primae conclusionis, scilicet quod veritates credibiles sint intellectui, quantum est de se, problemata neutra. Contra: articuli fidei sunt

Totting odrzuca powyższą argumentację. Wprawdzie artykuły wiary wydają się przeczyć naturalnemu poznaniu, ale to nie znaczy, że naszym rozumem nie możemy poznać Boga oraz tego, co boskie. Na taką możliwość wskazuje fragment z *Listu do Rzymian*: „Ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu, ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce”²⁹. Według Tottinga w tym fragmencie mowa jest o naturalnym poznaniu, odrzuceniu rezultatów, do jakich ono prowadzi, i o wynikających stąd skutkach. Nie jest więc tak, że dziedzina tego, co boskie, jest przed człowiekiem zakryta³⁰.

Henryk z Oyty sprzeciwia się tezie Roberta Holkota, jakoby artykuły wiary wykluczały się z naturalnym poznaniem. Do natury bowiem człowieka nie należy popełnianie błędów i bycie oszukiwanym. Człowiek popełnia błędy i daje się oszukiwać, dlatego że jego naturalne władze uległy uszkodzeniu. W stanie pierwotnym wolny był od błędów i upadków, jego

contra rationem naturalem, igitur intellectus quantum est de se et ex his, quae novit in lumine naturali, praecise eis firmiter absque formidine dissentit, et per consequens non sunt sibi problemata neutra. Consequentia secunda patet ex hoc, quia ad omne problema neutrum, si intellectus se habet simpliciter per indifferentiam sic, quod ei nec assentit, nec dissentit, vel per indifferentia secundum quid, ita quod si ei assentit vel dissentit, hoc est cum formidine. Prima consequentia patet ex hoc, quia, quod est contra rationem naturalem, illius oppositum dictat intellectui ratio naturalis, igitur cuilibet tali intellecto, quantum est de se, dissentit absque formidine, eo quod absque formidine sequitur dictamen naturalis rationis. Sed antecedens probatur per Holkot sic: «Ratio naturalis dictat oppositum articulorum fidei esse verum», igitur. Antecedens probatur per hoc, quod philosophi naturali rationi innitentes concluserunt, quod impossibile est mulierem incognitam <sine> viro concipere, quod est contra articulum Incarnationis, et quod impossibile est fieri regressum a privatione in habitum vel corruptum idem numero redire, quod est contra articulum Resurrectionis, et multa miracula a Christo facta, et multo fortius, si Trinitatis articulus fuisset eis propositus, negassent eum rationi naturali innixi, eo quod alias defecissent formae syllogisticae apud eos evidentissime”; P, f. 40 rb – 40 va. Por. F. Hoffmann, *Die Theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot*, op. cit., s. 277. Por. także: R. Holkot, *In quatuor libros Sententiarum*, I, q. 1, Lyon 1518, f. a III ra – a III rb.

²⁹ Rz 1, 21.

³⁰ „Ad primum istorum, quando arguitur: «articuli fidei sunt contra rationem naturalem», illa negatur. Ad probationem, cum dicitur: «ratio naturalis dictat oppositum articulorum fidei esse verum», negatur. Ad probationem: «philosophi naturali rationi innitentes etc.», nego; immo, dico, quod qui de talibus vere philosophati sunt, bene concluserunt talia non posse fieri secundum communem causalitatem, quam viderunt in naturalibus. Sed si aliqui hoc dixerunt esse simpliciter impossibile, etiam ipsi Deo, tales erroribus et sophisticis suasionibus innixi a ratione naturali deviaverunt, ut clare patet per Apostolum, *Ad Romanos* primo, dicentem de eis, qui «cum Deum cognovissent», supple: per rationem naturalem, «non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis», supple: recedentes a ratione naturali”; P, f. 41 rb – f. 41 va.

wola dokonywała trafnych wyborów, a wszystkie jego naturalne władze były nieskażone i żywotne. Wskutek grzechu pierworodnego nie ma już takich zdolności co uprzednio, a pamięć i intelekt pracują dużo gorzej³¹. Żadnego więc rozumowania, które skłania do uznania fałszu za prawdę, nie można nazwać rozumowaniem naturalnym³².

Henryk podziela pogląd, że łaska nie niszczy natury, lecz ją doskonali. Wiara chrześcijańska zatem nie niszczy naturalnego poznania, lecz je doskonali. I dlatego nie jest sprzeczna z naturalnym nakazem rozumu³³.

Gdyby artykuły wiary wykluczały się z naturalnym poznaniem, to wówczas człowiek skazany byłby na to, by w nie nie wierzyć. Jeśliby bowiem poznanie naturalne prowadziło do twierdzeń przeciwnych wierze, a tylko ono może przekonać intelekt do uznania za prawdę tego, co zostało dowie-

³¹ Mimo że człowiek w Raju, posiadając nieskażoną władzę poznawczą i wolitywną, nie mógł nie dokonywać trafnych wyborów, to jednak raz jeden popełnił błąd. Konsekwencje tego czynu dotknęły całą ludzkość.

