

JULIUSZ IWANICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: iwanicki@amu.edu.pl

Erozja tajemnicy. Przemiany religijności w późnych wiekach średnich na przykładzie filozofii Williama Ockhama

Abstract. *Researchers have pointed to various origins of the historical processes of secularisation. Within this article, I assume that the nominalist philosophical-religious thought of William Ockham constituted such a possible origin. This thinker developed a social philosophy critical of the excessive political power of the papacy in the final centuries of the Middle Ages. In this way, Ockham pushed forward the philosophical and political thought of his time. According to the earlier medieval thought, it was the ecclesiastic power that would determine who should rule in a given society. Ockham did significantly reduce the intellectual prerogatives of the ecclesiastic power to control the emerging secular society based on monarchic-national principles.*

This did not mean that Ockham was personally a non-believer; in fact, on the basis of his metaphysics, he considered God to be an omnipotent being capable of bending at will the laws underlying reality. This, however, led him to the conclusion that God is essentially unknowable, which, in turn, pushed Ockham to some form of intellectual scepticism and a pronounced limitation of the capacities of theology in juxtaposition to the secularising philosophy. Ockham did thus inspire the processes of secularisation on multiple planes: cultural as well as institutional, and this is what supports the main thesis of this paper.

Keywords: *William Ockham, nominalism, secularisation, ecclesiastic power, God*

Przyjmuję, że filozofia sekularna zaczyna się w XIII wieku. Wcześniej pozycja Kościoła i religii katolickiej umocniła się w XI stuleciu, dzięki reformom kościelnym papieża Grzegorza VII (pontyfikat w latach 1073–1085). W ramach planu

odnowy Kościoła ustanowił m.in. celibat dla wszystkich księży oraz przejściowo umocnił przewagę Państwa Kościelnego¹ nad słabnącym Świętym Cesarstwem Rzymskim Narodu Niemieckiego. Do historii przeszedł słynny konflikt o inwestyturę przywódcy Cesarstwa – Henryka IV z papieżem Grzegorzem VII, którego punktem kulminacyjnym stało się upokorzenie i pokuta tego pierwszego pod Zamkiem w Canossie, w 1077 r., a w szerszym wymiarze konkordat wormacki z 1122 r. Jak zauważył filozof polityki Francis Fukuyama:

[...] ważną konsekwencją sporu o inwestyturę było wyraźne rozdzielenie domeny duchowej i doczesnej, a zatem uutorowanie drogi nowoczesnemu państwu laickiemu. Rozdzielenie to [...] istniało dotychczas w chrześcijaństwie w sposób utajony. Konkordat wormacki ostatecznie zamknął epokę cesaropapizmu w dziejach Kościoła zachodniego, do czego nigdy nie doszło ani w Kościele wschodnim, ani w świecie islamu².

Wyraźne oddzielenie władzy duchowej od władzy świeckiej, będące jednym z przejawów kulturowych i społecznych wczesnych procesów sekularyzacji, nie oznaczało natychmiastowego osłabnięcia pozycji instytucjonalnej Kościoła Rzymskokatolickiego.

Pontyfikat papieża Grzegorza VII był jednym z momentów szczytowych politycznej potęgi Kościoła Rzymskokatolickiego i jego dominacji nad świeckim państwem. Dokument papieski *Dictatus Papae* (1075) zawierał takie tezy, jak:

8. On sam [tj. papież – biskup rzymski – J.I.] tylko może używać insygniów cesarskich.
9. Tylko papieża stopy całować mają wszyscy książęta.
12. Jemu wolno władcami rozporządzać (a więc i cesarzy z tronu składać).
17. Żaden przepis prawny i żadna księga kanonów nie może mieć ważności bez jego stopnia.
19. Przez nikogo nie może być on sądzony.
27. On może poddanych zwalniać z wierności bezecnym [tj. władców świeckich – J.I.]³.

Ten zestaw tez pokazuje, jak silna była w tym okresie pozycja papieża. Według badaczy pojawiła się wówczas bezpośrednia władza papieża w sprawach doczesnych (*potestas directa in temporalibus*). Nastąpiło także stopniowe odejście od niestabilności relacji między rządem duchownym (*sacerdotium*) a rządem świeckim (*regnum*), jakie miało miejsce we wcześniejszej myśli średniowiecznej, zgodnie

¹ Doprowadził m.in. do większej centralizacji Kościoła: „Centralizacja władzy kościelnej oraz ściśle posłuszeństwo biskupów wobec papieża były konsekwencją zwiększania skutecznej papieskiej kontroli nad *sacerdotium*”. W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, Methuen & Co., Londyn 1955, s. 297 (tłum. własne).

