Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 27–40.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.02

Anonymus – *Utrum Deus gloriosus*

Wojciech Baran
wojciech.baran@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0002-3049-0050
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Marek Gilski
marek.gilski@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-4588-2038
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Autor kwestii do *Sentencji* Lombarda, rozpoczynających się od incipitu *Utrum Deus gloriosus* [na potrzeby cytowania: UDG], nie jest znany. Najstarszy zachowany w Krakowie rękopis tego dzieła (rkp. Kraków, BJ 1620) datowany jest na lata 1420–1430 i należał do Mikołaja Kozłowskiego († 1443), który pod koniec XIV wieku odbył studia w Pradze i stamtąd przybył do Krakowa na początku XV wieku [Markowski, 1965]. Kwestie te znane były praskiemu mistrzowi Albertowi Engelschalkowi ze Straubingen objaśniającemu *Sentencje* w Pradze w latach 1396–1397: teolog ten bowiem włączył w swój komentarz całą drugą księgę *Utrum Deus gloriosus*. Z tego powodu Zofia Włodek [1966: 130–131] uznała rok 1397 za *terminus ante quem* dla powstania dzieła. Z kolei Zenon Kałuża na podstawie tego, że autor *Utrum Deus gloriosus* był zwolennikiem codziennej komunii i odwoływał się do dzieła paryskiego teologa Wojciecha Ranconisa *De frequenti communione ad plebanum Martinum*, powstałego w 1377 roku, przyjmuje tę ostatnią datę jako *terminus post quem*. W wyniku kontrowersji husyckiej w 1388 roku synod praski potępił praktykę częstej komunii, dlatego Kałuża [2011: 237–238] wskazuje, że komentarz musiał powstać przed tym

zebraniem, co pozwala zawęzić czas powstania dzieła w Pradze do okresu między rokiem 1377 a 1388. Tekst cieszył się ogromną poczytnością na krakowskim wydziale teologicznym w XV i XVI wieku, kiedy to w wyniku reformy uniwersytetu *Suma Teologiczna* św. Tomasza z Akwinu zastąpiła *Sentencje* Piotra Lombarda w roli podstawowego podręcznika teologii [Markowski, 1996: 216–217]. Na podstawie tego tekstu swoje komentarze do *Sentencji* przygotowali tacy krakowscy mistrzowie jak wspomniany już Mikołaj Kozłowski, Benedykt Hesse († 1456), Jan Dąbrówka († 1472) czy Jakub z Gostynina († 1506) [Włodek, 1966: 131–135; Włodek, 1968: 280–289; Kałuża, 2011: 237]. Anonimowe kwestie praskie miały wpływ nie tylko na teologów krakowskich, ale także na myślicieli Uniwersytetu w Lipsku (założonego w 1409 roku), o czym świadczy ich recepcja w komentarzu do *Sentencji* powstałym tam między rokiem 1409 a 1415, autorstwa anonimowego ucznia mistrza Jana z Ziębic († 1416) [Baran, 2024a]. Aby zrozumieć myśl XV-wiecznych krakowskich teologów, trzeba zatem poznać warsztat i tematy apologii tego praskiego komentarza do *Sentencji*.

Warsztat apologety

Na początku rozważań nad warsztatem apologetycznym praskiego teologa należy zauważyć, że autor ten nie prezentuje swoich argumentów jako koniecznych, ale jako prawdopodobne: takie, które są dla niego bardziej przekonujące niż inne opinie. Kluczowa w spekulacji teologicznej nie jest zatem kategoryczność tez, ale ich perswazyjność retoryczna. W rozumowaniu myśliciela zasadniczą rolę odgrywa więc nie tyle logika wywodu, ile dialektyka argumentacji (w rozumieniu średniowiecznym). W ten sposób autor odchodzi od rozumienia teologii jako nauki dedukcyjnej w duchu arystotelesowskiej koncepcji wiedzy na rzecz dostrzegania w niej nauki deklaratywnej. Podobną probabilistyczną tendencję metodologiczną Zenon Kałuża [2011: 250–253] dostrzega w myśli Mateusza z Krakowa, autora współczesnego praskiemu anonimowi, oraz w metodologii późniejszych XV-wiecznych teologów krakowskich. Gdy na jakiś temat pojawiają się różne akceptowalne opinie, powszechna zgoda (*communis opinio*) teologów jest tym, co przeważa szalę na rzecz danego rozwiązania:

> Et licet adhuc quaelibet illarum teneri possit et etiam a pluribus teneatur, quia tamen communius doctores eligunt tertiam, et ergo sit conclusio ista [UDG, lib. II, q. 10, d. 11, art. 1; wszystkie cytaty w tekście, jeśli nie zaznaczono inaczej, przytoczono za: Włodek, 1966].

> Et quia illa communis a doctoribus recipitur sit conclusio tertia in ordine ista [UDG, lib. II, q. 10, d. 11, art. 2, con. 3].
>
> Illa patet per magistrum et communiter omnes loquentes [UDG, lib. II, q. 10, d. 11, art. 3, con. 2].
>
> Et quia, sicut in praecedenti patuit, illa secundo magis communiter accipitur [UDG, lib. II, q. 11, d. 13, notandum].

