

Konrad Szocik

Religia i ateizm w filozofii średniowiecznej

Studia Philosophiae Christianae 46/2, 208-218

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KONRAD SZOCIK

RELIGIA I ATEIZM W FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ

1. WSTĘP

W historii idei ateizm filozoficzny związany jest z epoką nowożytną. Właśnie w tamtym okresie dokonało się rewolucyjne przekształcenie zestawu podstawowych idei filozoficznych. W skrócie tę zmianę można opisać jako zastąpienie refleksji o Bogu dyskursem poświęconym człowiekowi, czego jednym z dowodów jest zaakcentowanie roli teorii poznania na rzecz malejącej wartości metafizyki. Nie oznacza to zaniku koncepcji metafizycznych, niemniej wiele spośród tych, powstających w XVII i XVIII wieku, m.in. Spinozy czy niemieckich idealistów, miało ateistyczne implikacje, wynikające z uczynienia człowieka głównym przedmiotem zainteresowania filozofii oraz osnową rzeczywistości. Przedmiotem niniejszego artykułu jest wskazanie na koncepcje filozoficzne opozycyjne wobec raczej jednolitej myśli filozoficznej średniowiecza, mającej charakter religijny. Poglądy Davida z Dinant czy Amalryka z Bene traktować można z jednej strony jako zapowiedź epoki nowożytnej z jej zwrotem ku monizmowi i panteizmowi, z drugiej strony – jako powrót do myśli starożytnej Grecji.

2. ROZWÓJ I CHARAKTER FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ

Filozofia średniowiecza powszechnie kojarzy się z religią chrześcijańską. Chrześcijaństwo wyznaczało charakter refleksji filozoficznej, sprawiając, że w filozofii średniowiecznej ateizm nie pojawił się ani w postaci teoretycznej, ani praktycznej¹. Filozofia średniowieczna miała chrześcijański, czy przynajmniej głęboko religijny charakter, i jako taka nie wykształciła koncepcji negujących istnienie Boga na

¹ „Quanto all’ateismo, e certo che nel pensiero medioevale non vi e traccia di esso, ne nella forma teoretica ne in quella pratica”. M. F. Sciacca, *Con Dio e contro Dio*, t. I, Milano 1975, 127.

drodze spekulatywnej². U początków myśli średniowiecznej znajduje się religia chrześcijańska, która musiała stawić czoła pojawiającym się zarzutom i atakom teoretycznym. Filozoficzna krytyka chrześcijaństwa stała się impulsem do pojawienia się apologetów greckich (m.in. św. Justyna Męczennika, Tacjana, Atenagorasa) i łacińskich (m.in. Tertuliana, Arnobiusza czy Laktancjusza)³. Pierwszym czynnikiem, który spowodował rozwój filozofii chrześcijańskiej (jeszcze w epoce starożytnej) były ataki prowadzone przez filozofów pogańskich⁴. Ten czynnik zewnętrzny był pierwszym, ale nie jedynym. Pobudką do rozwoju myśli chrześcijańskiej było także dążenie samych wyznawców chrześcijaństwa do stworzenia systematycznej doktryny zgodnej z prawdami objawionymi⁵. Poprzedzająca bezpośrednio średniowieczne filozofia chrześcijańska udzielała odpowiedzi na klasyczne pytania metafizyczne w duchu chrześcijaństwa, zatem jakkolwiek samo chrześcijaństwo nie było systemem filozoficznym, pierwsi myśliciele chrześcijańscy dążyli do skonstruowania koncepcji filozoficznej zgodnej z doktryną religijną, tym bardziej, że pojawili się w epoce, której poglądy filozoficzne były odmienne od podstawowych tez chrześcijaństwa (przede wszystkim chrześcijańskie stworzenie z niczego a grecka wieczność materii)⁶. Filozofia chrześcijańska z jednej strony kształtowała się w opozycji do myśli pogańskiej, z drugiej natomiast korzystała z pojęć i schematów wyjaśniających funkcjonujących w greckiej filozofii⁷. Filozofia chrześcijańska w pierwszych wiekach po Chrystusie miała zabarwienie platońskie zarówno ze względu na największą wówczas popularność neoplatonizmu i nikłą znajomość myśli Arystotelesa przez Ojców Kościoła, jak również z powodu idealistycznego charakteru platonizmu, eksponującego wartość sfery du-

² „Dato, cioè, il carattere profondamente cristiano, o almeno religioso, di tutta l'epoca, non vi sono nel Medioevo delle vere e proprie negazioni dell'esistenza di Dio”. Tamże.

³ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, tłum. z ang. S. Zalewski, Warszawa 2004, 17.

⁴ Tamże, 18.

⁵ Tamże.

⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Kraków 1946, 221.

⁷ Tamże, 222.

chowej, co powodowało dopatrywanie się w myśli Platona pewnego pokrewieństwa z chrześcijaństwem (ze względu na prymat ducha nad materią czy boską ideę Dobra i jedna)⁸. Zatem tłem filozoficznym poprzedzającym bezpośrednio pojawienie się filozofii średniowiecznej jest twórczość Ojców Kościoła, łącząca funkcję apologetyczną z dążeniem do systematycznego przedstawienia chrześcijańskiej doktryny filozoficznej⁹. Pierwsze wieki epoki średniowiecznej (VI–VIII w.) nie wykształciły nowych poglądów, lecz koncentrowały się na gromadzeniu znanych dzieł naukowych i filozoficznych starożytności¹⁰. Na przełomie VIII i IX wieku nastąpił rozwój życia intelektualnego, co stało się m.in. za sprawą Karola Wielkiego, który na swoim dworze powołał Szkołę Pałacową zorganizowaną przez Alkuina¹¹. Zaczęły powstawać także inne szkoły biskupie (kapitulne) oraz klasztorne¹². Rozwój filozofii scholastycznej, poczynawszy od Anzelma z Aosty w XI wieku, zmierzał do racjonalnego przedstawienia podstawowych prawd religijnych, godząc poznanie rozumowe z prawdami objawionymi¹³.

3. PODSTAWOWE TRUDNOŚCI ZWIĄZANE Z POWSTANIEM I ROZWOJEM MYŚLI ATEISTYCZNYCH W ŚREDNIOWIECZU

Taki klimat intelektualny epoki średniowiecznej nie sprzyjał powstawaniu koncepcji ateistycznych, otwarcie kwestionujących istnienie Boga. Nie dziwi zatem uwaga Fabro, wskazującego na nieobecność w myśli średniowiecznej koncepcji ateistycznych¹⁴. Fabro zwraca jednocześnie uwagę na historiografię proveniencji marksistowskiej, która dostrzega w religijnej filozofii średniowiecza wiele momentów ate-

⁸ F. Copleston, dz. cyt., 18, 39–40.

⁹ W. Tatarkiewicz, dz. cyt., 223; F. Copleston, dz. cyt., 19.

¹⁰ W. Tatarkiewicz, dz. cyt., 277.

¹¹ Tamże, 278–279; F. Copleston, dz. cyt., 104–106.

¹² F. Copleston, dz. cyt., 106.

¹³ W. Tatarkiewicz, dz. cyt., 288–290; F. Copleston, dz. cyt., 148–150.

¹⁴ „Nel Medioevo cristiano e islamico il problema dell’ateismo, per l’intensità dello slancio religioso, scompare quasi dalla scena della cultura”. C. Fabro, *Genesi storica dell’ateismo contemporaneo*, w: *L’ateismo contemporaneo*, red. G. Girardi i in., t. II, Torino 1967, 12.

istycznych, wskazując na ideowe pokrewieństwo między materializmem a sceptycyzmem czy nominalizmem¹⁵. Za przejaw ateizmu w średniowieczu badacze marksistowscy¹⁶ uważają głoszenie następujących teorii: wieczności świata i tym samym niestworzonej materii, jedności materii i ruchu, czy awerroistyczną jedność intelektu całej ludzkości¹⁷. Jest prawdą, że te poglądy kwestionują teistyczne tezy o stworzeniu świata oraz nieśmiertelności pojedynczego człowieka¹⁸, eliminując kategorię ludzkiej wolności czy objawienia Boskości w historii¹⁹. Jednak zaklasyfikowanie Awerroesa jako prekursora średniowiecznego ateizmu, na co wskazuje marksistowski historyk H. Ley, jest niedopuszczalnym nadużyciem wobec filozofa uznającego istnienie Boskości²⁰.

