

*Martyna Koszkało*  
Uniwersytet Gdański

## **Wszechmoc, wola Boża i struktura świata. Stanowisko Jana Duns Szkota\***

W starożytnej kulturze greckiej trudno znaleźć ślady refleksji nad wszechmocą Boga. W mitologii greckiej bogowie posiadali pewien rodzaj ograniczonej mocy, opiekowali się bowiem odpowiednim obszarem świata, żaden z nich jednak nie miał mocy stwórczej. Podobnie w greckich koncepcjach filozoficznych: Platoński Demiurg np. był podporządkowany w swoim działaniu ideom oraz pierwotnej materii, które istniały niezależnie od niego. Moc Arystotelesowskiego Pierwszego Poruszyciela sprowadzała się natomiast do sprawiania ruchu w nieograniczonym czasie i nie miała nic wspólnego z aktem stwórczym – *creatio ex nihilo*.

Chrześcijańskie pojęcie Boga wiąże się ze zmianą owego greckiego obrazu. Bóg bowiem istnieje niezależnie od świata i może istnieć również wówczas, gdy świat nie istnieje, zatem jest prawdziwie transcendentny. Co się z tym wiąże – Bóg mógłby nie stwarzać świata. Świat jest kontyngentny, a kontyngencja jest czymś głębszym niż zmienność i ruch. Dlatego w tradycji teizmu chrześcijańskiego pojawiły się bardzo wnikliwe rozważania dotyczące zarówno natury, jak i zakresu działania wszechmocnego Boga, który jest Kreatorem. Wszechmoc bowiem w fundamentalnym znaczeniu dotyczy możliwości kreacji, czyli wyprowadzenia *ex nihilo* do istnienia czegoś, co wcześniej nie istniało. Jan Duns Szkot wpisuje się w tę tradycję stawiając m.in. następujące pytania: czy możliwe jest dowiedzenie naturalnym rozumem, że Bóg jest wszechmocny; czy powód tego, że Bóg nie może czegoś stworzyć leży po stronie rzeczy czy Boga; czy Bóg mógłby ustanowić inny porządek w świecie, niż ustanowił. Te trzy aspekty problematyki wszechmocy są przedmiotem poniższego artykułu.

---

\* Artykuł jest efektem prac badawczych wykonywanych w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/09/B/HS1/01985.

## Definicja wszechmocy Boga według Jana Duns Szkota

Definicję wszechmocy Boga znajdujemy w kilku tekstach Szkota, poświęconych zagadnieniu, czy można dowieść naturalnym rozumem, że Bóg jest wszechmocny: w kwestii 7 *Quaestiones Quodlibetales*, w dwóch komentarzach do *Sentencji* Piotra Lombarda: *Ordinatio* I, dystynkcja 42 i *Lectura* I, dystynkcja 42 oraz w dziele *Reportatio* I-A, dystynkcja 42<sup>1</sup>.

Szkot przytacza kilka argumentów za możliwością dowiedzenia wszechmocy Boga. Odnosi się najpierw do argumentów z autorytetu, powołując się na Ryszarda ze św. Wiktora, który twierdzi, że istnieją konieczne argumenty dla wszystkich przekonań przyjmowanych na podstawie wiary<sup>2</sup>. W *Lectura* powołuje się na tradycję racjonalnego uzasadniania prawd wiary, przytaczając autorytet św. Anzelma z Canterbury, powołującego się na Augustyna, który po to napisał swoje księgi, by za pomocą rozumu wyjaśniać to, co się przyjmuje przez wiarę<sup>3</sup>.

Duns odnosi się również do argumentacji ściśle filozoficznej. W *Ordinatio*, powołując się na fragment z *Metafizyki* Arystotelesa (1073a3-13), Szkot stwierdza, że można dowieść, iż Bóg jest nieskończoną mocą, a nieskończona moc jest wszechmocą, zatem Bóg jest wszechmocny<sup>4</sup>. Od nieskończonej bowiem mocy nie można pomyśleć większej bez sprzeczności, a od każdej mocy, która nie jest wszechmocą, można pomyśleć większą<sup>5</sup>. Szkot doprecyzowuje tę argumentację w *Quaestiones quodlibetales*. Naturalny rozum może udowodnić, że Bóg ma nieskończoną moc i stąd jest wszechmocny: Arystoteles bowiem udowadnia, że Bóg ma nieskończoną moc na podstawie faktu, że wprawia w ruch w nieskończonej rozpiętości czasu. Żadna moc nie może być większa, niż nieskończona, nawet nie można pomyśleć o czymś większym. Ta moc nie byłaby nieskończona, gdyby jakaś inna moc była od niej większa. Od każdej mocy, która nie jest wszechmocą, można pomyśleć jakąś większą, którą jest wszechmoc. A każda moc, która nie jest wszechmocą, może być pomyślana jako mniejsza od mocy, która jest wszechmocą. Zatem możemy wyciągnąć z tego wniosek – że nieskończona moc Boga jest wszechmocą<sup>6</sup>. W *Reportatio* z kolei Szkot zauważa, że istnienie wszechmocy nie jest niczym sprzecznym, ponieważ

<sup>1</sup> *Quaestiones quodlibetales*, q. 7, [w:] Ioannes Duns Scotus, Opera Omnia: Editio minor, t. 2/1, Opera Theologica, ed. Giovanni Lauriola, Alberobello 1998 [dalej cyt.: QQ, q. 7, numer]; *Ordinatio*, Liber I, dd. 42-44, [w:] Ioannis Duns Scoti, Opera omnia, t. 6, Città del Vaticano 1963 [dalej cyt.: Ord. I, dystynkcja, kwestia, numer]; *Lectura*, Liber I, dd. 42-44, [w:] Ioannis Duns Scoti, Opera omnia, t. 17, 1966 [dalej cyt.: Lect. I, dystynkcja, kwestia, numer]; *Reportatio I-A*, dd. 42-43, [w:] John Duns Scotus, The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A, t. 2., St. Bonaventure 2008 [dalej stosuję skrót: Rep. I-A, dystynkcja, kwestia, numer]; *Ordinatio* III, d. 37, [w:] Ioannis Duns Scoti, Opera omnia, t. 10, Città del Vaticano 2007 [dalej cyt.: Ord. III, dystynkcja, kwestia, numer].

<sup>2</sup> Jan Duns Szkot, Ord. I, d. 42, q. unica, n. 2. Por. Ryszard ze św. Wiktora, *De Trinitate* I, c.4.