Taka metodologia wpisuje się w koncepcję *via communis*, która nie szuka skrajnych rozwiązań, ale poglądów dominujących.

Celem wykładu teologii praskiego anonima jest zatem przedstawienie doktryny wiary pewnej, która nie budzi wątpliwości. Jego przeciwnikami są więc heretycy, którzy głoszą poglądy przeciwne wierze katolickiej[1]. Z tego powodu anonimowy komentarz *Utrum Deus gloriosus* ma przede wszystkim charakter dydaktyczny: „Illa conclusio patet communiter per omnes" [UDG, lib. II, q. 15, d. 17, con. 7; por. Włodek, 1966: 131–135, 1968: 246; Knoll, 2016: 483], typowy dla późnośredniowiecznych komentarzy do *Sentencji* powstałych na młodych wydziałach teologicznych w Europie Środkowej, gdzie tradycje uniwersyteckie dopiero zaczynały się kształtować. W ten sposób jest doskonałym narzędziem dydaktycznym dla autorów nurtu *via communis*, którego celem nie jest promocja opinii skrajnych, ale opinii najbardziej prawdopodobnych. Nie zmienia to jednak faktu, że gdy autor uznaje swoje zdanie za słuszne i znajduje argumenty na jego poparcie, nie waha się wejść w polemikę z adwersarzami.

W wykładzie trynitologii ważnym punktem odniesienia dla praskiego teologa jest Ryszard ze św. Wiktora, XII-wieczny autor traktatu o Trójcy *De Trinitate* [UDG, lib. I, q. 2, d. 2, con. 5, za: Włodek, Tatarzyński, 2000: 46–47; UDG, lib. I, q. 4, d. 4, con. 1, za: Włodek, 1966: 174]. Według Zofii Włodek [1968: 254] jest to najważniejszy punkt odniesienia dla myśliciela znad Wełtawy. Należy zwrócić uwagę, że autor celowo pomija skrajne poglądy XIII-wiecznych paryskich mistrzów i odwołuje się do autorytetu Ryszarda, który prowadzi swój wykład wiary, posługując się sylogizmami. To z kolei dostarcza niezachwianej argumentacji za prezentowanymi tezami. Jest to świadomy wybór autorytetu scholastyków z okresu

1 Por. „Nullum illorum ad intentionem haereticis sic arguentis" [UDG, lib. I, q. 6, d. 6, ad 1]; „Oppositum est fides catholica dicens quod in hac Trinitate nihil prius aut posterius, ergo quaestio falsa" [UDG, lib. I, q. 9, d. 9, s.c.].

przeduniwersyteckiego, który nie jest opowiedzeniem się za jedną, konkretną tradycją uniwersytecką, związaną z określonym zakonem mendykanckim, ale sięgnięciem do autorytetu akceptowanego przez wszystkie średniowieczne szkoły teologiczne.

Niemniej jednak pod względem doktrynalnym wyraźnie widać, że autorowi bliżej do tradycji augustyńsko-bonawenturiańskiej. Chętnie korzysta z koncepcji św. Augustyna, Pseudo-Dionizego Areopagity i św. Bonawentury [Kałuża, 2011: 240–253]. Z XIV-wiecznych autorów praski anonim nieraz odwołuje się *expressis verbis* do Tomasza Bradwardine'a († 1349), zaś w kwestii prawa moralnego przyjmuje stanowisko XIV-wiecznego przedstawiciela szkoły augustiańskiej, Grzegorza z Rimini († 1358) [Włodek, 1968: 269–280].

Praski autor jest apologetą wyższości wiary nad rozumem: choć filozofia jest pożyteczna dla teologa, to jednak tylko wtedy, gdy jej wnioski są zgodne z Objawieniem. Teolog przeciwstawia *ratio philosophica*, przez którą rozumie filozofię Arystotelesa, *ratio naturalis*, która w zgodzie z Objawieniem niejednokrotnie dochodzi do innych wniosków niż racja filozoficzna. W wypadku różnicy między dwiema racjami to *ratio naturalis* ma większą wartość argumentacyjną niż *ratio philosophica* [Włodek, 1968: 251–258; Knoll, 2016: 473–475]. Takie podejście także zbliża teologa bardziej do metodologii Bonawentury niż Tomasza z Akwinu. Ta gradacja wartości argumentacyjnej tez wynikających z danych Objawienia i z danych filozofii nie sprawia jednak, że autorytet Arystotelesa jest odrzucony: przeciwnie, filozofia arystotelesowska stanowi paradygmat, w którym praski autor formułuje swoje wnioski, regularnie odwołując się do dzieł Stagiryty. Takie stanowisko epistemologiczne praskiego teologa współgra z innym jego aksjomatem. Uważa on bowiem, że poznanie Boga przez łaskę i doświadczenie Jego dobroci jest jakościowo lepsze niż intelektualne poznanie Boga ze znaków (augustyńskie *signa*) [Włodek, 1968: 255–256]. Głosząc wyższość poznania duchowego nad poznaniem intelektualnym, teolog wpisuje się w koncepcję augustyńsko-neoplatońską [Włodek, 1968: 253] i staje się apologetą mistyki w duchu rozwijającego się wówczas prądu *devotio moderna* [Włodek, 1968: 257–258]. Ostatni głos w dyskusjach teologicznych nie należy do rozumowania, ale do doświadczenia mistycznego.