Również Gilson, obok Fabro i Sciacci, wskazuje na ewidentnie religijny charakter myśli średniowiecznej, której ośrodkiem i fundamentem było chrześcijaństwo²¹. Filozofia średniowieczna za stały punkt

¹⁵ „(...) comunque sarebbe stato del tutto inosservato, se la storiografia marxistica non si fosse messa a frugare nelle pieghe di quei complicati pensamenti. L'affinità fra il materialismo, lo scetticismo, il nominalismo, l'agnosticismo... ed in generale fra ogni concezione che tenda ad offuscare sia la nozione della vita spirituale sia la trascendenza del Primo Principio come Assoluto, e interpretata dalla storiografia marxistica come affermazione di ateismo piu o meno esplicito”. Tamże.

¹⁶ Fabro wskazuje na dwie prace marksistowskiego historyka H. Ley'a, uważając je za najbardziej reprezentatywne: *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter*, Berlin 1957, oraz *Geschichte der Philosophie*, Berlin 1959. Tamże.

¹⁷ „Le dottrine sull'eternità del mondo e sulla materia increata, sull'unità di materia e movimento che alcune scuole prendono dal pensiero greco, ed in particolare la dottrina averroistica dell'unità dell'intelletto nella specie umana”. C. Fabro, art. cyt., 13.

¹⁸ „(...) secondo la quale i singoli individui e le coscienze singolari cessavano di essere con la morte del corpo, finivano per negare i fondamenti della concezione religiosa sulla natura del mondo e dell'uomo”. Tamże, 13.

¹⁹ “Infatti tali dottrine eliminavano alla radice l'immortalità dell'anima, la libertà dell'uomo, la possibilità dei miracoli e di qualsiasi intervento o rivelazione divina nella storia”. Tamże.

²⁰ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. z franc. S. Zalewski, Warszawa 1966, 216–223; W. Tatarkiewicz, dz. cyt., 319.

²¹ „Gdyby istota chrześcijańskiej nowiny uległa »zepsuciu« w postaci filozofii już w drugim wieku, chrześcijaństwo wkrótce przestałoby istnieć jako religia, wsku-

odniesienia miała chrześcijaństwo, stanowiące punkt wyjścia dla refleksji filozoficznej, a jednocześnie jej cel, jakim było filozoficzne, rozumowe opracowanie podstaw wiary religijnej²². Ta cecha filozofii średniowiecznej najpełniej objawiła się w scholastyce, która dążyła do rozumowego udowodnienia bądź przynajmniej wyjaśnienia na drodze intelektualnej podstawowych dogmatów religijnych²³. Z takiego charakteru epoki średniowiecznej wynika podstawowa przeszkoda utrudniająca czy wręcz uniemożliwiająca rozwój koncepcji *explicite* negujących istnienie Boskości. Przede wszystkim dlatego, że człowiek filozofowie epoki byli jednocześnie teologami, tymi drugimi może nawet w większym jeszcze stopniu niż filozofami²⁴. Także Hegel, dą-

tek czego nie byłoby historii filozofii chrześcijańskiej. W rzeczywistości bowiem to nie filozofia utrzymywała przy życiu chrześcijaństwo przez okres czternastu stuleci, lecz raczej chrześcijaństwo nie dopuściło do obumarcia filozofii. Wyłącznie druga interpretacja historii myśli chrześcijańskiej wyjaśnia samo istnienie jej przedmiotu". E. Gilson, dz. cyt., 10.

²² „Non possiamo credere, con un atto di fede soprannaturale, che Dio sia il Primo Motore Immobile o la Prima Causa Efficiente, o la Prima Necessita: tutte queste cose che il filosofo dimostra dipendono dalla ragione naturale, non dalla fede. (...) Vero e che, se il Dio della rivelazione esiste egli e il Primo Motore, la Prima Causa e la Prima Necessita e tutto ciò che la ragione può definire risalendo alla causa prima dell'universo; ma se Jahve e il Primo Motore, il Primo Motore non è Jahve. La Causa Prima non mi ha mai parlato attraverso i suoi profeti, e io non mi attendo da esse la mia salvezza. Il Dio nella cui esistenza crede l'uomo di fede trascende infinitamente quel Dio la cui esistenza viene provata dal filosofo". Tenze, *Introduzione alla filosofia cristiana*, tłum. z fr. A. Livi, Milano 1986, 34–35.