<sup>3</sup> Lect. I, d. 42, q. unica, n. 2.

<sup>4</sup> Ord. I, d. 42, q. unica, n. 2.

<sup>5</sup> Ord. I, d. 42, q. unica, n. 3.

<sup>6</sup> QQ, q. 7, n. 3.

istnieje ona w Bogu, a wszystko, co jest niesprzeczne może być dowiedzione<sup>7</sup>. W samym wyrażeniu „wszechmoc” nie pojawia się sprzeczność, więc wszechmoc może istnieć, gdyż tym się różni byt niesprzeczny od czegoś sprzecznego, że ten pierwszy może istnieć i być poznany, mówi Szkot. Skoro wszechmoc jest możliwa, to musi istnieć, gdyż nie może ona zależeć w istnieniu od innej mocy<sup>8</sup>. Z kolei w *Lectura* Szkot stosuje argumentację opartą na anzelmiańskim pojęciu określeń absolutnych. W rozdziale 15 *Monologionu*, Anzelm stwierdza:

[...] czymś lepszym bowiem pod każdym względem jest być czymś, aniżeli nie być tym czymś, jak na przykład: być mądrym, aniżeli nie być mądrym, to znaczy lepszy jest mądry, aniżeli niemądry.<sup>9</sup>

Doskonałość pod każdym względem, czyli absolutna, ma taki charakter, że lepsze jest jej istnienie niż nieistnienie. Wszechmoc jest doskonałością absolutną, zatem lepiej jest dla Boga, być wszechmocnym, niż nie być wszechmocnym. Wniosek jest zatem taki, że atrybuty o charakterze absolutnym powinny przysługiwać Bogu na mocy wspomnianej anzelmiańskiej zasady<sup>10</sup>.

Przytoczone argumenty oparte są na analizie treści pojęcia wszechmocy i wydają się konkluzywne, o ile uzna się prawdziwość przesłanki zakładającej niesprzeczność pojęcia wszechmocy. Nie ma w nich przejścia od możliwości do realności (skoro wszechmoc jest możliwa, to jest realna), ale raczej nawiązują one do Anzelmiańskiej intuicji, iż nie można pomyśleć wszechmocy jako nieistniejącej, skoro jest ona wszechmocą. Szkot jednak stawia następujący zarzut powyższej argumentacji: chociaż w wyrażeniu wszechmoc nie jest zawarta sprzeczność, nie jest to jednak dla nas oczywiste, że jej w nim nie ma<sup>11</sup>. Skoro zatem przesłanka nie jest oczywista, dowód, w sensie arystotelesowskim, nie jest możliwy.

Szkot jednak stawia powyższym argumentom mocniejsze zarzuty, stwierdza bowiem, że filozofowie nie mogą, posługując się naturalnym rozumem, dowieść wszechmocy Boga, rozumianej zgodnie z wykładnią katolickiej wiary. Żadne rozważania na temat Boga jako przyczyny sprawczej, nie są bowiem w stanie doprowadzić do uznania tezy, że jest On wszechmocny w sensie, w jakim tego pojęcia używają katolicy<sup>12</sup>. Szkot doprecyzowuje tę myśl w *Reportatio* i *Lectura*. Argument z *Lectura* odnosi się do greckiej tradycji filozoficznej: filozofowie, posługując się naturalnym rozumem, nie są w stanie pokazać, że Bóg jest wszech-

<sup>7</sup> Rep. I-A, d. 42, q. 1, n. 2.

<sup>8</sup> “Item, in verbo ‘omnipotentiae’ non apparet contradictio, ergo res potest sibi subesse, quia in hoc distinguitur ens ratum a figmentis quod possibile est ipsum esse et sciri, cui repugnat fictio; ergo possibile est omnipotentiam esse: ergo est, quia non potest esse ab alia potentia” – Rep. I-A, d. 42, q. 1, n. 3.

<sup>9</sup> Anzelm z Canterbury, *Monologion*, rozdz. XV, [w:] *Monologion. Prosligion*, przeł. T. Włodarczyk, przekład przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył I. E. Zieliński, PWN, Warszawa 1992, s. 40.

<sup>10</sup> Lect. I, d. 42, q. unica, n. 3.

<sup>11</sup> “[...] licet in verbo omnipotentiae non includatur contradictio, non est notum tamen nomis evidenter quin includatur contradictio” – Rep. I-A, d. 42, q. 2, n. 22.

<sup>12</sup> Ord. I, d. 42, q. unica, n. 6.

mocny, ale faktycznie negują wszechmoc, twierdząc, że żaden pierwszy sprawca, ani nic innego, nie jest w stanie uczynić czegoś z nicości<sup>13</sup>. Z kolei w *Reportatio* dodaje, że filozofowie są w stanie rozważać naturę Boga jako konieczną przyczynę, natomiast nie jako przyczynę przygodności tego, co przygodne<sup>14</sup>. W ten sposób nie ujmują faktycznie Jego wszechmocy. Naturalny rozum ludzki nie może udowodnić prawdy wiary dotyczącej wszechmocy Boga.

W powyższy sposób Szkot odsłania częściowo pojęcie wszechmocy, które według niego wydaje się istotne dla katolickiej doktryny: wszechmoc istoty wszechmocnej nie może sprowadzać się jedynie do możliwości czy zdolności wprowadzania czegoś w nieskończony ruch. Wszechmocna istota musi być Kreatorem. Czy jednak bycie Stwórcą jest dla niego wystarczającym warunkiem wszechmocy?

Szkot podaje wstępnie następujące określenie wszechmocy:

Wszechmoc jest aktywną mocą, której podlega cokolwiek, co może być stworzone<sup>15</sup>.