W egzegezie praski teolog niejednokrotnie przyjmuje dosłowną interpretację Pisma Świętego, co widoczne jest zwłaszcza w jego analizach dotyczących danych Objawienia na temat początku świata. Myśliciel opowiada się m.in. za tym, że raj był miejscem czasoprzestrzennym, a nie tylko duchowym [UDG, lib. II, q. 15, d. 17, art. 2, notandum; art. 2, con. 5], oraz za pochodzeniem Ewy z boku Adama bez dodania żadnej materii cielesnej [UDG, lib. II, q. 16, d. 18].

Anonimowe kwestie praskie *Utrum Deus gloriosus* nie mają już struktury charakterystycznej dla kwestii tworzonych przez XIII-wiecznych teologów paryskich, w których skład wchodziły takie elementy jak *argumentum*, *sed contra*, *conclusio*, *ad argumentum*. Kwestie praskie przyjmują formę rozpowszechnioną w drugiej połowie XIV wieku i składają się z takich elementów jak *argumentum pro et contra*, *definitio termini* (*notandum*, *suppositio, sciendum*), *conclusio*, *corollarium*, *ad rationem* [Calma, 2010: 59; Slotemaker, 2015: 152–167]. Ten model formułowania kwestii teologicznych przyjęty zostanie później przez wielu XV-wiecznych teologów krakowskich w ich komentarzach do *Sentencji*.

Główne wątki apologetyczne

Ponieważ drukiem ukazały się do tej pory tylko dwie pierwsze księgi komentarza *Utrum Deus gloriosus*, a księgi trzecia i czwarta pozostają w rękopisach, niniejsza prezentacja wątków apologetycznych oparta zostanie na tych częściach dzieła praskiego anonima, które wydano.

Choć Stefan Swieżawski i Zofia Włodek przypisywali tekstowi tendencje nominalistyczne, Zenon Kałuża udowodnił, że *Utrum Deus gloriosus* jest komentarzem realistycznym w nurcie św. Augustyna, Pseudo-Dionizego Areopagity i św. Bonawentury [Kałuża, 2011]. Praski teolog uważa, że Bóg w akcie poznawczym swojej istoty poznaje siebie i całą rzeczywistość w sposób doskonały. To zaś prowadzi do wniosku, że w umyśle Boga znajdują się idee wzorcze wszystkich rzeczy stworzonych (*rationes ideales*). Zatem zgodnie z realistyczną koncepcją Augustyna Stwórca jest modelem całego stworzenia, które ma swój pierwowzór w Jego umyśle [UDG, lib. I, q. 35, d. 31; Kałuża, 2011: 239–243; por. Swieżawski, 1963: 134–154, 1966: 8–15; Włodek, 1968: 247–251]. Pewne odstępstwo od tej koncepcji ontologicznej dotyczy istnienia zła czy braków, których nie ma w Bogu: w boskim umyśle istnieją jednak idee przeciwne złu i niedoskonałości [UDG, lib. I, q. 32, d. 35, za: Włodek, Tatarzyński, 2000: 54–56; Kałuża, 2011: 242]. Konsekwencją realistycznej wizji rzeczywistości jest koncepcja podobieństwa wszystkich rzeczy stworzonych do Boga jako śladu (*vestigium*), które jednak najbardziej manifestuje się w stworzeniach intelektualnych[2], przy jednoczesnym zachowaniu niepodobieństwa

2 „Licet quaelibet creatura aliquam habeat Dei similitudinem, in sola tamen rationali creatura est expressa similitudo" [UDG, lib. II, q. 14, d. 16, con. 2].

przewyższającego podobieństwo[3]. W ten sposób praski teolog staje się apologetą realizmu i podobieństwa rzeczy stworzonych do Boga w duchu św. Bonawentury [Płotka, 2014: 129–130; Iammarone, 2022]. Taka koncepcja rzeczywistości prowadzi go także do obrony zasady analogii bytu: „nullus terminus pure univoce dicitur de Deo et creatura" [UDG, lib. I, q. 8, d. 8, con. 1, za: Włodek, Tatarzyński, 2000: 51; Kałuża, 2011: 242–243, 248–249], która odrzucana jest w filozofii nominalistycznej. Powyższa realistyczna ontologia w konsekwencji sprawia, że praski teolog jest również obrońcą możliwości poznania Boga z rzeczy stworzonych [UDG, lib. I, q. 3, d. 3, za: Włodek, Tatarzyński, 2000: 48–50; UDG, lib. I, q. 31, d. 35, con. 6, za: Włodek, Tatarzyński, 2000: 55; UDG, lib. I, q. 32, d. 36, con. 5; Swieżawski, 1963: 134; Włodek, 1968: 255; Kałuża, 2011: 242–243].