² F. Fukuyama, *Historia ładu politycznego. Od czasów przedludzkich do rewolucji francuskiej*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2012, s. 302.

³ W. Semkowicz, *Walka cesarstwa z papieżem*, z. 15, nakł. Krakowskiej Spółki Wydawniczej, Kraków 1924, ss. 121–123, za: J. Surzyn, *Wstęp tłumacza*, w: W. Ockham, *Dialog. Część pierwsza*, Hachette Polska, Warszawa 2010, ss. 19–20.

z ewangelicznym nakazem: „Oddajcie co cesarskie Cezarowi, a co boskie Bogu”⁴. W myśl nowej konstatacji do papieża należały wszystkie uprawnienia władzy wykonawczej. Wszystkie ziemskie władze, z cesarzem na czele, podlegały papieżowi, co oznaczało takie konsekwencje, jak: prawo do inwestytury (władza świecka, aby być legalną, potrzebowała papieskiego upoważnienia), nieważność praw świeckich powoływanych przeciwko prawom kościelnym, a nawet prawo papieża do decydowania o podziale świata⁵. W literaturze spotyka się również termin „papalizm”, stosowany na określenie sytuacji, w której „rząd świecki swój miecz otrzymał od papieża”, a rola monarchy jest zredukowana do postaci funkcjonariusza kościelnego papieża⁶. Jak zauważa Walter Ullmann:

Władza królewska [w środkowym średniowieczu – J. I.] nie jest autonomiczna, musi być odniesiona w relacji i celu do społeczeństwa chrześcijańskiego (konstytuwnym elementem ówczesnego społeczeństwa nie była siła, rasa, narodowy czy biologiczny element, ale duchowa wiara chrześcijańska, jak nazwał to Grzegorz *pura religio*). To jest jedyna zasada, która pozwala zrozumieć funkcję króla jako władzy czasowej i świeckiej⁷.

Symptomy wyraźnego słabnięcia pozycji władzy kościelnej pojawiły się na początku XIV stulecia. Towarzyszącymi temu wydarzeniami były niewola awiniońska (1309–1377) i wielka schizma zachodnia (1378–1417). Proces rośnięcia w siłę władzy świeckiej zapoczątkował konflikt papieża Bonifacego VIII (pontyfikat w latach 1294–1303) z królem Filipem IV Pięknym⁸ (panował w latach 1285–1314, był także współodpowiedzialny za kasację Zakonu Templariuszy). Niedługo później na dworze Ludwika IV Bawarskiego (cesarza panującego w latach 1328–1347), będącego w konflikcie z papieżem, schronili się tacy intelektualiści, jak William Ockham (ok. 1285–1349) i Marsyliusz z Padwy (1275–1343). Wpływy zdobyli wówczas zwolennicy regalizmu⁹ – koncepcji politycznej zakładającej pewien stopień ingerencji państwa w sprawy Kościoła.

W późnych wiekach średnich doszło zatem do zmiany sytuacji kulturowej. Historyczne wahadło przechyliło się ze słabnącej władzy kościelnej w stronę silniejszej władzy świeckiej. Grunt pod zmianę relacji między Kościołem a państwem

⁴ J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998, s. 209.

⁵ A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, C.H. Beck, Warszawa 2011, s. 42.

⁶ J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna...*, s. 221.

⁷ W. Ullmann, *The Growth of Papal Government...*, s. 285 (tłum. własne).

⁸ „Kłęska papieża w pierwszym wielkim konflikcie z monarchią narodową, reprezentowaną przez Filipa Pięknego, doprowadziła do przeniesienia go z Rzymu do Awinionu, co najbardziej przyczyniło się do zniszczenia jego ponadnarodowego prestiżu. Skutkiem tego sami reformatorzy zaczęli zaniedbywać sprawę papieża i szukać pomocy [...] ze strony władzy świeckiej, jak uczynili to Dante, William Ockham i spirytualowie franciszkańscy”. Ch. Dawson, *Szkieł o kulturze średniowiecznej*, Pax, Warszawa 1966, s. 127.