Wszechmoc jest zatem rozumiana jako rodzaj przyczyny sprawczej, ale stwórczej, dotyczy tego, co możliwe, tzn. dotyczy tego, co może być stworzone<sup>16</sup>. Ta ostatnia uwaga jest ważna, gdyż Szkot rozważa wszechmoc Boga jedynie wobec rzeczy stwarzalnych, a nie np. w odniesieniu do mocy rodzenia Syna przez Ojca, Syn bowiem choć jest możliwy, gdyż nie jest niemożliwy, to jednak nie można Go stworzyć<sup>17</sup>. W *Lectura Duns* doprecyzowuje definicję wszechmocy dodając dwa dodatkowe warunki:

Wszechmoc jest aktywną mocą [stwarzania] wszystkiego, co jest możliwe, co nie jest z siebie konieczne i co nie zawiera sprzeczności.<sup>18</sup>

Szkot, łącząc wszechmoc ze stwórczą działalnością Boga, podkreśla, że kategoria wszechmocy nie może dotyczyć działań wsobnych Boga, czyli relacji Boga do Niego samego. Definiuje jednocześnie to, co jest stwarzalne, czyli możliwe, jako niesprzeczne. Wszechmoc nie może dotyczyć zatem tego, co jest sprzeczne, czyli niemożliwe<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> „Philosophi per rationem naturalem non potuerunt ostendere Deum esse omnipotentem, sed negaverunt omnipotentiam dicentes quod nec primum agens nec aliquid potest de nihilo aliquid facere” – Lect. I, d. 42, q. unica, n. 4. Por. Rep. I-A, d. 42, q. 2, n. 5. Szkot odnosi się w tym miejscu do tych filozofów, którzy nie przyjmowali kreacji *ex nihilo*, takich jak Arystoteles (*Fizyka*, A c. 4, 187 a 26-187 b 1), czy Awicenna *Metaph.* IX c. 1.

<sup>14</sup> „Philosophi utentes ratione naturali non concesserunt sic omnipotentiam de Deo, quia non posuerunt eum esse causam contingentiae alicuius contingentis, sed necessariam” – Rep. I-A, d. 42, q. 2, n. 4.

<sup>15</sup> „Omnipotentia est ipsa potentia ativa respectu cuiuscumque creabilis” – QQ, q. 7, a. 1, n.

<sup>16</sup> „[...] possibile idem est quod causabile ... sive creabile” – QQ, q. 7, a. 1, n.

<sup>17</sup> Por. uwagi A. B. Woltera w Felix Alluntis, Allan B. Wolter, *God and Creatures. The Quodlibetal Questions*, Princeton 1975, s. 161-162. Wolter pisze, że proces rodzenia Syna nie ma charakteru stwórczego, gdyż ta sama natura jest współdzielona w Trójcy, ale teologowie średniowieczni zwykli byli nazywać w tym procesie Ojca Rodzącym (*producing*) czy zasadą (*principium*), choć nie przyczyną (*causa*). Syn i Duch nie mogą być nazywani skutkami, ale mogą być nazwani „możliwymi” (gdyż nie są niemożliwymi) lub *principiata*, gdyż są pochodne od Zasady (*principium*). Dystynkcje te są próbą uniknięcia kauzalnego języka w opisie procesu, który nie ma charakteru kauzalnego.

<sup>18</sup> „[...] sic significat potentiam activam respectu cuiuslibet possibilis quod non est ex se necessarium nec includens contradictionem” – Lect. I, d. 42, q. unica, n. 6.

<sup>19</sup> „[...] per hoc quod dicitur ‘non includens contradictionem’, excluditur potentia activa respectu impossibilis” – Lect. I, d. 42, q. unica, n. 6.

Pozostaje zapytać o rodzaj relacji między Stwórcą a skutkami. Według Dunsza aktywna siła sprawcza może działać wobec swych skutków dwojako: pośrednio lub bezpośrednio<sup>20</sup>.

Biorąc pod uwagę wszystkie powyższe opinie Szkota, można by sformułować następującą definicję wszechmocy Boga:

Wszechmoc jest aktywną mocą bezpośredniego lub pośredniego stwarzania wszystkiego, co może być stworzone czyli tego, co jest możliwe (nie istnieje z siebie w sposób konieczny i nie zawiera sprzeczności).

Wydaje się, że powyższa definicja wszechmocy jest z jednej strony zgodna z pojęciem wszechmocy zawartym w doktrynie katolickiej, z drugiej strony można wykazać, że tak rozumiana wszechmoc charakteryzuje Boga. Każdy dowód istnienia Boga pociągałby za sobą dowód istnienia Boga wszechmocnego. Argumentacja Szkota jest następująca. Aktywna moc stwórcza może być rozumiana jako taka, która może działać bezpośrednio lub pośrednio. Gdybyśmy w ten sposób rozumieli wszechmoc, to takiej wszechmocy można dowodzić. Naturalny rozum może w przekonaniu Szkota udowodnić, że istnieje pierwsza przyczyna sprawcza, będąca przyczyną aktywną, sprawiającą swoje skutki w sposób pośredni lub bezpośredni<sup>21</sup>. Dowód można przeprowadzić na podstawie istotowego porządku przyczyn<sup>22</sup> – jeśli Pierwsza Przyczyna nie działałaby, żadna inna przyczyna nie mogłaby być przyczyną, gdyż druga przyczyna o tyle działa, o ile jest sprawiana przez wcześniejszą przyczynę, ponieważ w przeciwnym wypadku to ona byłaby pierwszą przyczyną. Naturalny porządek istotowy przyczyn sprawczych jest bowiem możliwy tylko wtedy, gdy ich przyczynowość jest związana z przyczynowością pierwszej przyczyny sprawczej<sup>23</sup>.

Szkot jednak doprecyzowuje dodatkowo treść pojęcia wszechmocy w następujący sposób. Powyższa definicja wszechmocy „jako mocy, która może działać bezpośrednio lub pośrednio” nie jest tym, co mają na myśli katolicy, mówiąc o pojęciu wszechmocy. Wszechmocny Bóg wiary katolickiej, to ten, który może działać jako aktywna przyczyna bez współdziałania z innymi przyczynami w swym działaniu<sup>24</sup>. W przekonaniu Szkota nie da się dowodzić naturalnym rozumem, że Bóg jest wszechmocny w powyższym sensie<sup>25</sup>. Dowód może być przeprowadzony jedynie na podstawie porządku przyczyn, a takiego pojęcia wszechmocy nie da się

<sup>20</sup> Ord. I, d. 42, q. unica, n. 8.

<sup>21</sup> „Dico quod per rationem naturalem potest concludi de Deo: potest enim ostendi per rationem naturalem quod primus efficiens sit causa activa respectu cuiuslibet effectus mediate vel immediate” – Lect. I, d. 42, q. unica, n. 7.

<sup>22</sup> Istotowy porządek przyczyn to taki, w którym (1) przyczyna późniejsza, o ile jest z kolei przyczyną, zależy per se od wcześniejszej, (2) przyczynowość wcześniejszej przyczyny ma inny charakter ponieważ jest doskonalsza i zupełna, (3) wszystkie elementy serii przyczyn są jednoczesne. Przyczyna nie tylko powoduje skutek, ale również powoduje przyczynowość swego skutku. Zob. P. King, *Scotus on Metaphysics*, [w:] *The Cambridge Companion to John Duns Scotus*, ed. T. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 40-41.