Praski teolog jest apologetą ortodoksyjnej nauki o Trójcy Świętej, która nie jest sprzeczna z rozumem i logiką, a której wyrazicielem jest wielokrotnie cytowany w kwestiach trynitologicznych Ryszard ze św. Wiktora. Autor wskazuje, że Bóg jako najwyższe dobro, najczystszy akt, jako niepodzielna istota nie może istnieć inaczej jak tylko w trzech równych sobie osobach [UDG, lib. I, q. 9, d. 9; Płotka, 2014: 130–132], jakakolwiek inna propozycja nie jest nawet prawdopodobna [UDG, lib. I, q. 2, d. 2, con. 5, za: Włodek, Tatarzyński, 2000: 46–47]. Z kolei równoczesność pochodzenia Syna i Ducha broniona jest przez praskiego teologa przy pomocy odwołania do dzieła innego XII-wiecznego teologa, niebudzącego zastrzeżeń w różnych uniwersyteckich szkołach teologicznych, czyli św. Anzelma z Canterbury [UDG, lib. I, q. 12, d. 12, con. 1]. Niemniej jednak różnica między pochodzeniem Syna i Ducha Świętego jest wykładana przez praskiego myśliciela z wykorzystaniem rozróżnień św. Tomasza z Akwinu [UDG, lib. I, q. 13, d. 13, con. 2, corr. 1]. Autor odwołuje się więc do tych autorytetów, których nauka jest szeroko przyjmowana w świecie teologicznym.

Praski anonim jest gorliwym obrońcą doktryny *Filioque*, pochodzenia Ducha Świętego nie tylko od Ojca, ale także od Syna. Teolog jest świadomy różnicy istniejącej w tej kwestii między Łacinnikami a Grekami, wskazuje przy tym na odmienne rozumienie pojęcia „pochodzić" (*procedere*) w kontekście Ducha Świętego. Grecy rozumieją pochodzenie jako przechodzenie czegoś w coś innego (*res transit in aliud*), zaś Łacinnicy mówią o pochodzeniu jako o przyczynie (*procedere aliquid, sicut causatur a sua causa*). To z kolei prowadzi ich do innych wniosków na temat rozumienia pochodzenia Ducha Świętego. Teolog uważa, że rozumienie Greków jest

3 „Nulla creatura est similis Deo. Illa patet, cum nulla habeat cum Deo omnimodam convenientiam in natura, nec in aliqua unitate" [UDG, lib. II, q. 14, d. 16, con. 1].

mniej dojrzałe (*grossior*), podczas gdy rozumienie Łacinników jest doskonalsze (*perfectior*) i lepsze (*melius*). Co istotne, apologia *Filioque* nie prowadzi praskiego teologa do potępienia greckiego rozumienia pochodzenia Ducha Świętego: myśliciel ocenia pneumatologię grecką jako mniej rozwiniętą, ale nie stwierdza, że jest ona heterodoksyjna. Podkreśla natomiast, że *Filioque* jest wiarą Świętego Kościoła Rzymskiego, wyrażaną w śpiewie *Credo* [UDG, lib. I, q. 11, d. 11, ad oppositum].

W duchu XIV-wiecznej obrony nieograniczonej wolności Boga, wbrew arystotelesowskiemu necessytyzmowi, praski teolog opowiada się za absolutną mocą Boga (*potentia absoluta*), która nie jest ograniczona mocą uporządkowaną (*potentia ordinata*). Bóg zatem jest absolutnie wolny i może czynić wszystko to, co nie jest wewnętrznie sprzeczne. Teolog egzemplifikuje swój wywód stwierdzeniem, że Bóg mocą absolutną mógłby nawet zbawić Judasza i wszystkich diabłów [UDG, lib. I, q. 38, d. 43, a. 1, con. 3, za: Włodek, Tatarzyński, 2000: 58]. Praski autor wpisuje się także w nurt woluntaryzmu, stwierdzając, że to właśnie wola Boga jest dla wszystkich rzeczy istniejących poza Bogiem ważniejszą przyczyną niż Jego wiedza i moc[4] [por. Włodek, 1968: 265–267, 273]. To zaś prowadzi teologa do dalszych rozważań na temat teodycei. Choć w świecie pojawia się zło, które jest znane Bogu jako takie [UDG, lib. I, q. 40, d. 46, con. 5], nie jest ono chciane przez Boga [UDG, lib. I, q. 40, d. 46, con. 6]. Do skutku dochodzi wszystko to, co jest przedmiotem boskiej woli upodobania (*voluntas beneplaciti*), która utożsamiona jest z Bożą istotą[5]. W myśli teologa wszechmoc i dobroć Boga nie stoją więc w sprzeczności z faktem obecności zła w świecie. W ten sposób praski teolog broni idei teodycei, która będzie negowana w filozofii nowożytnej ze względu na rozdzielenie koncepcji *potentia absoluta* Boga od prawdy o Jego dobroci i mądrości.

Praski teolog porusza także temat ważny dla późnośredniowiecznej teologii, jakim jest relacja między przedwiedzą Boga (*praescientia Dei*) a przyszłymi zdarzeniami przygodnymi (*futura contingentia*). Autor stwierdza, że choć wiedza Boga jest przyczyną wszystkich skutków istniejących poza Bogiem, to jednak z racji tego, że jest prostym poznaniem (*simplex notitia*), nie jest determinującą i wystarczającą przyczyną wszystkich przyszłych zdarzeń przygodnych[6]. Kontynuując rozważania nad tym

4 „Voluntas in Deo principalius ponitur causa, quam scientia vel potentia" [UDG, lib. I, q. 39, d. 43, con. 8].

5 „Voluntas beneplaciti est ipsa divina essentia" [UDG, lib. I, q. 41, d. 47, notandum].