²³ „Charakter szczytowego okresu scholastyki jest wyraźnie określony dzięki temu, że największe umysły, jak Tomasz i Bonawentura, realizują stanowczo i konsekwentnie zestrojenie pełnego wiary przyjęcia prawdy objawionej i przekazanej tradycją z jednej strony, a rozumowej argumentacji z drugiej; oczywiście uwzględnić trzeba także dokładne i zróżnicowane wymagania. Bonawentura, jakkolwiek z natury bardziej skłonny do »uczuciowego« i symbolicznego myślenia mistycznego, również wyraźnie mówi – zresztą także w traktacie o tajemnicy Trójcy Świętej – o zadaniu przyjmowania przez rozum – *per kationem* – o ile tylko można, tego, w co się wierzy na podstawie autorytetu". J. Pieper, *Scholastyka*, tłum. z niem. T. Brzostowski, Warszawa 2000, 33.

²⁴ „Gli autori dei trattati di scolastica sono tutti bensì filosofi, ma anche allo stesso tempo teologi, e anzi la loro formazione filosofica e già orientata alla teologia, renden-

zący do absolutnego zrationalizowania chrześcijaństwa, polegającego na usunięciu z niego paradoksów i pierwiastków irracjonalnych²⁵, dostrzega ścisły związek średniowiecznej filozofii z teologią, interpretując pojawienie się chrześcijaństwa jako czynnik rozpoczynający nowy etap w dziejach ludzkości, spowodowany uświadomieniem sobie istnienia Boga – Człowieka jako transcendentnego Ducha, co jest fundamentalną zasadą epoki średniowiecznej²⁶. Zdaniem Hegla teza o jedności Osób Boskich ma charakter spekulatywny, dlatego jej rozpoznanie przez pierwszych filozofów epoki chrześcijańskiej zrodziło nową postać filozofii²⁷, której punktem kulminacyjnym było pojawie-

do pertanto quasi impossibile in essi una netta separazione fra i due saperi e soprattutto fra le due metodologie di lavoro. Ora, uno dei compiti principali del teologo e di condannare, affinché siano esclusi dalle dottrine gli errori che possono minacciare l'insegnamento della fede, servendosi di una giurisdizione che si estende sia alla filosofia, sia alla teologia". M. Grosso, *Alla ricerca della verità. La filosofia cristiana in E. Gilson e J. Maritain*, Roma 2006, 41.

²⁵ G. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. z niem. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990.

²⁶ „Charakter filozofii w średniowieczu [określa okoliczność, że] jest to myślenie, pojmowanie, filozofowanie z pewnym przyjętym z góry założeniem; nie jest to myślowa idea w swojej wolności, obciążona jest ona formą zewnętrzności czyli przyjmowanego z góry założenia. Widać tu ten sam charakter, który jest czymś ogólnym dla całej tej formacji, i dlatego najpierw wspominałem o [tym] konkretnym charakterze: w danej epoce zawsze występuje jakieś jedno [wiodące] określenie. Filozofia średniowieczna ma zatem za podstawę chrześcijańską zasadę, która jest najwyższym wezwaniem do myślenia, ponieważ idee w niej [zawarte] są na wskroś spekulatywne. Jedną stroną stanowi tu to, że idea ujęta jest sercem: sercem nazywamy jednostkowego człowieka. A tożsamość tego, co bezpośrednio jednostkowe, z ideą polega na tym, że Syn, Pośrednik, znany jest jako *ten oto* człowiek; jest to tożsamość ducha z Bogiem dla serca jako takiego”. Tenże, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. z niem. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, 61.

²⁷ „Ale sam ten związek, ponieważ jest zarazem związkiem z Bogiem w Bogu, jest bezpośrednio mistyczny, spekulatywny; w ten sposób zawarte jest w tym wezwanie do myślenia, na które odpowiedzieli najpierw Ojcowie Kościoła, a następnie scholastycy. W ten sposób filozofia scholastyczna jest ze swej istoty teologią i ta teologia jest bezpośrednio filozofią”. Tamże.

nie się scholastyki, mającej za cel oparcie doktryny chrześcijańskiej na fundamencie metafizycznym²⁸.