<sup>23</sup> Lect. I, d. 42, q. unica, n. 8-9.

<sup>24</sup> Lect. I, d. 42, q. unica, n. 11.

<sup>25</sup> Lect. I, d. 42, q. unica, n. 12; por. Ord. I, d. 42, q. unica, n. 9.

dowieść na podstawie tego porządku, gdyż wszechmoc zakłada działanie niezgodne z tym porządkiem<sup>26</sup>. Bezpośredniość bowiem działania Boga wyklucza porządek przyczyn, dlatego na podstawie analizy tego porządku wykazanie istnienia tego działania jest niemożliwe. Nie ma bowiem koniecznej prawdziwej przesłanki, na podstawie której można wnioskować, że Pierwszy Byt może działać bezpośrednio, wytwarzając rzeczy, które w normalnym biegu rzeczy czyni współdziałając z przyczynami drugimi<sup>27</sup>. Szkot odwołuje się do następującego argumentu: coś, co ma w sobie większą doskonałość w działaniu przyczynowym, ma moc działania bezpośredniego w wytwarzaniu bezpośredniego skutku przyczyn drugich, chociaż nie jest to oczywiste dla naturalnego rozumu<sup>28</sup>.

Należy też zauważyć, że wymóg Szkota, by Bóg był wszechmocny w powyższym sensie, nie powoduje okazjonalizmu, według którego Bóg wykorzystywałby swą wszechmoc, powodując wszystko w wszechświecie bezpośrednio, niwelując tym samym sprawczość przyczyn drugich. Szkot tylko twierdzi, że Bóg mógłby działać w taki sposób, choć w faktycznym przebiegu zdarzeń tak się nie dzieje<sup>29</sup>.

Na podstawie powyższych uwag Szkota należałoby zatem w następujący sposób zrekonstruować definicję wszechmocy Boga, która byłaby według niego zgodna z doktryną Kościoła katolickiego:

Wszechmoc Boga jest aktywną mocą stwarzania w sposób bezpośredni, czyli bez współdziałania z przyczynami drugimi wszystkiego, co może być stworzone (to znaczy jest możliwe – nie istnieje z siebie w sposób konieczny i nie zawiera sprzeczności).

Tak rozumiana wszechmoc Boga jest według Dunsza jedynie przedmiotem wiary, ale może być uznana z dużym prawdopodobieństwem<sup>30</sup>.

## Wola Boga a wszechmoc

Czy Bóg, mogąc czynić wszystko, co możliwe, tzn. wszystko to, co jest sprawialne, jest w jakiś sposób ograniczony? Czy Szkot wyznacza granice możliwości? Jeśli definiujemy wszechmoc Boga w kategoriach tego, co jest możliwe, to należy zapytać, co według Szkota jest niemożliwe. Duns stwierdza, że tylko to jest bezwzględnie niemożliwe, co wyklucza byt<sup>31</sup>. Co jest zatem niemożliwe?

Szkot, mówiąc o niemożliwości uczynienia czegoś przez Boga, pyta o wewnętrzną rację owej niemożliwości. Pierwszym powodem tego, że dana rzecz nie

<sup>26</sup> Lect. I, d. 42, q. unica, n. 12.

<sup>27</sup> J. F. Ross, T. Bates, *Duns Scotus on Natural Theology*, [w:] *The Cambridge Companion to John Duns Scotus*, ed. T. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 218.

<sup>28</sup> Ord. I, d. 42, q. unica, n. 9.

<sup>29</sup> Por. R. Cross, *Duns Scotus*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 57.

<sup>30</sup> Lect. I, d. 42, q. unica, n. 17-18.

<sup>31</sup> „Nihil est simpliciter impossibile nisi cui repugnat esse” – Lect. I, d. 43, q. unica, n. 12.



może zaistnieć, jest wewnętrzna niezgodność części owej rzeczy. Rzecz niemożliwa to taka, której części konstytutywne z istoty wzajemnie się wykluczają i dlatego nie mogą razem tworzyć czegoś jednego. Taka rzecz nie może zaistnieć, ze względu na niemożność uczynienia złożenia, płynącą z niemożliwości współlistnienia (*impossibilitas*) jej części<sup>32</sup>. Szkot podaje przykład chimery jako bytu czysto fikcyjnego, który nie może zaistnieć w rzeczywistości ze względu na to, że jej poszczególne części nie są w stanie razem utworzyć czegoś jednego. Racją niemożliwości zaistnienia tego bytu jest wewnętrzne formalne wykluczanie się elementów konstytutywnych<sup>33</sup>. Można zapytać, czy przykład Chimery jest trafny? Czy jest bowiem oczywista owa niemożliwość współlistnienia jej poszczególnych części? Wydaje się, że taki rodzaj bytu jest do pomyślenia, a zatem jest możliwy. Szkotowi nie chodzi jednak o jedność akcydentalną, ale o niemożliwość połączenia natur, należących do różnych zwierząt (lwa, węża, kozy) i na tym polegałaby istotna niemożność połączenia części tworzących chimere. Chimera zatem nie może zaistnieć, gdyż niemożliwe jest połączenie istot różnych bytów w jedną istotę. Bardziej zrozumiałe byłoby użycie innych przykładów: niemożliwe jest połączenie trójkąta i kwadratu czy natury ludzkiej z nierozumnością. Ten drugi przykład – *homo irrationalis* podaje Szkot w *Reportatio*<sup>34</sup>. Skoro takie związki cech nie są w stanie utworzyć jedności esencjalnej, to nie mogą utworzyć bytu, gdyż brak jedności pociąga za sobą brak bytowości substancjalnej.

Dlatego Szkot konkluduje, że nie można twierdzić, że coś nie może powstać, gdyż Bóg nie może tego uczynić albo istnieje jakiś brak mocy w Bogu. Coś nie może powstać, ze względu na niemożliwość współlistnienia części, które treściowo się wykluczają. Każda z części osobno ma charakter niesprzeczny, Bóg zatem może je stworzyć, ale razem tworzyłyby coś, co Szkot nazywa *impossibile* – nie mogą bowiem razem tworzyć całości. Nie należy zatem mówić, że coś jest niemożliwe, bo Bóg nie może tego uczynić, ale to dlatego, że Bóg może uczynić tego rodzaju części, które się wzajemnie formalnie wykluczają, nie może powstać całość<sup>35</sup>.