6 „Scientia Dei […] non est causa determinata et sufficiens omnium contingentium" [UDG, lib. I, q. 34, d. 38, con. 5].

problemem, praski teolog broni także prawdy o Bożej Opatrzności i stwierdza, że wszystko Jej podlega, choć w różny sposób. To, co dobre i prowadzi do Boga jako do celu ostatecznego, podlega Opatrzności Bożej *per se*, natomiast to, co jest złe, co jest brakiem i nie jest nakierowane na cel ostateczny, podlega Opatrzności *per accidens* [UDG, lib. I, q. 35, d. 39, con. 4]. Autor dokonuje także innego rozróżnienia odnoszącego się do wiedzy Boga: czym innym jest według niego wiedza prostego rozumowania (*scientia simplicis intelligentiae*), która obejmuje wszystkie (*omnia*) rzeczy przeszłe, teraźniejsze i przyszłe, a czym innym jest przedwiedza (*praescientia*), która obejmuje wyłącznie (*sola*) rzeczy przeszłe, teraźniejsze i przyszłe, które są przedmiotem upodobania woli Bożej (*beneplacitum divinae voluntatis*) [UDG, lib. I, q. 36, d. 40, recolligendum]. Podczas gdy nie wszystko to, co jest przedmiotem wiedzy Bożej, zaistnieje [UDG, lib. I, q. 36, d. 40, con. 1], wszystko to, co jest przedmiotem przedwiedzy Bożej, zaistnieje [UDG, lib. I, q. 36, d. 40, con. 2]. Autor precyzuje także, że te *futura contingentia*, które są znane Bogu i mogą być zgodne z Jego wolą, mogą jednak nie zaistnieć [UDG, lib. I, q. 36, d. 40, con. 4, 5]; wiedza Boga nie determinuje bowiem ludzkich wyborów. To w konsekwencji prowadzi do wniosku, że przeznaczony (*praedestinatus*) przez Boga do zbawienia może się nie zbawić, zaś przewidziany (*praescitus*) przez Boga do potępienia może być zbawiony. W ten sposób autor praski z jednej strony jest apologetą absolutnej mocy Boga (*potentia absoluta*), który mógłby uczynić więcej błogosławionych, niż ich będzie w rzeczywistości (*posset enim Deus facere plures beatos quam erunt*), a z drugiej strony jest obrońcą wolności stworzonej człowieka, który może się zbawić, choćby nie był przeznaczony do zbawienia [UDG, lib. I, q. 36, d. 40, con. 6].

W kwestii istnienia początku świata praski teolog jest apologetą prawdy o stworzeniu wynikającej z Objawienia, która w jego opinii stoi w sprzeczności z filozoficzną możliwością wieczności świata reprezentowaną przez Arystotelesa. Wszystko, co istnieje poza Bogiem, zostało stworzone i ma początek[7], a Bóg przez skuteczną wolę i swoją dobroć jest przyczyną wszystkiego, co istnieje[8]. W ten sposób praski autor odrzuca heterodoksyjną koncepcję podwójnej prawdy Objawienia i filozofii oraz stanowisko tomistyczne, zgodnie z którym możliwa jest harmonizacja filozoficznej

7 „Non est aliqua res citra Deum, quin sit de novo producta in esse. […] Quaelibet res citra Deum quandoque habuerit principium sui" [UDG, lib. II, q. 1, d. 1, con. 1]; „A primordio conditionis res inceperunt per creationem" [UDG, lib. II, q. 1, d. 1, con. 4].

8 „Deus per voluntatem efficacem et solam bonitatem est causa omnium citra se" [UDG, lib. II, q. 1, d. 1, con. 5].

teorii wieczności świata i prawdy o jego stworzeniu. Teolog w swojej metodologii jest więc jednoznacznie zwolennikiem bonawenturianizmu, który głosi, że w przypadku różnicy opinii między Objawieniem a filozofią to Objawienie jest bardziej godne wiary niż filozofia [Michon i in., 2004]. Jest zatem apologetą wyższości wiary nad rozumem.