³² „Ex hoc patet contra Holkot tenentem articulos fidei esse contra rationem naturalem. Unde arguitur contra eum sic: omnis ratio vere naturalis procedit ex principiis veris notis in lumine naturali ad conclusiones veras. Sed nulla ratio vel suasio contraria alicui articuli fidei vel pluribus, vel oppositum concludens est huiusmodi, igitur etc. Maior probatur, quia ad hoc, quod aliqua sit ratio naturalis, non sufficit, quod innitatur existimato vero in lumine naturali, sed vero certo in eodem lumine, cum error et deceptio non contingant homini ex natura, sed ex corruptione naturalium, ut patet per Magistrum libro 2^o, distinctione XXIV^a, capitulo IV^o, ubi dicit, quod in statu innocentiae in homine fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis atque voluntatis rectitudo et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas, et in distinctione XXV^a, capitulo VIII^o, dicit, quod per peccatum in homine alia sunt corrupta, id est naturalia, ut ingenium, memoria, intellectus; alia subtracta, id est gratuita. Ideoque nulla ratio sophistica, per quam homo erronee movetur ad assentiendum falso, dici debet vere ratio naturalis, quia hoc vergeret etiam detrimentum philosophiae”; P, f. 41 va. Por. Petrus Lombardus, *Sententiae*, II, 24, 4; PL 192, 702; Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971, t. 1, s. 452 [c. 2] (Piotr Lombard, *Cztery księgi Sentencji*, przeł. bp J. Wojtkowski, Olsztyn: b.w., 2013, t. 1, s. 436). Por. także: *ibidem*, II, 25, 8; PL 192, 707; Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971, t. 1, s. 465 [c. 7] (Piotr Lombard, *Cztery księgi Sentencji*, t. 1, op. cit., s. 447).

³³ „Secundo, gratia non destruit naturam, sed perficit, ergo fides christiana non destruit rationem naturalem, sed perficit. Quare etiam non contrariatur naturali dictamini rationis”; P, f. 41 va. Por. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2, cura et studio sac. Petri Caramello, Taurini-Roma: Marietti, 1948, t. 1, s. 7 (Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, przekł. i komentarze G. Kurylewicz. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 29: „Skoro [...] łaska nie burzy [tollat] natury, tylko ją doskonali [perficiat], to rozum przyrodzony powinien służyć wierze, tak jak przyrodzona skłonność woli jest posłuszna miłości”). Por. także *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 2, ad 1, Taurini-Roma: Marietti, 1948, t. 1, s. 11 (Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, op. cit., s. 39: „Wiara zakłada [...] poznanie naturalne tak jak łaska naturę, a doskonałość – to, co jest zdolne do doskonalenia się.”).

dzione, to człowiek nie mógłby nie zgodzić się z uzyskanymi w ten sposób wnioskami³⁴. Nie mając wyboru, musiałby zostać niewierzącym.

W konkluzji drugiej Henryk z Oyty stwierdza, że do aktu wiary (*credere*), o jakim tu mowa, to znaczy do uznania przez wiarę, że coś jest prawdziwe (*assensus creditivus*), nie wystarczy rozkaz woli skierowany do intelektu wraz z intelektualnym zrozumieniem prawd wiary oraz ogólnym wpływem Boga (*generalis influentia Dei*). Jeśliby bowiem nakaz woli wraz z tym, co jej towarzyszy, wystarczył do wykonania aktu wiary, wynikałoby z tego, że wola rozkazując zmuszałaby intelekt do uznania za prawdziwe tego zdania, które jawiło się jako wątpliwe. Wówczas jednak trzeba by przyjąć, że człowiek nigdy nie miałby wątpliwości, chyba że sam tak by zdecydował. Temu jednak przeczy doświadczenie: człowiek wątpi w treść wielu zdań, niezależnie, czy tego chce, czy nie chce³⁵.

Gdybyśmy zanegowali konkluzję drugą i przyjęli, że wola człowieka ma znaczenie decydujące, to trzeba by także przyjąć, że człowiek może swobodnie wypowiadać się o wszystkim, co nie jest dla niego oczywiste, i za każdym razem będzie mówić prawdę. Tak jednak być nie może, bo dwa zdania wykluczające się nie mogą być prawdziwe³⁶.

Totting uściślając konkluzję drugą stwierdza, że intelektowi do uznania artykułów wiary za prawdziwe, nie wystarczy wola, która o tym decyduje, i która nakazuje intelektowi uwierzyć w ich prawdziwość tak, by człowiek osiągnął życie wieczne. Henryk zwraca uwagę, że jego punkt widzenia jest sprzeczny z poglądem Roberta Holkota, według którego artykuły wiary przekraczają nasze naturalne poznanie. Dlatego – powiada Holkot – intelekt nie jest zmuszony do uznania ich za prawdziwe ani na podstawie znaczenia

³⁴ „Tertio, sequitur, quod homo necessitaretur ad infidelitatem. Consequentia probatur, quia si ratio naturalis dictaret oppositum fidei, cum ratio naturalis convincat intellectum ad assensum istius, quod per talem rationem concluditur, sequitur, quod homo non posset aliquo modo dissentire conclusioni sic conclusae”; P, f. 41 va.