⁹ J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna...*, s. 117.

przygotował nominalizm, będący owocem dojrzałej i późnej refleksji filozoficznej w średniowieczu. Przyjmuję, że był to jednocześnie początek myśli sekularnej, wyznaczającej procesy sekularyzacji w kulturze zachodniej¹⁰. Działo się tak nie raz wbrew intencji twórców tej myśli – franciszkanin William Ockham nie miał przecież zamiarów jawnie laicyzacyjnych. Jak pisze Frederick Copleston:

Ockham nie zamierzał kwestionować prawdy dogmatów teologicznych, poddawał jedynie badaniu pojęcia teologiczne oraz naturę rozumowania teologicznego, a stojące przed nim problemy rozwiązywał z punktu widzenia logika. Jego teologiczny nominalizm nie równał się w jego oczach agnostycyzmowi ani sceptycyzmowi; był raczej, przynajmniej według intencji, logiczną analizą teologii, którą Ockham akceptował¹¹.

Ockham w istocie był typem religijnego reformatora, szczerze wierzącego w woluntarystyczny porządek boski. W ówczesnych realiach znalazł się on jednak po stronie tworzącej się monarchii narodowej. Intencje myślicieli filozoficznych i religijnych nie zawsze są bowiem zbieżne z efektami kulturowymi ich idei i koncepcji, na co zwrócił uwagę Max Weber¹².

Spuścizna intelektualna Ockhama jest widoczna zarówno w filozofii teoretycznej (metafizyka, epistemologia i logika), jak i praktycznej (filozofia społeczna). Na pierwszym poziomie intelektualnym, czyli teoretycznym, myśliciel ten był współtwórcą nominalizmu. Nominalizm miał wiele odmian i kierunków; istnieją kontrowersje wśród badaczy, do którego zespołu poglądów nominalistycznych można zaliczyć Ockhama. Richard Heinzmann zauważa:

Odpowiedź jest o tyle trudna [tj. czy Ockham był nominalistą – J. I.], że pojęcie „nominalizm” nie ma jasnej definicji [...]. Jeśli przyjąć rozumienie skrajne, według którego *universale* to tylko nazwa – *universalia sunt nomina tantum* – Ockham jest takim nominalistą jak Abelard¹³.

Nie wnikając w szczegóły nominalistycznych propozycji Ockhama, można z pewnością stwierdzić, że akceptował on takie ujęcie, w którym uniwersalia (po-wszechniki) są tylko terminami (nazwami). Wynika to z jego prac:

¹⁰ Przez sekularyzację rozumiem transformację religii w różnych obszarach. Wyróżniam cztery jej składniki: materialny, instytucjonalny, indywidualny i kulturowy. Szerzej: J. Iwanicki, *Transformacja procesu sekularyzacji. Próba kategoryzacji*, „Przegląd Religioznawczy” 4(246)/2012, Warszawa, ss. 25–35.

¹¹ F. Copleston, *Historia filozofii. Od Ockhama do Suareza*, t. 3, Pax, Warszawa 2001, s. 100.

¹² M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Test, Lublin 1994. Weber miał na myśli przede wszystkim protestanckich reformatorów, którzy nie zakładali bynajmniej swoich Kościołów z myślą o rozwoju kapitalizmu nowożytnego. Odnoszę ten zabieg koncepcyjny do XIV-wiecznych nominalistów, jak omawiany W. Ockham.

¹³ R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, Antyk, Kęty 1999, s. 250. Na temat nominalizmu u Abelarda zob. P. Abelard, *Rozprawa o pojęciach ogólnych*, w: idem, *Rozprawy*, Agostini, Warszawa 2001, ss. 629–677.

To, że żaden powszechnik nie jest substancją istniejącą poza umysłem, może być uodwodnione w sposób oczywisty. [...] zdanie istnieje tylko w umyśle, albo mowie, albo na piśmie; a więc jego części istnieją tylko albo w umyśle, albo w słowie, albo na piśmie; a tego rodzaju elementy nie są substancjami jednostkowymi¹⁴.