Zgodnie z paradygmatem arystotelesowskim praski teolog widzi zależność świata pod niebem od ciał niebieskich (*coelestia corpora*). W tym kontekście zastanawiano się, czy gwiazdy mają wpływ na losy człowieka i na podejmowane przez niego decyzje. W kwestii tej anonimowy myśliciel jawi się jako apologeta wolności człowieka i wyraźnie stwierdza, że układ gwiazd nie ma skutecznego wpływu (*non concurrunt effective*) na akty woli (*voluntas*) człowieka. Ciała niebieskie nie są w stanie wywołać w człowieku chęci lub niechcenia (*volitio*, *nolitio*) [Włodek, 1968: 263–264], człowiek jest więc z natury istotą wolną. W przeciwnym razie człowiek nie byłby wolny i nie miałby możliwości zasługiwania i grzeszenia (*meritum*, *demeritum*) [UDG, lib. II, q. 13, d. 15, con. 4]. Choć Zofia Włodek wskazywała, że w kwestii rozumienia praski teolog utożsamia wolną wolę (*liberum arbitrium*) z wolą (*voluntas*) w duchu tomistycznym [Włodek, 1968: 265], to jednak dokładna analiza tekstu pozwala wyciągnąć wniosek, że praski autor w duchu bonawenturiańskim rozróżnia te dwie władze duchowe człowieka. Problematyce *liberum arbitrium* autor poświęca całą kwestię 23 dotyczącą dystynkcji 25, w której przyjmuje definicję Tomasza Bradwardine'a: *arbitrium liberum est potentia rationalis recte iudicandi et libere exequendi*, czyli „wolna wola jest zdolnością rozumnego sądzenia w sposób właściwy i wolnego działania" [UDG, lib. II, q. 23, d. 25, notandum]. Odmienne rozumienie woli i *liberum arbitrium* wpisuje więc praskiego teologa bardziej w nurt bonawenturiański niż tomistyczny (na temat różnicy rozumienia woli w szkole dominikańskiej i franciszkańskiej zob. Baran [2019: 74–76, 96–99], Porzia [2022a: 1395–1402, 2022b: 1403–1412]). W ten sposób myśliciel jest obrońcą niezależności wolnej woli (*liberum arbitrium*) od woli (*voluntas*) rozumianej jako zdolność chcenia. Wolność przynależy do kondycji ontologicznej bytów rozumnych i nawet swoją absolutną mocą Bóg nie może uczynić człowieka niewolnym, gdyż byłoby to wewnętrznie sprzeczne[9]. Ta wolność stworzeń sprawia, że w przeciwieństwie do świętego i bezgrzesznego Stwórcy człowiek jest nie tylko zdolny do grzeszenia (*peccabilis*), ale także bez łaski nie jest w stanie

9 „Deus non potest facere creaturam rationalem, quae non sit libera a natura" [UDG, lib. II, q. 21, d. 23, con. 2]; „Non est possibile hominem esse nisi sit liber a natura" [UDG, lib. II, q. 21, d. 23, con. 4].

uniknąć grzechu (*esse impeccabilem*) [UDG, lib. II, q. 21, d. 23, con. 1, 7]. Prażanin jest zatem gorącym zwolennikiem wolności człowieka, która jest najważniejszą składową człowieczeństwa upodobniającą go do Stwórcy.

Na podstawie dostępnych edycji i literatury w kwestiach dotyczących tematyki III i IV księgi *Sentencji* Lombarda omówić możemy stanowisko praskiego teologa wobec niepokalanego poczęcia i częstej komunii świętej. W momencie powstania komentarza *Utrum Deus gloriosus* pod koniec XIV wieku doktryna niepokalanego poczęcia Maryi była zarówno broniona przez immakulistów, jak i krytykowana przez makulistów. Praski autor nie opowiada się jednak za żadną z antagonistycznych pozycji. Zajęcie stanowiska w tej żywej kwestii byłoby niezgodne z logiką *via communis*, gdyż w sprawie niepokalanego poczęcia nie było powszechnego konsensusu teologów. Teolog zna i prezentuje koncepcje immakulistyczne i makulistyczne, wskazując, że różne opinie przyjmowane są przez świętych teologów, zarówno starożytnych, jak i średniowiecznych. Za XIII-wiecznymi teologami uważa, że Maryja została uświęcona w łonie matki, ale uświęcenie to miało miejsce już po poczęciu i animacji, co nie budzi wątpliwości. Niemniej jednak nie opowiada się za żadną z opinii teologicznych w kwestii wcześniejszego uświęcenia bądź uwolnienia Maryi od grzechu pierworodnego. Zgodnie z logiką koncepcji boskiej *potentia absoluta* stwierdza, że Bóg mógł uwolnić Maryję od grzechu pierworodnego. Jednakże tylko Bóg wie, czy to zrobił[10] [Baran, 2024b: 158–159]; niepokalane poczęcie wykracza poza logikę *potentia ordinata*, na temat której człowiek jest w stanie coś powiedzieć. W ten sposób teolog jest apologetą nie tylko wszechmocy Boga, ale także teologii apofatycznej uznającej granice ludzkiego rozumu w poznawaniu prawd wiary.

Jeśli zaś chodzi o kwestię częstej komunii świętej, jak zauważył Zenon Kałuża, anonimowy praski teolog był jej apologetą[11]. Taki pogląd wpisuje się w postulaty *devotio moderna* i był prezentowany przez późniejszych krakowskich apologetów, m.in. Mateusza z Krakowa czy Bartłomieja z Jasła [Wójcik-Zega, Zega, 2018]. Z powodu przyjęcia postulatu częstej komunii świętej przez późniejszy ruch husycki do tej kwestii zaczęto podchodzić z większym dystansem. Wymaga ona jednak dalszego zgłębienia, co utrudnia brak wydania krytycznego.

---

10 „Pie credendum est, quod Deus potuit hoc facere, sed an fecit, ipse scit" [UDG, lib. III, q. 3, d. 3, con. 3].

11 „Utrum Christi fidelibus venerabile sacramentum Eucharistiae magis expediat interpellatim quam cottidie sumere? Et arguitur, quod non…" [UDG, lib. IV, q. 13, d. 12, za: Włodek, Tatarzyński, 2000: 303; por. Kałuża, 2011: 237–238].