4. ATEIZM W FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ

Zarysowany powyżej charakter filozofii średniowiecznej nie sprzyjał ukształtowaniu się teorii ateistycznych. Niemniej można wskazać przynajmniej dwóch filozofów, którzy wprawdzie nie negowali *explicite* istnienia Boga, jednak kwestionowali jego transcendentność, postulując panteistyczną jedność wszelkiego bytu – Dawid z Dinant (zm. ok. 1210 r.) oraz Amalryk z Bene (zm. ok. 1206 r.)²⁹. Z dwóch powodów warto w skrócie przybliżyć poglądy tych myślicieli. Po pierwsze, stanowią wyłom w chrześcijańskim nurcie filozofii wieków średnich; po drugie, głoszony przez nich panteizm, wynikający z przyjęcia za metafizyczny fundament materialistycznego monizmu, odegra olbrzymią rolę w filozofii nowożytnej, poczynawszy od systemu Spinozy aż do rozwoju niemieckiego idealizmu transcendentalnego³⁰.

Źródłem poglądów Dawida z Dinant, tak odbiegających od specyfiki filozofii tamtego okresu, był Aleksander z Afrodyzji, żyjący w II wieku komentator filozofii Arystotelesa, który jego naukę interpretował w sposób naturalistyczny³¹. Dawid z Dinant za pośrednictwem pism arabskich zapoznał się z poglądami Aleksandra³². W przeciwień-

²⁸ „Dokładniej biorąc, scholastycy trudzili się *po pierwsze* nad tym, żeby zbudować doktrynę wiary Kościoła chrześcijańskiego na podstawach metafizycznych”. Tamże, 73.

²⁹ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., 238–241.

³⁰ „Ma tutto questo, lamenta Jacobi, e passato del tutto inosservato: anzi nella dottrina idealistica della »ragione assoluta« i concetti di liberta, razionalita e necessita finiscono per coincidere nell’unico concetto di »incondizionato«, di »essenza eterna elle cose« e di »eterna forza originaria« di quest’essenza. Il responsabile di quest’identificazione di liberta e forza e Spinoza ed e per questo che Jacobi considera Spinoza il maggior responsabile dell’ateismo moderno, ch’e in fondo cieco fatalismo e materialismo”. C. Fabro, *Introduzione all’ateismo moderno*, Roma 1964, 466.

³¹ W. Tatarkiewicz, dz. cyt., 334.

³² Tamże.

stwie do Arystotelesa uznającego za prawdziwy byt złożenie z materii i formy, Dawid z Dinant byt prawdziwy utożsamiał z tym, co rodzajowe, to znaczy z materią³³. Wyróżnił w rzeczywistości trzy elementy: ciało (materię), duszę (Myśl) oraz wieczne substancje, wśród których pierwszą niepodzielną stanowi Bóg³⁴. Filozof uznawał jedność tych trzech elementów, traktując je jako jedną i tę samą substancję³⁵. Pogląd Dawida z Dinant bardzo przypomina późniejszą o ponad czterysta lat metafizykę Spinozy, ponieważ, podobnie jak u Spinozy, także tu wszystkie ciała traktuje się jako sposoby (manifestacje) jednego bytu cielesnego, a dusze jako sposoby istnienia bytu myślowego, traktując je jako jeden niepodzielny byt tożsamy z jedyną, boską substancją³⁶. Ten pogląd nadaje myśli Dawida z Dinant rys panteistyczny, w jego filozofii bowiem Bóg, materia oraz intelekt są ze sobą tożsame³⁷.

Także drugi ze wskazywanych jako ateistyczni myślicielei średniowiecza, Amalryk z Bene, głosił podobną naukę. Wpływ na koncepcję Amalryka mógł wyrzucić system Jana Szkota Eriugeny zinterpretowa-

³³ „Bytem prawdziwym jest to, co rodzajowe, co wspólne rzeczom. A więc: materia. Ona bowiem jest wspólnym podłożem rzeczy”. Tamże, 335.