³⁵ „Secunda conclusio: ad huiusmodi credere seu assensum creditivum non sufficit intellectui voluntatis imperium cum apprehensione credibilium et influentia Dei generali. Probatur, quia si voluntatis imperium cum praedictis sufficeret ad credendum, sequeretur, quod voluntas per solum imperium suum posset determinare intellectum ad assentiendum propositioni sibi dubiae. Consequentia tenet, cum credibilia, de quibus agitur, secundum communem Dei influentiam fuerint intellectui propositiones dubiae sive neutrae. Falsitas consequentis probatur, quia tunc nunquam oporteret hominem dubitare de aliqua propositione, nisi ipse vellet, quod experientia docet esse falsum et de multis propositionibus, de quibus homo dubitat: velit, nolit”; P, f. 37 rb – 37 va.

³⁶ „Item, ad hoc sequitur, quod homo posset dicere quidquid vellet ad quascumque propositiones sibi non evidentes sine mendacio. Falsitas patet de se. Consequentia probatur, quia, quando vellet dicere unam propositionem esse veram, posset libere credere, quod esset vera, et quando vellet dicere oppositum, posset libere credere hoc esse verum”; P, f. 37 va.

słów (*significata terminorum*), jak to się dzieje w przypadku pierwszych zasad, ani na podstawie powiązania z zasadami, jak to się dzieje w przypadku wniosków. Wolę natomiast – kontynuuje Holkot – determinuje to, co wydaje się dobrem i co jest odpowiednie, by uznać artykuły wiary za prawdę, oraz co jest nam przyobiecane jako wieczna nagroda, jeśli w nie uwierzemy. Wola poruszona obietnicą owej nagrody sama decyduje o prawdziwości artykułów wiary, i rozkazuje intelektowi, by i on uznał, że są prawdziwe. Pogląd taki jest jednak, według Henryka z Oyty, fałszywy³⁷.

Konkluzja trzecia brzmi: do uwierzenia w artykuły wiary nie wystarczy ich intelektualne zrozumienie wraz z włąną sprawnością wiary i nakazem woli. Po właniu wiary w trakcie chrztu, i po tym, jak intelekt uformuje w sobie zdanie głoszące np., że „Bóg jest trojaki i jeden”, wola nie może natychmiast sprawić, by ukazał się taki stan rzeczy (*sic esse in re*), jaki został wyrażony w tym zdaniu. Niezależnie więc, jak bardzo wola chciałaby, nie zmusi intelektu do uznania tego za prawdę, chyba że ściślej współdziałałaby z innymi czynnikami oddziałującymi na intelekt. Według Tottinga akt wiary wymaga nie tylko intelektualnego zrozumienia prawd podanych do wierzenia, wlanej sprawności wiary oraz nakazu woli, by w nie uwierzyć. Konieczne jest jeszcze wewnętrzne wezwanie (*suasio vel vocatio spiritualis*) do wykonania takiego aktu³⁸.

³⁷ „[N]on sufficit intellectui ad assensum articulorum fidei, quod voluntas eligit assentire eis et imperat intellectum, ut eis assentiat, propter praemium vitae aeternae, quod promittitur. Patet ex conclusione. Et istud est contra unam opinionem, quam Holkot recitat, dicentem, quod articuli fidei sunt supra rationem naturalem. Et ideo intellectus non determinatur ad assensum eorum propter significata terminorum, sicut in primis principiis, nec propter connexionem ad principia, sicut in conclusionibus. Sed voluntas determinatur propter aliquod, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, utpote (utpote G K1 K2] ut pute Ma Mu1 Mu2 P) quia videtur bonum, et conveniens isti parti assentire, et repromittitur nobis praemium aeternum, si credamus. Et hoc praemio movetur voluntas, quod ipsa eligit assentire determinate uni parti contradictionis et imperat intellectui, ut illi parti assentiat. Sed, quod istud sit falsum, patet ex conclusione et eius probatione”; P, f. 37 va – 37 vb. R. Holkot, *In quatuor libros Sententiarum*, I, q. 1, a. 1, www.pierre-abelard.paris-sorbonne.fr/retrholkot.htm; Lyon 1518, f. a II vb.

³⁸ „Tertia conclusio: ad credendum articulos fidei non sufficit actualis apprehensio eorum, vel qualiter per eos significatur, cum habitu fidei infuso et imperio voluntatis. Probatur: infusa fide in baptismo et postea intellectu formante in se istam ‘Deus est trinus et unus’ non statim est in potestate voluntatis, quod appareat sibi sic esse in re, sicut illa propositio signat, igitur quantumcumque voluntas velit, non oportet, quod intellectus assentiat, nisi plus concurrat, igitur etc. Confirmatur, quia sicut dicit Augustinus in *De spiritu et littera* ad Marcellum satis ultra medium: «Neque credere potest anima <rationalis> quolibet libero arbitrio (arbitrio K1 K2 Mu2] argumento G Ma Mu1 P), si nulla sit suasio aut vocatio, cui credat». Sed si habitus fidei cum apprehensione articulorum et imperio voluntatis sufficeret ad assensum eorum, iam non requireretur suasio vel vocatio spiritualis”; P, f. 37 vb. Por. Augustinus, *De spiritu et littera*, 34, 60; PL 44, 240; CSEL 60, 220 (Św. Augustyn, *Duch a litera*, tł. W. Eborowicz, Warszawa: ATK, 1977, s. 134).