Bibliografia

Źródła

Anonymus (1978). *Utrum Deus gloriosus* (fragment: liber I, q. 3, d. 3), Z. Włodek (tłum.). W: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku* (s. 297–300), J. Domański (red.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Baran, W. (2024b). Nauka o poczęciu Najświętszej Maryi Panny w komentarzach do „Sentencji" – Communis Lectura Pragensis i Utrum Deus Gloriosus. *Studia Bobolanum*, 35(4): 151–166. https://doi.org/10.5604/01.3001.0054.8857 (edycja III kwestii z III księgi, s. 161–163)

Clavis scriptorum et operum Medii Aevi Poloniae (2019). J. Kaliszuk, A. Pieniądz, P. Węcowski, K. Skwierczyński (oprac.). Kraków: Wydawnictwo Homini, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów (nr 698, s. 764–765).

Włodek, Z. (1966). Krakowski komentarz z XV wieku do Sentencji Piotra Lombarda. Część pierwsza. Wstęp historyczny i edycja tekstu księgi I i II. *Studia Mediewistyczne*, 7: 125–355, https://magistersententiarum.com (14.10.2026).

Włodek, Z. (1966). Krakowski komentarz z XV wieku do Sentencji Piotra Lombarda. Część pierwsza. Wstęp historyczny i edycja tekstu księgi I i II. *Studia Mediewistyczne*, 7: 125–355 (wykaz kwestii III i IV księgi, s. 158–160).

Włodek, Z. (ed.), Tatarzyński, R. (cooperante) (2000). *Scripta manent. Textus ad theologiam spectantes in Universitate Cracoviensi saeculo XV conscripti*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej (ulepszona edycja kilku kwestii: liber I, d. 2, 3, 8, 35, 43, s. 43–59).

Włodek, Z. (ed.), Tatarzyński, R. (cooperante) (2000). *Scripta manent. Textus ad theologiam spectantes in Universitate Cracoviensi saeculo XV conscripti*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej (wykaz kwestii III i IV księgi, s. 295–305).

Opracowania

Baran, W. (2019). *Grzech pierworodny w tradycji Piotra Lombarda. Studium „Sentencji" i „Komentarzy" Bonawentury i Tomasza z Akwinu*. Kraków: Wydawnictwo „Scriptum".

Baran, W. (2024a). Les liens entre les questions sur le quatrième livre des *Sentences* de Pierre Lombard rédigées à Prague (par l'auteur de l'Utrum Deus gloriosus), Leipzig (par un élève de Jean de Monsterberg) et Cracovie (par Matthias de Sąspów) au XVe siècle. *Acta Mediaevalia. Series Nova*, 1: 117–141. https://doi.org/10.31743/amsn.17472

Calma, M. (2010). La définition du *viator* dans les commentaires des *Sentences* au XIVe siècle. W: *Les innovations du vocabulaire latin à la fin du Moyen Âge. Autour du Glossaire du latin philosophique (philosophie, théologie, sciences)* (s. 45–59), O. Weijers, I. Costa, A. Oliva (éds.). Turnhout: Brepols. https://doi.org/10.1484/m.sa-eb.3.4685

Iammarrone, L. (2022). Obraz/znak/ślad – Imago/Vestigium, S. Mazgaj (tłum.). W: *Słownik bonawenturiański. Filozofia – teologia – duchowość* (kol. 722–738), R. H. Kośla (red.). Kraków: Instytut Studiów Franciszkańskich, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Kałuża, Z. (1990). Un manuel de théologie en usage à l'Université de Cracovie. Le commentaire des *Sentences* dit *Utrum Deus gloriosus*. W: *L'Église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-Est et du Nord (XIVe–XVe siècles). Actes du colloque de Rome (27–29 janvier 1986)* (s. 107–124). Rome: École française de Rome.

Kałuża, Z. (2011). Podręcznik teologii używany na Uniwersytecie Krakowskim. Komentarz do Sentencji zwany Utrum Deus gloriosus. *Przegląd Tomistyczny*, 17: 235–254 (rozszerzona wersja polska).

Knoll, P. W. (2016). *"A Pearl of Powerful Learning". The University of Cracow in the Fifteenth Century*. Leiden–Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004326019

Markowski, M. (1965). Mikołaj z Kozłowa. *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, 5: 76–141.

Markowski, M. (1996). *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397–1525*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.

Michon, C., Boulnois, O., Dupré La Tour, N. (éds.) (2004). *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*. Paris: GF Flammarion.

Płotka, M. (2014). Appetitus i fruitio. Rozważania o miłości i pragnieniu Boga zawarte w krakowskim komentarzu „Utrum Deus gloriosus". *Acta Mediaevalia*, 25: 123–139.

Porzia, F. (2022a). Wola – Voluntas, R. H. Kośla (tłum.). W: *Słownik bonawenturiański. Filozofia – teologia – duchowość* (kol. 1395–1402), R. H. Kośla (red.). Kraków: Bratni Zew.

Porzia, F. (2022b). Wolna wola – Liberum arbitrium, R. H. Kośla (tłum.). W: *Słownik bonawenturiański. Filozofia – teologia – duchowość* (kol. 1403–1412), R. H. Kośla (red.). Kraków: Bratni Zew.