Czy niemożność uczynienia takich bytów świadczy o ograniczeniu Bożej wszechmocy? Szkot przeczy temu, gdyż wszechmoc jest aktywną siłą stwórczą, dotyczy tego, co jest stwarzalne. Takie byty jak chimera są czystymi fikcjami i nie są sprawialne. Powód ich niesprawialności leży z jednej strony po stronie mocy Boga (*prima ratio extrinseca*), ale tej, która „produkuje” byt w jego inteligibilnej naturze. Takie działanie Boga przynależy do Jego intelektu, a nie woli. Z drugiej strony pierwszym powodem niesprawialności rzeczy (*prima ratio formalis*) jest

<sup>32</sup> „[...] ratio prima quare aliqui repugnat esse erit intrinseca ex repugnantia formali ex quibus constituitur: quia enim unum illorum formaliter repugnat alteri, ideo non possunt constituere unum, sed illi propter eorum impossibilitatem repugnat esse” – Lect. I, d. 43, q. unica, n. 12.

<sup>33</sup> Lect. I, d. 43, q. unica, n. 15.

<sup>34</sup> Rep. I-A, d. 43, q. 1, n. 25.

<sup>35</sup> Lect. I, d. 43, q. unica, n. 15.

formalne wykluczanie się części, z których utworzona jest wyobrażona całość<sup>36</sup>. Szkot przedstawia „etapy” twórczego działania Boga, określane jako momenty natury. Etapy te realizowane są w odpowiednim porządku, który nie ma charakteru czasowego. Pierwszym działaniem Boga jest działanie intelektu, dzięki któremu rzecz jest wytwarzana najpierw w swym bycie inteligibilnym, a nie działanie mocy aktywnej, dzięki której coś jest wytwarzane poza boskim umysłem<sup>37</sup>. Duns odnosi się do swej koncepcji logicznych momentów (*instantiae naturae*) w Bogu, które nie są czasowe i ukazują porządek następowania po sobie kolejnych etapów Bożego działania. Pierwszy moment natury to moment, gdy Boży intelekt produkuje inteligibilne treści poznawcze (*esse intelligibile*), które są przedmiotem jego poznania. W drugim momencie natury te bytowości objawiają swą możliwość, jako niesprzeczne są możliwe (*esse possibile*). Bóg je rozpoznaje jako możliwe: możliwe w sobie i w tworzonych przez nie całościach (niektóre *possibilia* są *compossibilia*), stanowią one zakres tego, co może zrealizować (*potentia Dei absoluta*), ale nie wszystko zostanie urealnione. Trzeci moment natury to etap, w którym Boża wola wybiera z różnych możliwych stanów to, co chce i czyni je aktualnymi (*potentia Dei ordinata*). Wybór określa to co otrzymuje *esse simpliciter*. Ostatecznie intelekt Boski ujmuje prawdę czy fałsz różnych sądów, które wcześniej prezentował woli jako neutralne. Tylko byty, które spełniają warunek racjonalności, tzn. są ukonstytuowane przez intelekt Boski jako sprawialne, mogą zostać zaprezentowane woli Bożej, a ta może nadać im prawdziwe istnienie<sup>38</sup>.

Zatem w działaniu Boga Jego wola jest zależna od Boskiego intelektu. Rzeczy bowiem, które byłyby wewnętrznie niespójne, mianowicie posiadałyby niedające się ze sobą połączyć w jedną naturę części, nie mogą tworzyć czegoś jednego i są niemożliwe, toteż wola Boga nie może ich urzeczywistnić. Zatem jest oczywiste, że Boska wola musi akceptować zasady racjonalnej kreacji, które płyną z Boskiego intelektu. Szkot doprecyzowuje swoją myśl w *Reportatio*: w Bogu nie ma nawet idei przedmiotów, które mają charakter wewnętrznie sprzeczny, gdyż tylko intelekt, który błądzi, może pomyśleć o nich jako o czymś jednym pojęciowo. Szkot tego nie dopowiada, ale jest jasne, że Bóg nie może myśleć w sposób błędny. Konkluduje natomiast, że nie istnieje przedmiot, do którego odnosi się błędzący w ten sposób intelekt. Wydaje się, że taki przedmiot nie posiadałby nawet *esse intelligibile*. Szkot jest tu wierny parmenidejskiej zasadzie, według której tylko byt jest pojmowalny. Bóg zatem nie posiada idei sprzecznych przedmiotów, ale jedynie idee poszczególnych części, natomiast części, które miałyby razem tworzyć przedmioty sprzeczne nie tworzą jedności ani w rzeczywistości, ani w intelekcie<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Lect. I, d. 43, q. unica, n. 16.

<sup>37</sup> Lect. I, d. 43, q. unica, n. 17.

<sup>38</sup> „Unde primo res producuntur in esse cognito, et post ostenduntur voluntati et producuntur in esse volito, et sic in esse existentiae” – Lect. I, d. 43, q. unica, n. 19.

<sup>39</sup> Rep. I-A, d. 43, q. 1, n. 25.



Powyższe argumenty świadczą o tym, że Szkot nie opowiadałby się za mocnym woluntaryzmem czy uniwersalnym posybilizmem w koncepcji stwarzania. Zanim byt zostanie stworzony dzięki aktowi woli Boga, ma status przedmiotu, do którego Bóg odnosi się intelektualnie i przedmiot ten musi mieć charakter racjonalny.

Należy podkreślić, że zdefiniowanie wszechmocy jako działania stwórczego niesie za sobą pewne konsekwencje. Szkot nie określałby mianem wszechmocy działań Boga dokonywanych w ramach Jego operacji intelektualnych, które konstytuują inteligibilność rzeczy. Jak pisze Szkot nie przez ową władzę, która jest wszechmocą, rzecz jest najpierw możliwa. Wszechmoc jest domeną woli i odpowiada za działania Boga *ad extra*, które mają charakter stwórczy, a zatem powodują powstanie rzeczy w realnej rzeczywistości. Rzecz wytwarzana w bytowaniu inteligibilnym nie jest rzeczą wytwarzaną w byciu po prostu (czyli realnym)<sup>40</sup>.