Słowa te potwierdzają zatem nominalistyczny kierunek myśli Ockhama, który ma konsekwencje sekularne. Odmawiając realności metafizycznej pojęciom i kierując rozumienie tych pojęć na płaszczyznę lingwistyczną i logiczną, niejako antycypował nowożytny Weberowski „odczarowanie świata” (odczarowanie to też miało bowiem polegać na odmagicznieniu świata¹⁵). Nie oznaczało to oczywiście jakiegoś przyspieszonego fermentu sekularyzacyjnego w warstwie indywidualno-świadomościowej; religijność Ockhama można dostrzec w jego pismach. Jak pisze F. Copleston:

Na aktywność Ockhama jako logika, na jego ataki na wszelkie formy realizmu w odniesieniu do uniwersaliów [a także na papizm – J. I.] można zatem patrzeć jak na działalność podporządkowaną w jakimś sensie jego zajęciom jako chrześcijańskiego teologa. Trzeba to mieć na uwadze. Ockham był franciszkaninem i teologiem; nie powinno się go interpretować tak, jak gdyby był współczesnym skrajnym empirystą¹⁶.

O religijnej postawie Ockhama świadczy także to, że był on zwolennikiem idei i wizerunku Boga jako wszechmocnego. Bóg Ockhama może dowolnie stworzyć świat i rzeczywistość; nie jest nawet ograniczony prawami logicznymi ani prawami moralnymi (mógłby np. stworzyć świat, w którym dwa plus dwa równałoby się pięć oraz w którym dobrem moralnym byłoby zabójstwo bliźniego). W tej wizji filozoficznej Bóg zna też całą przyszłość i może arbitralnie zmieniać ustanowione przez siebie prawa¹⁷. Taka wizja Boga przybliżyła myśl Ockhama do Weberowskiego odczarowania, ponieważ jednym z kryteriów racjonalizacji religii u Webera było

¹⁴ W. Ockham, *Suma logiczna*, ks. I, rozdz. 15, PWN, Warszawa 1971, ss. 65–70, za: R. Palacz, *Ockham*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982, s. 213 i 217. Badaczka jego twórczości zauważyła: „Ockham uważał pogląd o prawdziwości ontologicznej uniwersaliów za najgorszy błąd w filozofii”. M. McCord Adams, *William Ockham*, t. 1, University of Notre Dame Press, Indiana 1987, s. 13 (tłum. własne).

¹⁵ „[...] odczarowanie świata dotyczy wszelkich przejawów okcydentalnego procesu racjonalizacji i intelektualizacji: odkąd świat stał się obliczalny i urzeczowiony”. M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, wybór, wstęp i tłum. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 323.

¹⁶ F. Copleston, *Historia filozofii...*, s. 56.

¹⁷ J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna...*, s. 182. Copleston zauważa, interpretując myśl Ockhamowską: „Nie znaczy to oczywiście, że musimy przedstawiać Boga jako jakiś rodzaj kapryśnego nadczłowieka, odpowiedzialnego za zmianę porządku świata, z dnia na dzień lub z chwili na chwilę. Zakładając, że Bóg wybrał jakiś porządek świata, porządek ten pozostaje trwały. Ale wybór porządku wcale nie jest konieczny; jest on skutkiem tylko i wyłącznie wyboru Bożego” (F. Copleston, *Historia filozofii...*, s. 77). Analogicznie Ockham uzasadnia także kwestie poruszane w swojej filozofii społecznej – raz wybrany (świecki) porządek polityczny musi być utrzymany konsekwentnie w przyszłości.

sprecyzowanie relacji między Bogiem a człowiekiem, a także wyeliminowanie elementów pośrednich (dlatego Weber za najbardziej „odczarowane” religie uważał kalwinistyczny purytanizm oraz judaizm).

Jednak i w tych wywodach Ockhama przejawia się sekularny sceptycyzm intelektualny. Twierdzi on:

[...] nie można adekwatnie wyjaśnić, w jaki sposób Bóg poznaje przyszłe zdarzenia przygodne. Należy jednak uważać, że poznaje, ale w sposób przygodny. Trzeba to rozumieć zgodnie z opinią świętych, którzy mówią, że Bóg nie inaczej poznaje rzeczy mające się stać, niż te, które się stały¹⁸.

W innym miejscu Ockham pisze:

Nie możemy poznać ani istoty Boga [...] ani niczego, co tkwi w Bogu, ani niczego, co jest realnie Bogiem, jeżeli w grę nie wchodzi jako przedmiot coś innego niż Bóg [...] tym bowiem, co poznajemy bezpośrednio, są pojęcia, które w rzeczywistości nie są Bogiem, lecz tym, co w zdaniach zastępuje nam Boga¹⁹.