Przeciw konkluzji drugiej i trzeciej można argumentować w sposób następujący: poza wolą nie musimy przyjmować innych czynników wpływających na intelekt, ponieważ to wola podejmuje decyzję. Nawet jeśli zgodzimy się, że akt wiary wymaga spełnienia kilku warunków (posiadanie sprawności wiary, zrozumienie artykułów wiary, etc.), to intelekt tak długo będzie trwał w niepewności, aż wola zdecyduje, że artykuły wiary są prawdziwe³⁹.

Ponadto intelekt uznaje artykuły wiary za prawdziwe albo ze względu na oczywistość – przedmiotu, bądź rozumowania – albo wskutek rozkazu woli. Pierwszą możliwość należy odrzucić, bo ani przedmiot wiary chrześcijańskiej nie jest oczywisty, ani rozumowania, które mają na celu wykazanie, że jest on prawdziwy, nie są wystarczająco przekonujące. Pozostaje więc wola jako jedyny skuteczny czynnik skłaniający intelekt do uznania artykułów wiary za prawdziwe⁴⁰.

Henryk kwestionuje powyższą argumentację i wynikający z niej wniosek. Jego zdaniem, wpływ woli na intelekt nie jest większy niż wpływ, jaki ma zrozumienie artykułów wiary, włana sprawność wiary czy wezwanie, by uwierzyć w prawdy chrześcijańskie. Totting traktuje działanie woli jako jeden z kilku czynników wpływających na intelekt. Nie jest to czynnik ani bardziej, ani mniej ważny od pozostałych⁴¹.

³⁹ „Contra secundam et tertiam arguitur: illud sufficit intellectui ad assensum articulorum, per quod sufficienter determinatur eius neutralitas respectu eorumdem, sed voluntas per suum imperium est huiusmodi, igitur etc. Maior nota ex terminis, minor probatur, quia posita fide infusa cum apprehensione actuali, qualiter signatur per articulos cum omnibus aliis apparentiis ad hoc factibilibus, cum ceteris concurrentibus ad actum fidei, praeter voluntatem, adhuc intellectus est incertus, vel saltem non assentit sine formidine, accedente autem voluntatis operatione certificatur et assentit sine formidine”; P, f. 40 va.

⁴⁰ „Praeterea, vel intellectus assentit articulis fidei ex rei vel rationis evidentia, vel ex voluntatis libertate, seu imperio. Non primum, igitur secundum. Maior nota ex sufficienti divisione, quia praeter rei vel rationis evidentiam non habet intellectus aliud movens et determinans ipsum ad assensum nisi voluntatem, et ergo bene dixit Augustinus: «cetera potest homo nolens, credere autem non nisi volens». Minor patet ex conclusione primi et aliis plurimis prius dictis”; P, f. 40 va – 40 vb. Augustinus, *In Ioannis Evangelium*, tr. 26 [2]; PL 35, 1607; CCSL 36, 260 (*Homilie na Ewangelię i Pierwszy List Św. Jana. Cz. 1, s. 368*).

⁴¹ „Ad primam contra secundam et tertiam, cum arguitur: «illud sufficit intellectui etc.», concessa conceditur totum illud. Et ex hoc non sequitur, quod per voluntatis imperium sufficienter determinetur neutralitas intellectus, sed potius voluntate faciente, quod in se est, determinabitur per habitum fidei una cum aliis vel secundum quosdam per instinctum Dei spiritualem, [...]. Ad secundam: «vel intellectus assentit articulis etc.», negatur maior. Ad probationem, quia praeter rei vel rationis evidentiam non habet intellectus aliud movens et determinans ipsum ad assensum nisi voluntatem, illa negatur. Patet ex praecedenti solutione, <quod> habet apparentias, quae non sunt rationes evidentes de sic esse talis rei, sed rationes probabiles, quae cum habitu fidei sufficiunt”; P, f. 41 vb.

W czwartej konkluzji Henryk stwierdza, że prócz wymienionych wcześniej czynników czy też warunków umożliwiających dokonanie aktu wiary jest jeszcze jeden, mianowicie ukazanie (*apparentia*) prawdziwości artykułów wiary. Chociaż – powiada Totting – można przez wiarę doprowadzić do uznania (*assensus fidei*), że przedmiot wiary jest prawdziwy, nie pokazując go, jednak uznanie przez wiarę wymaga, by pokazać, że on naprawdę istnieje. Henryk powołując się na Św. Augustyna wyjaśnia, że Bóg zwywa nas do wiary czyniąc cuda, bądź objawiając nam swoje prawdy. Człowiek poznaje je dwójako: z zewnątrz dzięki głoszonym w Kościele ewangelicznym napomnieniom oraz od wewnątrz dzięki Bożym sugestiom pojawiającym się w jego umyśle⁴².