Zatem obszar możliwości związany jest z działaniem intelektu, a obszar realności z działaniem Bożej woli. W konsekwencji jeśli coś jest niemożliwe, to nie dlatego, że Bóg nie może tego zrealizować. Stwarzanie stanowi zakres działania woli i wszechmocy Boga, a obszar możliwości stanowi zakres działania intelektu Boga. W ten sposób Szkot unika trudności związanych z ograniczaniem wszechmocy Boga. Kategoria wszechmocy dotyczy tylko Jego mocy aktywnej, czyli sprawczej, a nie mocy poznawania. Interesujące są również rozważania Szkota dotyczące obszaru możliwości. Jeśli pytamy o podstawę możliwości, Szkot nie wskazuje tylko i wyłącznie na Boży intelekt. W *Ordinatio* stwierdza, że kamień jest możliwym bytem co do swej istoty (*formaliter*) sam z siebie, natomiast intelekt Boga jest pierwszym zewnętrznym *principium*, czyli zewnętrzną zasadą możliwości kamienia<sup>41</sup>.

Według Szkota istnieje zatem już na poziomie myśli Boga obszar inteligibilnych treści, o których Bóg może pomyśleć w sposób spójny, dlatego rzeczy możliwe do pomyślenia mają ową wewnętrzną spójność z jednej strony same w sobie (*formaliter*) z drugiej strony dzięki intelektowi Boga ze względu na to, że jest On źródłem (*principiative*) tych treści<sup>42</sup>. Peter King, komentując ten fragment tekstu Szkota, stwierdza, że Boski intelekt jest racją ontologiczną, a nie formalną możliwości, nie jest bowiem racją dłaczego to, co możliwe, jest możliwe<sup>43</sup>. Nie jest zatem tak, że Bóg zastaje jakiś obszar możliwości, który jest od Niego niezależny niczym platońskie idee, ale jest On *principium* wszystkich treści. Niektóre z treści jednak, które nie mają owej wewnętrznej inteligibilności, nie należą do tego obszaru. Tym

<sup>40</sup> Ord. I, d. 43, q. unica, n. 9.

<sup>41</sup> Ord. I, d. 43, q. unica, n. 6.

<sup>42</sup> „Probatio assumpti: possibile, secundum quod est terminus vel obiectum omnipotentiae, est illud cui non repugnat esse et quod non potest ex se esse necessario; lapis, productus in esse intelligibili per intellectum divinum, habet ista ex se formaliter et per intellectum principiative; ergo est ex se formaliter possibilis et quasi principiative per intellectum divinum” – Ord. I, d. 43, q. unica, n. 7.

<sup>43</sup> P. King, *Duns Scotus on Possibilities, Powers and the Possible*, [w:] Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik, eds. T. Buchheim, C. H. Kneepkens, K. Lorenz, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 2001, s. 197-198.

samym te treści, które do niego należą, mają również same w sobie ową formalną wewnętrzną inteligibilność.

## Wszechmoc a zmiana struktury świata

Neil Lewis formułuje następującą opinię:

Pod koniec XIII wieku stało się jasne, że Arystotelesowska fizyka i kosmologia zawierała przekonania, które były nie do pogodzenia z Bożą wszechmocą. Według Szkota to co nie zawiera sprzeczności jest możliwe dla Boga. Wiele stanów rzeczy traktowanych jako niemożliwe przez Arystotelesa wydawało się nie zawierać sprzeczności.<sup>44</sup>

Po potępieniach Stefana Tempiera z roku 1277 nie została odrzucona filozofia przyrody Arystotelesa, ale zaczęto intensywnie badać i modyfikować wiele jej fundamentalnych aspektów. Lewis pokazuje, w jaki sposób potępienia wpłynęły na zmianę koncepcji Szkota w jego filozofii przyrody<sup>45</sup>. Zjawisko to zachodzi również na gruncie jego metafizyki.

To, co możliwe, przynajmniej jeśli chodzi o możliwość fizyczną, jest czymś, co rozpoznajemy w świetle jakiegoś teoretycznego opisu świata. Zjawisko poszerzenia zakresu Bożej wszechmocy w koncepcji Szkota w stosunku do koncepcji poprzedników wiąże się ze zmianą teoretycznego (zwłaszcza metafizycznego) obrazu świata. Szkot, używając nadal języka Arystotelesa, proponuje model metafizyczny, w którym to, co wydawało się niemożliwe na gruncie dawnego opisu świata, staje się możliwe w nowym. Część potępionych przez Tempiera twierdzeń dotyczących wszechmocy odnosiła się do relacji jednostkownienia wobec materii, np.: „*Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia*” (teza nr 42); „*Quod quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem speciei*” (43); „*Quod individua eiusdem speciei differunt sola positione materiae*” (116)<sup>46</sup>. Potępione twierdzenia zakładały pewną metafizykę, w której możliwość zwielokrotniania bytów zależy od czynnika materialnego. W konsekwencji w gatunkach, które nie byłyby związane z materią, wielość jednostek byłaby wykluczona. Stanowisko takie przyjmował np. Tomasz z Akwinu, twierdząc, że w jednym gatunku anioła może występować tylko jeden jego przedstawiciel.

Szkot, nie chcąc głosić żadnego z potępionych twierdzeń, stwierdza, że Bóg mógłby stworzyć wiele bytów niematerialnych w jednym i tym samym gatunku (stan rzeczy niemożliwy w ramach arystotelesowskich metafizyk, w których zasadę

<sup>44</sup> N. Lewis, *Space and Time*, [w:] The Cambridge Companion to John Duns Scotus, ed. T. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 69.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Zbiór potępionych artykułów i komentarz do nich znaleźć można w książce R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*, Philosophes médiévaux, Vander-Oyez, Louvain 1977. Po polsku: S. Tempier, *Artykuły paryskie*, przeł. i komentarzem opatrzył W. Seńko, [w:] Wszystko to ze zdziwienia, Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku, red. K. Krauze-Błachowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 298-318.

jednostkowienia stanowi materia), jeśli tylko przyjmie się, że materia nie jest zasadą jednostkowienia bytów, ale jest nią jakiś inny czynnik ontyczny. Z tego powodu m.in. buduje swoją metafizykę, w której czynnikiem jednostkującym nie jest materia, ale indywidualna forma jednostkowa (*haecceitas*), która jest również racją uwielokrotniania bytów w ramach jednego gatunku. Konsekwencją metafizyczną, mającą znaczenie dla interpretacji prawd wiary, było przyjęcie przez Szkota stanowiska, że w jednym anielskim gatunku może istnieć wielu aniołów, a nie jeden, jak twierdził Akwinata. Tym samym zakres Bożego działania zostaje poszerzony w stosunku do wcześniejszego modelu metafizycznego. Jednocześnie Szkot nie rezygnuje z języka arystotelesowskiego, ale jedynie pokazuje, jak przy użyciu kategorii arystotelesowskich można wypracować ontologię, która daje inny obraz świata.