³⁴ „Dawid dzielił rzeczywistość na trzy niepodzielne cząstki: ciało, duszę i oddzielone substancje. Pierwszą niepodzielną cząstkę, z której składa się ciało, nazwał *hyle* (materia); pierwszą niepodzielną cząstkę, z której składa się dusza, nazwał *Nous*, czyli Myślą (*mens*); natomiast pierwszą niepodzielną cząstkę wśród wiecznych substancji nazwał Bogiem”. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., 239; F. Copleston, dz. cyt., 172.

³⁵ „Ale Dawid (...) twierdzi dalej, że owe trzy niepodzielne cząstki są jedną i tą samą rzeczą, z czego wynika wniosek, że wszystko jest w sposób istotny jednym”. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., 239.

³⁶ F. Copleston, dz. cyt., 172.

³⁷ „Z tej analogii materii i rozumu Dawid wyciągnął niespodziewany wniosek: rozum jest podłożem form i materia jest podłożem form, więc – rozum i materia są tym samym. Konsekwencją tej tezy powiodła go jeszcze dalej. Aleksander z Afrodyzji utożsamiał był rozum czynny z Bogiem; Dawid podjął tę myśl i wyprowadził wniosek, że Bóg jest identyczny z materią. Wszak materia ma wszelkie własności Boga: jest niezmienna, nieskończona, wszechobecna i z niej wywodzi się wszelki byt”. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., 336. „Tak więc Bóg, intelekt i materia są jedną i tą samą rzeczą. Otóż tylko materia może być rzeczywistością wspólną tym trzem elementom”. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., 239.

ny w sposób panteistyczny³⁸. Według Amalryka Bóg jest pełnią rzeczywistości, wszystkim, co istnieje³⁹; Bóg pojmowany jest jako istota i istnienie wszystkich stworzeń⁴⁰. Brakuje tu aspektu transcendentnego i następuje utożsamienie Boga z naturą, podobnie jak u Dawida z Dinant oraz u wielu myślicieli starożytności. Panteistyczna formuła Dawida oraz Amalryka, w myśl której Bóg stanowi substancjalną jedność z naturą, a tym samym sprowadzony jest do rzeczywistości materialnej⁴¹, odrzucona przez współczesnych im filozofów i teologów, antycypują o ponad czterysta lat system Spinozy, który z kolei jest powrotem do pierwszych metafizycznych teorii starożytności, reprezentowanych m.in. przez eleatów i stoików⁴².

5. ZAKOŃCZENIE

Trwający dwa tysiące lat okres filozofii starożytnej i średniowiecznej ma charakter teistyczny. Koncepcje ateistyczne, w starożytności

³⁸ F. Copleston, dz. cyt., 171–172.

³⁹ „(...) Amalryk nauczał, że Bóg był wszystkim. Formuła ta nie była czymś nowym. Jeśli ją brano, tak jak św. Bernard, w znaczeniu »bytu przyczynowego«, nie można było zrobić niczego lepszego; ale jeśli brano ją w tym sensie, że byt Boga jest zasadniczo taki sam jak byt wszystkich rzeczy, wówczas był to jawny panteizm”. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., 238.

⁴⁰ F. Copleston, dz. cyt., 171.

⁴¹ „Amalryk, potępiony w roku 1204 jako heretyk, powiedział np.: »Bóg jest wszystkim, Bóg i Stworzenie nie różnią się; wszystkie rzeczy są w Bogu, Bóg jest Jedną ogólną substancją«. »Dawid twierdził: Bóg jest pierwszą materią, a pod względem materii wszystko stanowi jedno i Bóg jest właśnie tą jednością. Wszystkie rzeczy dzielił on na trzy klasy: ciała, dusze i wieczne niematerialne substancje czyli duchy. Niepodzielną zasadą dusz jest *nous*, zasadą duchów jest Bóg. Te trzy zasady są tożsame i dlatego wszystkie rzeczy stanowią pod względem istoty jedno«”. G. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, dz. cyt., 85.