Niemniej, jeśli chrześcijański akt wiary wymaga pokazania, że artykuły wiary są prawdziwe, jeśli wymaga wlanej sprawności wiary, oraz jeśli

⁴² „Quarta conclusio: licet possibile sit in aliquo causari assensum fidei respectu credibilium sine apparentia adhuc praevis requisita, omnis tamen talis assensus communi modo in aliquo causatus apparentiam veritatis credibilium praerequirit. Prima pars patet, quia Deus immediate potest causare talem assensum in aliquo sine notitia vel apparentia ad hoc praevis requisita, igitur. Secunda pars probatur, quia nec intellectus ex se sufficiens est ad talem assensum, ut patet ex conclusione prima, nec voluntas per suum imperium sufficit eum determinare posita apprehensione articulorum, et qualiter per eas significatur, et influentia Dei generali, ut patet ex secunda, nec praedicta sufficient una cum habitu fidei infuso, ut patet ex tertia, igitur ultra ista requiritur veritatis credibilium apparentia. Utraque pars dictae conclusionis patet per Augustinum, ubi supra, scilicet *De spiritu et littera*, dicentem: «non ideo istam voluntatem credendi divino muneri dicimus tribuendam solum, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est, sed etiam, quod visorum, scilicet miraculorum, vel cognitorum suasionibus agit Deus, ut velimus et credamus, sive extrinsecus per «evangelicas» exhortationes, ubi etiam mandata legis aliquid agunt ad monendum hominem infirmitatis suae, ut ad gratiam iustificantem credendo confugiat». Ecce secunda pars conclusionis: «sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate, quid ei veniat in mente». Et hoc est pro prima parte conclusionis. Subdit: «His ergo modis, quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat, profecto et ipsum velle credere Deus operatur in nobis»; P, f. 37 vb – 38 ra. Por. Augustinus, *De spiritu et littera*, 34, 60; PL 44, 240; CSEL: 60, 220 (Św. Augustyn, *Duch a litera*, s. 134: „Uważamy [...] za dar Boży wolę wiary, ponieważ jest funkcją wolnej woli, którą otrzymaliśmy w chwili naszego stworzenia. Niech zwolennik tego poglądu zwróci uwagę i bacz, że nie tylko dlatego wolę wiary musimy przypisywać darowi Bożemu, że pochodzi z wolnej woli, która należy do naszej stworzonej natury, lecz także ze względu na Boży wpływ wywierany przy pomocy postrzeżeń na naszą wolę i wiarę. Owe postrzeżenia są zewnętrzne. Pierwsze są ewangelicznymi napomnieniami. Przykazania Prawa też w pewnym stopniu działają, pouczając człowieka o jego słabości, aby wierząc uciekał się do łaski uświęcającej. Drugie są postrzeżeniami wewnętrznymi. Nikt nie jest panem tego, co mu przychodzi na myśl, lecz własna wola człowieka może zgodzić się lub nie zgodzić na owe myśli. Tymi sposobami Bóg wpływa na duszę rozumną, aby w niego uwierzyła. Sama dusza nie może w cokolwiek wierzyć mocą wolnej woli bez postrzeżeń lub powołania do wiary”). Por. również S.C. Byers, *Perception, Sensibility and Moral Motivation in Augustine. A Stoic-Platonic Synthesis*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 210–211.

jest aktem intelektu, a nie woli, to człowiek chcący wierzyć w owe artykuły nie byłby w stanie w nie uwierzyć⁴³. Nie mógłby bowiem sprawić, by ukazał mu się taki stan rzeczy (*sic esse*), o jakim mowa w artykułach wiary. Nie mógłby też sprawić, by Bóg wlał mu sprawność wiary. Poza tym akt intelektu jest działaniem naturalnym, a nie wolnym⁴⁴.

Wątpliwość tę Totting odrzuca. Przyznaje wprawdzie, że człowiek nie może sprawić, by ukazał mu się stan rzeczy (*sic esse in re*), na który wskazują artykuły wiary. Zgadza się z tym, że człowiek nie może wymóc na Bogu łaski wiary. Podziela pogląd, że wiara jest aktem intelektu, ten zaś nie działa w sposób dowolny. To wszystko jednak nie oznacza, że człowiek nie może wierzyć. W nawiązaniu do Anzelma z Canterbury, Henryk posługuje się następującą analogią. By widzieć górę, nie wystarczy posiadać sprawny narząd wzroku. Muszą być również spełnione inne warunki: góra musi istnieć, konieczne jest światło, żeby można było ją zobaczyć, oczy muszą być otwarte i niczym nieprzesłonięte. Gdyby jednak któryś z tych warunków nie został spełniony, człowiek i tak zachowałby możliwość widzenia. Podobnie jest w przypadku wiary. Nawet, jeśli nie wszystkie jej warunki są spełnione, człowiek zachowuje zdolność, by wierzyć⁴⁵.

⁴³ „Contra quartam et sextam et dicta in corollariis, in quibus habetur, quod ad credendum christiane praerequiritur apparentia veritatis credibilium, et etiam habitus infusus, et quod credere sit actus intellectus et non voluntatis. Contra: tunc credere articulos fidei christianae non esset in libera potestate hominis credere volentis (volentis K1 Ma Mu2] nolentis G K2 Mu1 P)”; P, 40 vb.