Tak potężnego i wszechmocnego Boga nie da się zatem w pełni zrozumieć, pozostaje to poza możliwościami ograniczonego skończonym intelektem człowieka²⁰. Potrzebne jest więc odwołanie się do pozafilozoficznych argumentów religijnych („opinie świętych”). Ockham dodaje:

Artykuły wiary nie są zasadami dowodzenia ani wnioskowania, ani nie są prawdopodobne, ponieważ wszystkim, wielu, a zwłaszcza mędrcom wydają się fałszywe²¹.

Francuski badacz Jacques Le Goff ocenia, że chociaż logika Ockhama nie musiała prowadzić do sceptycyzmu, to jednak do niego doprowadziła. Kładąc bowiem nacisk na prawdę osiąganą drogą doświadczenia i eliminując spekulację, ten myśliciel franciszkański sekularystycznie osłabia teologię. Le Goff stwierdza:

¹⁸ W. Ockham, *Traktat o predestynacji*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2007, s. 75.

¹⁹ F. Copleston, *Historia filozofii...*, s. 99.

²⁰ Leszek Kołakowski również zauważył, że koncepcja wszechmocy Boga, wyprowadzona z nominalistycznego kierunku scholastycznego, doprowadziła do konsekwencji sekularnych. Jak pisał: „Teoria, która prawa logiczne, matematyczne i moralne uzależnia od swobodnych i arbitralnych Boskich postanowień, była, historycznie rzecz biorąc, ważnym krokiem na drodze do całkowitego pozbycia się Boga. Istota Boga i Jego istnienie zostały rozdzielone w taki sposób, że Bóg stał się faktycznie, choć nie w doktrynie, *deus otiosus*, który wydawszy swe prawa, pozostawił świat własnemu losowi. W historii idei nominalistyczna tendencja do zrzucenia odpowiedzialności za naszą logikę i etykę na arbitralną decyzję Stwórcy była początkiem Jego separacji od wszechświata. Jeśli nie sposób zrozumieć faktycznych decyzji w kategoriach istoty Boga, to po prostu nie ma drogi od stworzeń do Boga. W rezultacie, nie ma większego znaczenia dla naszego myślenia i postępowania, czy Bóg w ogóle istnieje”. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Znak, Kraków 2010, s. 19.

²¹ W. Ockham, *Suma logiczna*, ks. III, rozdz. 1, za: S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000, s. 807.

[...] zastosowanie tych zasad przez samego Ockhama doprowadziło do sceptycyzmu. Ponieważ Bóg został zdefiniowany tylko przez swoją wszechmoc, staje się on synonimem niepewności, nie jest już miarą wszystkich rzeczy... W konsekwencji rozum nie mógł już podtrzymać lub utwierdzać wiary²².

Ockham dokonuje więc pewnego sekularnego kroku, rozdzielając wiarę i wiedzę. Stąd już tylko krok do dalszej konsekwencji myślowej, iż autonomiczna wiedza logiczna może być porządkiem rozpatrywanym bez kontekstu religijnego. Jak zauważa Christopher Dawson:

Wśród uczonych tego okresu – takich jak William Ockham [...] znajdujemy nie tylko reakcję krytyczną przeciwko autorytetowi tradycji arystotelesowskiej i arabskiej, ale również oryginalny ruch badań naukowych, który przygotował drogę dla Leonarda da Vinci, Kopernika oraz dla nauki odrodzenia²³.

Z kolei Stefan Świeżawski konstatuje:

Na Ockhamie kończy się okres wielkiej scholastyki, bo ustaje wszelka nadzieja filozoficznego wgłębiania się w prawdy wiary. W filozofii otwiera się ten sposób szlak nowożytnego empiryzmu²⁴.

Swoją refleksję filozoficzną William Ockham uzupełnił o „zasadę ekonomii bytów”²⁵. W jednej ze swoich wersji brzmi ona: *Pluralitas non est ponenda sine necessitate* („Bez konieczności nie należy zakładać wielości”)²⁶. Jego indywidualistyczny krytycyzm wobec kolektywizmu miał oddźwięk nie tylko w warstwie metafizycznej. Ockham uznał także, iż w filozofii społecznej należy dokonać zasadniczych reorientacji, co miało również swoje sekularne konsekwencje. Jak stwierdza Jan Baszkiewicz:

W polemice z papieżem, twierdzącym, iż to on nadaje władzę świecką monarchom – Ockham sprowadzał źródło władzy państwowej do Boga. Jednakże zmieniał gruntownie perspektywę starej doktryny kościelnej: nie sama władza pochodzi od Boga, ale prawo jej ustanowienia²⁷.