⁴² „Skoro więc to, co konkretne, nie istnieje w treści substancji, to tym samym przypada w udziale refleksyjnemu myśleniu; i dopiero z nieskończonych przeciwieństw tego ostatniego wynika właśnie owa jedność. O substancji jako takiej nie więcej nie da się podać; można tylko mówić o filozofowaniu na jej temat i o zniesionych w niej przeciwieństwach. Odróżnianie dotyczy tylko tego, jakiego rodzaju są przeciwieństwa, które zostają w niej zniesione. Starożytni starali się tego dowieść nawet znacznie bardziej, niż robił to Spinoza”. Tamże, 312.

pojawiające się sporadycznie, a w średniowieczu niemalże nieznaną, stanowią wyłom w filozofowaniu dwóch pierwszych tysiącleci trwania filozofii. Teorie panteistyczne, ze względu na negowanie transcendentnego charakteru Boga, mogą zostać uznane za formę ateizmu. Uderzające jest podobieństwo koncepcji wspomnianych dwóch filozofów, wyłamujących się spod teistycznego nurtu filozofii średniowiecznej, do głównych trendów epoki nowożytnej, której czołowi przedstawiciele, inaczej niż w tradycji średniowiecznej, nawet jeśli deklarowali wiarę w Boga i zapewniali o teistycznym charakterze własnych projektów, przyczynili się do rozwoju ateizmu współczesnego (jak Kartezjusz) lub ich system, *explicite* teistyczny, był *ateistycznym implicite*, ze względu na swoje konsekwencje (jak Spinoza)⁴³. Filozofia Kartezjusza jest oczywiście filozofią teistyczną w tym sensie, że idea Boga jest dla niego konieczna zarówno w porządku ontologicznym, jak i epistemologicznym. Jednak pewne koncepcje wprowadzone przez Kartezjusza do filozofii, wykorzystane przez jego następców, niewątpliwie przyczyniły się do rozwoju myśli ateistycznej u schyłku nowożytności i w filozofii współczesnej. Przede wszystkim dualizm metafizyczny przyczynił się do rozwoju materializmu funkcjonującego jako naturalizm ateistyczny oraz idealizmu jako antropologizmu ateistycznego⁴⁴. To są dwie główne ścieżki, którymi podążyła europejska filozofia nowożytna. Materializm stał się podstawową doktryną francuskiego oświecenia⁴⁵, natomiast idealizm był istotą niemieckiej filozofii transcendentalnej⁴⁶. Rozwój ateizmu w filozofii nowożytnej jest zupełnie innym problemem w zakresie historii idei, bowiem radykalnie zmienia dotychczasowy teistyczny (ze względu na afirmowanie przez filozofów istnienia Boga) charakter filozofii starożytnej i średniowiecznej. Ateistyczne poglądy Davida i Amalryka znalazły konty-

⁴³ Fabro słusznie zauważa, że pewne teorie pozornie teistyczne są w gruncie rzeczy ateistyczne ze względu na ostateczne wnioski formułowane na podstawie przyjmowanych założeń: „Si potrebbero cosi indicare due classi di ateî teoretici: *a. ateî espliciti* ossia di affermazione, e *b. ateî impliciti* ossia di conseguenza”. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, dz. cyt., 81.

⁴⁴ Tamże, 99–126.

⁴⁵ Tamże, 341–425.

⁴⁶ Tamże, 521–547.

nuatorów w pierwszym typie nowożytnego panteizmu, deifikującego przyrodę, redukującego Boga do natury. Takie ujęcie z czasem zostało uzupełnione przez aspekty antropologiczne, wprowadzając takie kategorie, jak życie, świadomość czy myśl, których boskość, tożsama z przyrodą, według wyobrażeń średniowiecznych ateistów nie miała. Zatem panteizm naturalistyczny ustąpił miejsca panteizmowi antropologicznemu, w którym dokonana została deifikacja człowieka (m.in. u Fichtego czy Hegla). Jednak należy pamiętać o tym, że genezy rozwoju myśli ateistycznej w Europie można dopatrywać się w systemach Amalryka i Davida, antycypujących niektóre rozwiązania zaproponowane w epoce nowożytnej.

RELIGION AND ATHEISM IN MEDIEVAL PHILOSOPHY

Summary

Medieval Philosophy was shaped by Christian doctrine. The convictions of the existence of God and its influence on the world were not challenged. Atheism, understood as a philosophical vision of the world which denies a possibility of the existence of Christian God i.e. personal and transcendent being, appeared in the Modern Age. However we can indicate at least two thinkers whose systems were in conflict with Christian thought. David of Dinant and Amalric of Bene preached pantheistic views, identifying God with the fullness of reality. Thus they anticipated the modern, initiated by Spinoza, return to the Stoic philosophy of pantheism.