⁴⁴ „Consequentia tenet, quia non est in libera potestate hominis, quod appareat sibi sic esse, sicut signatur per articulos, nec etiam est in sua potestate, quod Deus infundat sibi fidem, et etiam actus intellectus est naturalis et non liber, igitur etc.”; P, f. 40 vb.

⁴⁵ „Ad illam contra quartam et sextam: «tunc credere articulos etc., non esset in libera potestate hominis», nego consequentiam. Ad probationem, quia «non est in libera voluntate hominis, quod appareat sibi sic esse in re, sicut signatur per articulos, nec etiam in sua potestate etc.», illo toto concessio adhuc non sequitur, quod non sit in potestate eius credere, ad quod tamen talia requiruntur. Et ratio est, quia, ut dicit Anselmus *De libertate arbitrii*, capitulo III^o: «Nullam potestatem habemus, quae sola sibi sufficiat ad actum, et tamen, <cum> ea desunt, sine quibus ad actum minime perducuntur nostrae potestates, non minus eas, quantum in nobis est, habere dicimur, sicut habemus potestatem videndi montem absente monte et luce, et etiam clausis oculis, quamvis non possumus videre montem, nisi mons assit et lux et remotum impeditum, scilicet palpebra vel aliud, si opponitur». Et subdit in capitulo IV^o applicando hoc ad propositum dicens: «Si igitur absente re, quae videri possit, <in tenebris positi> et clausos sive ligatos oculos habentes, quantum ad nos pertinet, videndi quamlibet visibilem rem potestatem habemus, quid prohibet nos habere potestatem servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, etiam ipsa absente rectitudine, quamdiu et ratio in nobis est, qua eam valemus cognoscere, et voluntas, qua illam tenere possumus?». Haec illae. Unde patet, quod sicut non sequitur: «ad videndum montem requiritur praesentia montis et lucis et apertio oculorum et debita dispositio medii, sed talia non sunt in potestate mea, igitur non habeo potesta-

W piątej konkluzji Toting stwierdza, że inaczej niż w przypadku mniemania, które nie musi mieć uzasadnienia, uznanie oparte na wierze (*fidei assensus*) musi je mieć i musi uwzględniać rzeczy oczywiste dla poznania naturalnego⁴⁶. Uznanie bowiem oparte na wierze wymaga pokazania, że przedmiot wiary jest prawdziwy. Można to osiągnąć w dwojaki sposób: albo posługując się racjonalną argumentacją, albo odwołując się do autorytetu. Jeśli posłużymy się argumentacją, musi ona zawierać praktyczne lub spekulatywne zasady, które dla każdego człowieka są poznawalne, np.: „dobrem jest żyć szczęśliwie”, bądź takie, które wynikają z doświadczenia. Odwołanie się do autorytetu również zakłada jakąś argumentację. Nikt bowiem nie uwierzy żadnemu autorytetowi, jeśli wcześniej nie zostanie przekonany racją co najmniej prawdopodobną, że powinien mu uwierzyć, ewentualnie nie pozna dzięki doświadczeniu, albo w inny sposób, że ma do czynienia z człowiekiem prawdomównym⁴⁷.

tem videndi montem», sic etiam non sequitur in proposito: «ad credendum christiane requiritur apparentia de sic esse etc., et infusio fidei etc., et ista non sunt in potestate mea, igitur credere christiane non est in potestate mea». Sed bene sequitur, quod non est in potestate mea, quae sibi soli sufficiat, eo quod etiam alia (alia G K1 K2 Ma Mu1 Mu2] *om. P*) requiruntur, ut prius dictum est”; P, f. 41vb-42ra. Por. Anselmus Cantuariensis, *De libertate arbitrii*, cap. 3, [w:] *idem, Opera omnia*, ed. F.S. Schmitt O.S.B., Stuttgart–Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1968, t. 1, s. 212–213; PL 158, 494C–495B (Św. Anzelm z Canterbury, *O wolności woli*, [w:] tenże, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, przeł. A.P. Stefańczyk, Kęty: Wyd. Marek Derewiecki, 2011, s. 127–129); *ibidem*, cap. 4, [w:] *Opera omnia*, ed. F.S. Schmitt O.S.B., Stuttgart–Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1968, t. 1, s. 214; PL 158, 495C (Św. Anzelm z Canterbury, *O wolności woli*, *op. cit.*, s. 131).

⁴⁶ „Quinta conclusio: licet non omnem opinionem oporteat praecedere rationem omnem, tamen fidei assensum communi modo in nobis causatum oportet praecedere rationem et aliquorum in lumine naturali evidentium cognitionem”; P, f. 38 ra.