Slotemaker, J. T. (2015). Henry of Gorkum's *Conclusiones super IV libros Sententiarum*. Studying the Lombard in the First Decades of the Fifteenth Century. W: *Mediaeval Commentaries on the* Sentences *of Peter Lombard* (t. 3, s. 145–173), P. W. Rosemann (ed.). Leiden–Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004283046_005

Swieżawski, S. (1963). Filozofia w średniowiecznym uniwersytecie krakowskim. W: *Historia kultury średniowiecznej w Polsce. IX Powszechny Zjazd Historyków Polskich w Warszawie 13–15 września 1963. Referaty* (t. 1, s. 129–159), A. Gieysztor (red.). Warszawa: Polskie Towarzystwo Historyczne, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Swieżawski, S. (1966). Note sur le contenu philosophique des questions anonymes „Utrum Deus gloriosus". *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 12: 8–15.

Włodek, Z. (1968). Krakowski komentarz z XV wieku do *Sentencji* Piotra Lombarda. W poszukiwaniu tendencji doktrynalnych na wydziale teologicznym Uniwersytetu Krakowskiego w XV wieku. Cz. 2: Tendencje doktrynalne komentarza. *Studia Mediewistyczne*, 9: 245–291.

Wójcik-Zega, D., Zega, W. (2018). Bartłomiej z Jasła i „czeska devotio moderna" w Krakowie. Kazanie „Hoc epulum comedas" na Wielki Czwartek. *Przegląd Tomistyczny*, 24: 135–191.

Summary

The author of the questions on Peter Lombard's *Sentences*, beginning with the incipit *Utrum Deus gloriosus*, remains unknown. The oldest surviving manuscript (manuscript Kraków, BJ 1620) is dated to 1420–1430. Zenon Kałuża demonstrates that the work was written between 1377 and 1388. The commentary was very well received in Kraków in the 15th and 16th centuries; it also influenced the academic community at the University of Leipzig.

The author's approach aligns with the probabilistic methodology of the *via communis*: he does not present his theses as necessary, but as the most probable and consistent with *communis opinio*. His argumentation is dialectical, and he understands theology as a declarative science. The commentary has a didactic and apologetic purpose, directed against doctrines considered heretical. Structurally, it corresponds to the forms prevalent in the second half of the 14th century.

In terms of doctrinal sources, the author draws on the Augustinian-Bonaventurian tradition, Richard of St Victor, Thomas Bradwardine, and Gregory of Rimini, while remaining within the Aristotelian philosophical paradigm. He emphasises the superiority of faith over reason, the primacy of *ratio naturalis* over *ratio philosophica*, and the superiority of mystical knowledge of God over rational knowledge. In ontology, he defends Augustinian-Bonaventurian realism, the idea of ideal patterns (*rationes ideales*), the analogy of being, and the possibility of knowing God from created things. In Trinitarian theology, he draws on Richard of St Victor, St Anselm, and St Thomas, defending the *Filioque* doctrine. On the question of God's power, he is an advocate of absolute potency (*potentia absoluta*) and voluntarism. The author opposes the concept of the eternity of the world and defends the truth of its creation. In anthropology and ethics, he is a strong defender of human freedom, but in the Augustinian spirit he affirms the impossibility of attaining a state of sinlessness. He does not take a position on the Immaculate Conception, recognising that only God knows Mary's moral condition at the moment of her conception. He advocates frequent communion, in accordance with the postulates of *devotio moderna*, and his position influenced later Kraków theologians. The lack of a critical edition of Books III and IV hinders research on the Christology, sacramentology, and eschatology of the Prague theologian.

Abstrakt

Rozdział rekonstruuje teologiczny profil anonimowego autora komentarza do *Sentencji* Piotra Lombarda, rozpoczynającego się od słów *Utrum Deus gloriosus*. Analiza pozwala umiejscowić jego twórczość w środowisku późnośredniowiecznej scholastyki oraz tradycji akademickiej związanej z Krakowem. Szczególną uwagę poświęcono metodzie teologicznej autora, sposobowi wykorzystania autorytetów oraz prowadzenia argumentacji scholastycznej. Omawiane zagadnienia obejmują między innymi problemy mariologiczne, sakramentalne i antropologiczne, ukazując szeroki zakres zainteresowań anonimowego teologa. Rozdział zwraca również uwagę na stan zachowania i opracowania źródeł, wskazując, że brak pełnej edycji krytycznej części komentarza nadal ogranicza możliwości dokładniejszej rekonstrukcji jego myśli.

Słowa kluczowe: *Utrum Deus gloriosus*; teologia średniowieczna; scholastyka; Uniwersytet Krakowski; Piotr Lombard; *Sentencje*; metoda teologiczna

Abstract

The chapter reconstructs the theological profile of the anonymous author of a commentary on Peter Lombard's *Sentences* beginning with the words *Utrum Deus gloriosus*. The analysis situates his work within late medieval scholasticism and the academic tradition associated with Kraków. Particular attention is devoted to his theological method, his use of authorities, and the structure of scholastic argumentation. The issues discussed include Mariological, sacramental, and anthropological questions, revealing the broad scope of the anonymous theologian's interests. The chapter also addresses the state of the surviving sources and points out that the lack of a complete critical edition of parts of the commentary continues to limit a fuller reconstruction of his thought.

Keywords: Utrum Deus gloriosus; medieval theology; scholasticism; University of Kraków; Peter Lombard; Sentences; theological method