²² J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, Czytelnik, Warszawa 1966, s. 182. Dalej Le Goff pisze: „Po Ockhamie »kwestii« [tj. problemów teologiczno-religijnych – J.I.] jest coraz mniej i coraz bardziej koncentrują się na wszechmocy i na wolnej woli. Równocześnie zachwianiu ulega wszelka równowaga między naturą a łaską. Człowiek, nawet nie będąc w stanie łaski, może spełniać wszystko, czego Bóg od niego żąda. Nauczanie dogmatyczne traci wszelkie znaczenie. Układ wartości zostaje zburzony. Dobro i zło nie muszą się już wykluczać wzajemnie. O możliwościach ludzkich można teraz dyskutować tylko w kategoriach natury, konfrontując je z doświadczeniem”. Ibidem, ss. 182–183.

²³ Ch. Dawson, *Szkice o kulturze...*, s. 181.

²⁴ S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii...*, s. 817.

²⁵ Ibidem, s. 802.

²⁶ R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, s. 242.

²⁷ J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna...*, s. 72.

Tym samym Ockham nadał sekularny kierunek ówczesnej myśli filozoficzno-politycznej. Według wcześniejszej myśli średniowiecznej to władza duchowna wyznaczała władzy świeckiej, kto może być władcą w danym społeczeństwie. Ockham w znaczący sposób zmniejszył intelektualne uprawnienia władzy duchownej do rządów nad powstającym świeckim społeczeństwem monarchiczno-narodowym. Według badaczy Ockham jest także, jako indywidualistyczny nominalista, prekursorem praw jednostek. Tam gdzie życia społecznego nie regulują prawa Boże, ludzie mają swoje naturalne prawa (np. do własności rzeczy, wolności, uczciwych umów).

Tak więc w sferze nie regulowanej prawem bożym ludzkie prawa są tworem konwencji, produktem woli ludzkiej [...]. W tych niezbyt precyzyjnych wywodach Ockhama jest już zapowiedź siedemnastowiecznych koncepcji pierwotnych, naturalnych uprawnień ludzkich. Tam, gdzie średniowiecze mówiło o przywilejach, wolnościach, honorach, Ockham wspominał o prawach jednostek²⁸.

Mimo iż filozofia polityczna Ockhama nie ma tak uporządkowanego charakteru jak jego metafizyczno-logiczne wywody, stanowi znaczące przededefiniowanie średniowiecznego systemu wartości i hierarchii społecznej. Dawna stratyfikacja społeczna w duchu supremacji Kościoła nad państwem zaczęła wyraźnie słabnąć²⁹. Opinię tę podziela Ryszard Palacz:

Krytyka działalności papieża jako głowy Kościoła opierała się także na nominalistycznej zasadzie prymatu jednostek nad ogółem, gdyż wszelkie rządy w Kościele powinny należeć do ogółu wiernych, czyli soboru [...] jednostka swoje uprawnienia do wolności jednostkowej znajduje w prawodawstwie ewangelicznym, które stanowi najwyższą sankcją dla człowieka, może ono zwolnić każdego z jego powinności wobec papieża i tyra³⁰.

W pismach Ockhama można znaleźć również inne argumenty na rzecz rozdziału władzy świeckiej i władzy duchownej oraz przewagi tej pierwszej nad drugą. Pojawia się przede wszystkim konstatacja, że papież nie posiada realnej władzy (jurysdykcji) nad terenem, na którym rządzi władca świecki. Natomiast autorytet cesarza zależy od jego własnych wyborców (elektorów), a nie od biskupa Rzymu. Reasumując, władza polityczna płynie od Boga poprzez naród. Ta świecka władza

²⁸ Ibidem, ss. 184–185.

²⁹ Henryk Misztal tak komentuje tę fazę: „Z chwilą powstania państw pod władzą książąt, zrodziła się teoria zwierzchnictwa państwa nad Kościołem. Książęta chcieli bowiem uzyskać najwyższą władzę na swym terytorium, według zasady: »książę na swym terytorium ma władzę cesarską« (*princeps in regno suo est imperator*). Dla zorganizowania państwa książę brał w swoje ręce władzę nad wszelkimi grupami społecznymi i nie liczył się z jakimkolwiek przywilejami czy immunitetami. W tej sytuacji także religia miała jemu podlegać, zgodnie z zasadą legalizmu: »każda władza pochodzi od Boga« (*nulla potestas nisi a Deo*)”. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, s. 39.