⁴⁷ „[Q]uilibet talis assensus praerequitur apparentiam veritatis credibilium, ut dicit conclusio praecedens, vel igitur talis apparentia sumitur ex ratione, vel auctoritate. Si ex ratione, talis ad minus est topica, et illa praerequitur intellectum incomplexorum et complexorum principiorum in lumine naturali cognitorum. Ex quibus coassumptis quibusdam probabilibus concluduntur praemissae, ex quibus assensus fidei generatur vel totaliter, vel particulariter, igitur etc. Antecedens probatur, quia nisi illi, qui induendus est ad fidem una cum probabilibus, proponeretur aliquod principium practicum vel speculativum naturaliter notum vel plura talia, scilicet quod quilibet tenetur factori et benefactori suo, quod bonum est vivere beate etc., vel aliqua nota per experientiam etc., nunquam indueretur ad consentiendum praemissis syllogismi topici, quo concluditur conclusio fidei, vel non crederet <conclusionem> consequi ex praemissis nec formaliter, nec apparenter. Si talis apparentia sumitur ex auctoritate, tunc illam auctoritatem, qua (qua *correxī*) quo G K1 K2 Ma Mu1 Mu2 P) docenti creditur, oportet praecedere rationem topicam ad minus. Nullus enim credit alicui auctoritati, nisi prius suasum sit ei ratione, saltem topica, quod debuit illi credere, vel nisi immediate per experientiam, vel alia signa in eo visa cognoverit vel iudicaverit eum esse veracem. Si datur ratio topica, illam oportet praecedere cogni-

Według Henryka z Oyty uznanie przez wiarę (*asensus fidei*) jest skutkiem poznania tego, co je poprzedza. Egzemplifikacją tej tezy jest fragment z *Listu do Rzymian*⁴⁸: „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa”. Najpierw jest słuchanie Słowa, później – wiara. Uznanie więc przez wiarę wymaga zrozumienia rzeczy poznanych w sposób naturalny, poprzez zmysły. Człowiek bowiem zdobywa wiedzę słuchając, czytając, *etc.*⁴⁹.

W powyższej argumentacji tkwi jednak pewna trudność. Jeśli można, w ten czy w inny sposób, pokazać, że przedmiot wiary naprawdę istnieje, to z tego wynika, że wiara dotyczy rzeczy, które są poznawalne w sposób naturalny. Wniosek ten jednak stoi w sprzeczności z tym, co mówi Biblia. Wedle bowiem *Listu do Hebrajczyków* „wiara dotyczy tego, czego nie widzimy”⁵⁰, czyli tego, co znajduje się poza naszymi możliwościami poznawczymi. Podobnie wypowiada się Piotr Lombard i Św. Augustyn: musimy wierzyć w to, czego nie możemy zobaczyć⁵¹.

Henryk odpowiadając na ten zarzut podtrzymuje swój pogląd, że wiara wymaga poznania jej przedmiotu w sposób naturalny, tzn. w jakiejś

tionem aliquorum in lumine naturali evidentium modo prius dicto, igitur etc.”; P, f. 38 rb. Por. Henricus de Gandavo, *Quodlibet XII, quaestiones 1–30*, ed. J. Decorte, Leuven: Leuven University Press, 1987, s. 25 [Henrici de Gandavo, *Opera Omnia*, XVI].

⁴⁸ Rz 10, 17.

⁴⁹ „Confirmatur: assensus fidei generatur communi modo in aliquo per addiscere praecedens, igitur praerequirat intelligentiam aliquorum naturaliter adminiculo sensus cognitorum. Assumptum patet *Ad Romanos* X^o, ubi dicitur, quod «fides ex auditu», sed consequentia probatur, quia licet omne, quod quis novit, inveniendi vel addiscendo noverit, tamen nosse (nosse K1 Mu1] nosce G Ma P noscere K2 Mu2] inveniendi per seipsum necessario praecedit nosse (nosse Mu1 K1 K2] nosce G Ma Mu2 P) addiscendo ab alio. Qui enim nihil omnino novit ex seipso, nihil omnino potest discere ab alio, sed <quae> quis novit ex se, novit adminiculo sensus ex natura rei illa intelligendo, igitur dicta conclusio quoad secundam partem patet etiam per Gandavensem XII^o *Quodlibet*, quaestione secunda ante finem”; P, f. 38rb–38va. Por. Henricus de Gandavo, *Quodlibet XII, quaestiones 1–30*, *op. cit.*, s. 24.

⁵⁰ Hbr 11, 1.

⁵¹ „Contra conclusionem quintam: «tunc fides esset apparentium in lumine naturali», quod est contra Apostolum, *Ad Hebraeos* XI^o, et contra Magistrum, libro III^o, distinctione XXIII^a, capitulo VI^o, dicentem, quod fides proprie de non apparentibus tantum est, et ad hoc allegat plures sanctorum auctoritates. Item, Augustinus, XIII^o *De Trinitate*, capitulo 1^o, dicit: «propterea credere iubemur (iubemur *correx*i] invenitur G K1 Ma Mu1 Mu2 P invenitur iubemur K2), quia id (id *correx*i] ad K1 K2 Ma Mu1 Mu2 P) quod credere iubemur (iubemur K2] invenitur G K1 Ma Mu1 Mu2 P), videre non possumus”; P, f. 40 vb. Por. Petrus Lombardus, *Sententiae*, III, 23, 7; PL 192, 806; Grottaferrata, 1981, t. II, s. 145. Augustinus, *De Trinitate*, XIII, 1, 3; PL 42, 1014–1015; CCSL 50A, 383 (Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 383: „[M]amy nakazane, żeby wierzyć, ponieważ tego, w co mamy wierzyć, nie możemy zobaczyć”).

mierze przedmiot ten musi być ukazany potencjalnym wiernym. Podkreśla jednak, że nie jest to wystarczające dla dokonania aktu wiary⁵².