Poszerzając zakres Bożego działania, Szkot przyjmuje, że Bóg mógłby uczynić lepsze byty, nie tylko co do ich dobra akcydentalnego, wziętego ekstensywnie i intensywnie<sup>47</sup>, ale również istotowego<sup>48</sup>. Bóg mógłby zatem dodać cechy przypadłościowe poszczególnym przedmiotom, czy całemu gatunkowi (uczynić danego człowieka np. sprawiedliwym lub wszystkich ludzi sprawiedliwymi), ale również w jakiś sposób udoskonalić same istoty. Na podstawie analiz przedstawionych powyżej jest jasne, że ten ostatni proces nie mógłby przebiegać w sposób, który by zakładał łączenie różnych istot w celu uzyskania doskonalszego przedmiotu. Istoty są bowiem niepołączalne i nawet mocą Boga ich połączenie jest niemożliwe. Szkotowi mogłoby chodzić jedynie o możliwość polepszania intensywności istoty przez dodanie jakiejś wewnętrznej modyfikacji, niebędącej przypadłością, która nie zmienia samej istoty, ale w jakiś sposób ją intensyfikuje. Niestety, sam Szkot nie wyjaśnia w żaden sposób owego procesu ani nie przedstawia jego przykładów.

Konsekwencją poszerzania granic wszechmocy Boga jest również Szkotowa koncepcja prawa naturalnego. Świat mógłby być inny – nie tylko świat fizyczny, czy metafizyczny, ale również świat norm. Używając kategorii *potentia Dei ordinata* i *absoluta*, Szkot charakteryzuje działanie wolnych i rozumnych sprawców, tzn. sprawców, którzy mogą postępować zgodnie z słusznymi i nakazanymi prawami, ale także obok i przeciw takim prawom. Działanie zgodnie z mocą uporządkowaną czy inaczej obligatoryjną<sup>49</sup> (*potentia ordinata*) to działanie, które przebiega według ustanowionego już prawa, a owa moc jest zasadą egzekwowania tego prawa, natomiast działanie według mocy absolutnej (*potentia absoluta*) przebiega obok lub niezgodnie z tym prawem. Ponieważ takie działanie charakteryzuje każdy podmiot rozumny i wolny, więc nie tylko Boga, ale również człowieka, to Szkot używa również terminologii prawniczej, mówiąc, że takie podmioty dzia-

<sup>47</sup> Rep. I-A, d. 44, q. 2, n. 4.

<sup>48</sup> Rep. I-A, d. 44, q. 2, n. 10.

<sup>49</sup> Trudno jest dobrze przetłumaczyć termin *potentia ordinata*. Termin „moc obligatoryjna” dobrze oddaje moment obligacji i obowiązywania prawa wprowadzonego tą mocą, natomiast termin „moc uporządkowana” podkreśla niezwykle ważny u Szkota sens terminu *ordinata*, który nie tylko zawiera moment obligacji czy ustanowienia, ale również wprowadzania porządku, racjonalności. Terminów używam zamiennie.

łają albo mocą absolutną (*de facto*), albo opartą na mocy uporządkowanej, tzn. według prawa (*de iure*)<sup>50</sup>. W konsekwencji Szkot przyjmuje, że Bóg jako wolny podmiot może działać w ramach ustanowionego już prawa, tzn. według swej mocy uporządkowanej, ale może również uczynić wiele rzeczy, które nie przebiegają według praw już ustanowionych, lecz niezależnie od nich i wówczas Bóg będzie działać według swej mocy absolutnej. Bóg może działać w jakikolwiek w sposób, który nie zawiera sprzeczności, może więc zrealizować świat na wiele różnych sposobów. Mocą absolutną zatem Bóg działa w ramach tego co możliwe<sup>51</sup>. Bóg dzięki temu może np. zmienić zaistniały porządek prawny i moralny, wprowadzając nowy porządek, który jednak nadal będzie porządkiem.

Boska wszechmoc może w związku z tym dokonać dyspensy od każdego przykazania Bożego, które tworzą dany porządek moralny z wyjątkiem tych, których zanegowanie pociągałoby za sobą sprzeczność, jak np. odejście od prawa nakazującego miłość Boga, ponieważ nakazuje ono, aby największe dobro było kochane w najwyższym stopniu. W efekcie Bóg, zmieniając nakaz miłości Boga musiałby przeczyć samemu sobie. Tym samym przykazania dotyczące Boga są nieodwołalne nawet mocą absolutną Boga. Szkot określa przy tym je mianem prawa natury we właściwym sensie, dlatego również nie ma od nich odstępstwa<sup>52</sup>. Powyższy przykład pokazuje, że Boga obowiązuje prawo niesprzeczności w działaniu nie tylko wobec stworzenia, ale także wobec samego siebie.

Pojawia się jednak pytanie, czy skoro Bóg mógłby zmienić przykazania II tablicy, to czy mogą być one również odrzucone przez człowieka? Ta konsekwencja jest nie do przyjęcia, z faktu bowiem, że przykazania z perspektywy woli Boga są kontyngentne, nie wynika, że nie obowiązują w aktualnym świecie. Szkot wyraźnie mówi, że podmioty, które nie mają mocy zmiany takich praw, mogą użyć swojej mocy absolutnej, przekraczając moc obligatoryjną tylko w sposób, który wprowadza nieporządek i w efekcie działają w sposób nieuporządkowany. Zatem już ustanowione wobec nich prawo w sposób konieczny zobowiązuje te podmioty do działania i jeśli podmioty je łamią, wówczas działają niesłusznie i w sposób nieuporządkowany. Dlatego, według Szkota, ten kto podlega Boskiemu prawu, jeśli nie działa zgodnie z nim, działa w sposób nieuporządkowany<sup>53</sup>. Kontyngencja praw nie prowadzi zatem do ich relatywizacji. Szkot przy tym przyjmuje milcząco, że Bóg działa zawsze w sposób uporządkowany w tym sensie, że jego wybory nie mają charakteru wprowadzającego bezład, gdyż to On jest ostatecznym prawodawcą.

Sposób, w jaki Szkot używa kategorii *potentia Dei absoluta* i *potentia Dei ordinata*, nie prowadzi do sceptycyzmu<sup>54</sup>. Można by bowiem postawić zarzut, że

<sup>50</sup> Ord. I, d. 44, q. unica, n. 3.