³⁰ R. Palacz, *Ockham*, s. 153.

nie musi już zależeć od władzy duchownej³¹. Zatem również na poziomie sekularyzacji publicznej można zaliczyć Ockhama do prekursorów myślenia sekularnego.

R. Heinzmann, odnosząc się do filozofii społecznej Ockhama, pisze:

Wszelkie formy społeczeństwa i rządu są zaprojektowane przez ludzi i dlatego podważalne. Ta zasadnicza relatywizacja instytucji oznacza zarazem otwarcie nowych perspektyw swobodnego i odpowiedzialnego kształtowania świata. Widać tu załączki demokracji. Szczególnie ostro krytykował Ockham wszelkie formy klerykalizmu i nadmierne pretensje papieża do władzy świeckiej i wewnątrzkościelnej. Wierny swej zasadzie ekonomii domagał się redukcji hierarchicznej struktury władzy w obrębie Kościoła³².

Przedstawione rozważania pozwalają zaliczyć Williama Ockhama do nurtu sekularnego w myśli późnośredniowiecznej, a także do myślicieli antycypujących świeckie wątki³³ w politycznej filozofii nowożytnej, takie jak: teoria umowy społecznej, prawa ludzi (obywateli), rozdział władzy świeckiej i władzy duchownej. Także na poziomie filozofii teoretycznej Ockham jest (najprawdopodobniej wbrew swym intencjom) protosekularnym filozofem, gdyż oddziela silnie wiedzę (filozofię i naukę) od wiary (teologii) oraz głosi niepoznawalność natury Boga. Należy jednak pamiętać, że były to początki myśli sekularnej, a oddzielenie obszaru świeckiego od religijnego nie było pojmowane w sposób kategoryczny³⁴. Jak stwierdza J. Baszkiewicz:

Spór z papalizmem nie prowadził więc do rozdziału państwa i Kościoła w nowoczesnym pojęciu. Zbyt silne istniały powiązania między interesami świeckimi i duchowymi; Kościół stanowił wszak podporę feudalnego ładu. Średniowieczny laicyzm to obrona samoistnych wartości spraw świeckich, ale to nie rezygnacja z pomocy Kościoła i religii³⁵.

³¹ F. Copleston, *Historia filozofii...*, s. 132.

³² R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, s. 257.

³³ Zwrócił na to uwagę również Richard M. Weaver: „Praktycznym rezultatem filozofii nominalistycznej jest odrzucenie rzeczywistości poznawanej przez umysł i umieszczenie na jej miejscu tego, co poznawane jest przez zmysły. Wraz ze zmianą afirmacji tego, co jest realne, dokonuje się zwrot w całej orientacji w kulturze; jesteśmy na prostej drodze do nowoczesnego empiryzmu”. R. M. Weaver, *Idee mają konsekwencje*, Wydawnictwo Profesjonalnej Szkoły Biznesu, Kraków 1996, s. 11.

³⁴ Na rolę nominalizmu, jako prądu filozoficzno-kulturowego, który zmienił procesy kumulacji władzy, a w rezultacie także procesy sekularyzacji, zwróciła również uwagę Jadwiga Staniszkis: „Nominalizm zmienił wprawdzie ontologiczne założenie (zautonomizował wymiar formy), wniósł jednak nie tyle praktykę, co syntetyczną filozoficzną ideę formy, związaną bezpośrednio z konfliktami instytucjonalnymi i sporem o uniwersalia. W tej sytuacji na terenie dzisiejszych Niemiec nominalizm przyczynił się głównie do przeformułowania chrześcijańskiej antropologii wnieśienia do niej wymiaru tragiczności, co zresztą zaowocowało w Reformacji”. J. Staniszkis, *Zawładnąć. Zarys procesualnej teorii władzy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, ss. 67–68.

³⁵ J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna...*, s. 236.

Z pewnością można więc tu zauważyć początki procesu sekularyzacji na poziomie publicznym, załączki na płaszczyźnie kulturowej, ale nie ma jeszcze przejawów sekularyzacji w jej aspekcie indywidualnym.