W konkluzji szóstej Henryk powiada: ukazanie (*apparentia*) artykułów wiary chrześcijańskiej, które ma swoje źródło w rzeczach oczywistych dla poznania naturalnego, może niekiedy wystarczyć do uznania tych artykułów za prawdę i nie wymaga specjalnej Bożej pomocy. Nie może jednak wystarczyć ani do przekonania osoby niewierzącej, by w nie uwierzyła, ani do dokonania aktu wiary, tak jak jest on rozumiany w religii chrześcijańskiej⁵³.

W siódmej konkluzji Henryk podkreśla potrzebę współdziałania wszystkich elementów składających się na akt wiary i sprzeciwia się preferowaniu jednego z nich, mianowicie decyzji woli. Powiada więc, że jakkolwiek do dokonania aktu wiary wymaga się działania woli, jednak to nie oznacza, że wola ma rozkazywać intelektowi, by ten uznał artykuły wiary za prawdziwe, bo inaczej pozostałby w niepewności⁵⁴.

Dla interesującego nas zagadnienia, dwie ostatnie konkluzje wydają się mniej istotne. W konkluzji ósmej czytamy bowiem, że nabyta sprawność wiary nie jest konieczna do tego, by uwierzyć w każdy artykuł wiary chrześcijańskiej z osobna⁵⁵. Natomiast dziewiąta konkluzja stwierdza: chociaż w trakcie chrztu sprawność wiary, nadziei i miłości wlewane są razem, jednak sprawność nadziei, bądź miłości nie może być urzeczywistniona, o ile sprawność wiary nie zostanie urzeczywistniona wcześniej w porządku czasu, bądź natury⁵⁶.

⁵² „Ad illam contra conclusionem quintam: «tunc fides esset apparentium etc.», nego consequentiam, quia licet cognitio apparentium in lumine naturali praerequiratur fidei, non tamen est sufficiens ad ipsam, ut patet ex dictis”; P, f. 42 rb.

⁵³ „Sexta conclusio: quamvis huiusmodi apparentia respectu articulorum nostrae fidei, quae sumitur ex evidentibus in lumine naturali, quandoque posset sine speciali Dei adiutorio sufficere ad assentiendum talibus articulis, scilicet de Trinitate etc., sine formidine actuali, non tamen potest sufficere ad necessitandum intellectum infidelis ad credendum eos, nec etiam ad credendum eos christiane”; P, 38 va.

⁵⁴ „Conclusio septima: quamvis ad omnem actum fidei concurrat aliquantulum operatio voluntatis, non tamen sic, quod voluntas intellectui suo imperio, sine quo ceteris paribus esset dubius, impellat ad assensum”; P, f. 39 va.

⁵⁵ „Conclusio octava: non necessario ad credendum aliquem articulum fidei christianae distincte requiritur de communi lege habitus acquisitus”; P, f. 40 rb.

⁵⁶ „Conclusio nona: quamvis in baptismo habitus fidei, spei et caritatis simul infundantur, non tamen actuari potest habitus spei vel caritatis, nisi fidei habitus tempore vel natura prius actuatur”; P, f. 40 rb.

Podsumowanie

Problem relacji między wiarą a wolnością człowieka Henryk Totting z Oyty formułuje w sposób następujący. Albo człowiek jest wolny, wówczas jednak jego wiara religijna jest rezultatem arbitralnej decyzji, albo przekonany o prawdziwości artykułów wiary zmuszony jest w nie uwierzyć. Wtedy jednak przestaje być wolny. Oba te poglądy Henryk z Oyty uznaje za jednostronne, a więc fałszywe. Opowiada się za rozwiązaniem pośrednim: Ani decyzja woli, ani zrozumienie prawd podanych do wierzenia nie są jedynymi warunkami, jakich wymaga akt wiary. Konieczne są jeszcze: wlana sprawność wiary, wewnętrzne wezwanie, by uwierzyć, oraz ukazanie, że przedmiot wiary jest prawdziwy. Dopiero w s p ó ł d z i a ł a n i e wszystkich tych elementów skutkuje aktem wiary. Człowiek dokonując tego aktu pozostaje więc wolny, gdyż to on podejmuje decyzję. N i e p o d e j m u j e j e j j e d n a k w sposób arbitralny. 

ANDRZEJ I. DUMAŁA – doktor filozofii, pracownik Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej IFiS PAN. Absolwent Wydziału Filozofii Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). W 2006 roku obronił doktorat w IFiS PAN (*Zagadnienie jedności i wielości w 'Compendium divinorum' Heymerica de Campo*). Specjalizuje się w badaniach nad filozofią i teologią późnego Średniowiecza.

ANDRZEJ I. DUMAŁA – Ph.D., historian of philosophy, assistant professor in the Institute of Philosophy and Sociology PAN. He earned doctorate at IFiS PAN (*Problem of unity and multiplicity in 'Compendium divinorum' by Heymericus de Campo*). He is interested in philosophy and theology of the Late Middle Ages.