<sup>51</sup> Ord. I, d. 44, q. unica, n. 7.

<sup>52</sup> Ord. III, d. 37, q. unica, n. 20.

<sup>53</sup> Ord. I, d. 44, q. unica, n. 4.

<sup>54</sup> Z argumentem tym dyskutuje H. Veldhuis, *Ordained and Absolute Power in Scotus' Ordinatio I 44*, „Vivarium” 38 (2), s. 229.

skoro Bóg może mocą absolutną zmienić każdy stan rzeczy, to nie możemy mieć zaufania do rzeczywistości, która faktycznie zachodzi. Bóg mógłby okazać się kłamcą i zwodzić nas niczym demon, który kreuje światy pozbawione reguł<sup>55</sup>. Veldhuis zauważa jednak, że stany rzeczy, które byłyby sprzeczne z dobrocią, mądrością czy sprawiedliwością Boga, nie wchodziłyby w zakres *potentia Dei absoluta*, więc są niemożliwe. Działanie Boga musi być zgodne z Jego istotą, w tym sensie Bóg nigdy nie działa w sposób nieuporządkowany. Przy tym nie mamy powodu przypuszczać, że alternatywny, ustanowiony przez Boga, porządek nie byłby zgodny z porządkiem, który On wcześniej ustanowił<sup>56</sup>. Zatem każde działanie, które jest wybrane przez Boga, jest już wyrazem *potentia ordinata*, czyli każdy rodzaj realizacji możliwości jest porządkiem.

Niektóre fragmenty dystynkcji 44 *Ordinatio* mogłyby sugerować, że Szkot stoi na stanowisku mocnego woluntaryzmu. Komentując stwierdzenie, że Bóg może działać inaczej i ustanowić inne słuszne prawa, Duns stwierdza, że będą one słuszne, gdyż tylko to prawo jest słuszne, które zostało ustanowione przez akceptującą je wolę Boga<sup>57</sup>. W świetle tego, co zostało powiedziane w poprzednich paragrafach, fragment ten należałoby jednak rozumieć jako opis porządku działania stwórczego. Wola Boga jest faktycznie władzą wybierającą, a więc i ustanawiającą prawa, jednak Jej działanie poprzedza intelekt Boga, który przedstawia Jej inteligibilne i możliwe treści. Szkot podobnie jak w analizie działań człowieka chętnie wskazuje na współdziałanie obu przyczyn – intelektu i woli w dokonaniu aktu moralnego, tak samo w przypadku działań Boga podkreśla współdziałanie obu Jego władz. Jeśli wola Boga ustanawia prawa, to czyni to jednak w zakresie możliwości, które są niesprzeczne, a zatem zgodnie z zasadami racjonalności<sup>58</sup>.

## Zakończenie

Przytoczone przykłady rozszerzania granic Bożej wszechmocy obecne w filozofii Szkota mogłyby stanowić dobrą ilustrację wpływu potępień Stefana Tempiera na poglądy filozoficzne i teologiczne przełomu XIII i XIV w. Wydaje się jed-

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> „Ideo sicut [deus] potest aliter agere, ita potest aliam legem rectam statuere, – quae si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta” – Ord. I, d. 44, q. unica, n. 8.

<sup>58</sup> Warto w tym momencie dodać, że Szkot uznawał za niemożliwe mocą absolutną nie tylko takie działania Boga, które prowadziłyby do stwarzania chimer, czyli łączenia różnych istot gatunkowych. Szkot przyjmuje również, że w metafizycznym sensie niezłączalne są osoby, ale również nieodłączalne są takie subkomponetny bytowe jak indywidualna jednostkująca zasada jednostkowania (*haecceitas*) danego konkretnego od jego natury gatunkowej. Te ostatnie działania nie mogą być również dokonane mocą absolutną Boga, a zatem prowadziłyby do sprzeczności.

nak, że powody przekonań Szkota są głębsze, niż tylko chęć podporządkowania się doktrynalnym zaleceniom. Szkot kieruje się podstawowym przekonaniem dotyczącym natury świata: świat jest kontyngentny, a jego kontyngentna natura ma swoje uzasadnienie w Bożej wolnej woli. Kontyngencja zatem zakłada, że Bóg mógł stworzyć świat inny, niż stworzył, gdyż Jego wola mogła zrealizować inne stany rzeczy. Najgłębszym powodem poszerzenia Bożej wszechmocy jest Szkotowe przekonanie o wolności Boga. Kontyngencja świata, która ostatecznie zależna jest od woli Boga, stanowi klucz do zrozumienia rozmaitych elementów filozofii Szkota. Jeśli może być inaczej, niż jest, to wówczas Bóg dzięki swej wszechmocy mógłby zrealizować różne możliwe światy. Starałam się pokazać, że wolność Boga mieści się jednak w ramach pewnej racjonalności, Szkot jest bowiem przekonany o niemożliwości zrealizowania przez Boga sprzecznych stanów rzeczy. Chociaż bowiem Boża wola jest wolna, to jednak jest też związana przez porządek inteligibilny, który jest domeną Boskiego rozumu.

*Martyna Koszkało*

**Omnipotence, the Will of God and the Structure of the World. John Duns Scotus' Standpoint**

*Abstract*

This article presents John Duns Scotus' views concerning (1) the omnipotence of God, (2) the way His will works and (3) the metaphysical structure of the world. Scotus' opinions on this matter were shown in his following works: *Quaestiones quodlibetales* q. 7, *Ordinatio*, Liber I, dd. 42-44, *Lectura*, Liber I, dd. 42-44 and *Reportatio I-A*, dd. 42-43. The first part of the article is the reconstruction of the Scotus' definition of the omnipotence of God. God's omnipotence, according to Scotus, is the active power of the immediate creation of everything that is possible (the possibility of thing is based on non-contradiction). God's omnipotence, in this understanding, is accordance with the catholic creed and cannot be proved by the human reason but may be accepted with great probability. Considerations of voluntaristic and intellectualistic aspects of God's creative actions constitute the second part of this article. The article describes the metaphysical sources that make God unable to create impossible things (for example Chimera). Owing to His omnipotence God is able to create different possible worlds but His freedom is within the limits of His particular rationality. Duns is convinced that God is not able to create contradictory state of affairs. Being limited by the intelligible order does not exclude His freedom, on the contrary: God is free, the world is contingent and its contingency has got its justification in God's free will.

*Keywords:* omnipotence, *potentia Dei ordinata*, *potentia Dei absoluta*, possible being, God's will, John Duns Scotus.