Demonologia średniowieczna

Między tradycją patrystyczną, scholastyką i myślą św. Tomasza z Akwinu

Opracowanie teologiczne

Quis Ut Deus — Wyzwolenie i rozwój duchowy

1 Demonologia średniowieczna: między tradycją patrystyczną, scholastyką i myślą św. Tomasza z Akwinu

1.1 Streszczenie

Średniowieczna demonologia nie była jedną, zamkniętą teorią o „świecie demonów". Była raczej zespołem pytań podejmowanych przez egzegetów, mnichów, kaznodziejów i teologów akademickich: czym są upadłe duchy, w jaki sposób ich istnienie odnosi się do dobroci Boga, jak należy rozumieć pokusę, czy złe duchy mogą oddziaływać na ciało i wyobraźnię, gdzie przebiega granica między religią, praktyką medyczną, magią i przesądem. Odpowiedzi na te pytania zmieniały się wraz z formami życia Kościoła i rozwojem metod teologicznych. Nie można więc utożsamiać średniowiecznej refleksji z późniejszą literaturą o czarach ani z ludową wyobraźnią, choć wszystkie te zjawiska niekiedy na siebie oddziaływały. Centralne miejsce w tym obrazie zajmuje św. Tomasz z Akwinu. Nie tworzy on samodzielnego „traktatu o demonach" w potocznym sensie. Demonologia jest u niego częścią szerszej nauki o stworzeniu, aniołach, wolności, grzechu, Opatrzności, łasce, cudzie i moralnym rozeznaniu. Taki układ ma znaczenie zasadnicze. Zły duch nie jest dla Tomasza przeciw-bogiem, nie jest źródłem bytu, nie tworzy natur, nie zna serca człowieka tak jak Bóg i nie może unieważnić wolnej odpowiedzi osoby. Jest stworzeniem dobrym co do natury, lecz wypaczonym co do woli. Jego działanie pozostaje stworzone, ograniczone i poddane Bożemu panowaniu. [1] [2]

Studium przedstawia najważniejsze drogi średniowiecznej refleksji: dziedzictwo Augustyna, Grzegorza Wielkiego i Pseudo-Dionizego; przejście od kultury monastycznej do szkoły; wkład Anzelma z Canterbury, Piotra Lombarda, Wilhelma z Owernii, Alberta Wielkiego i Bonawentury; syntezę Tomasza; wreszcie późnośredniowieczne przesunięcia, z których wyrosła bardziej rozbudowana literatura demonologiczna. Celem nie jest podsycanie lęku ani budowanie „katalogu zjawisk nadzwyczajnych", lecz ukazanie teologicznej logiki tradycji, jej trwałych intuicji oraz jej historycznych granic.

> **Teza przewodnia.** W najlepszych nurtach średniowiecznej teologii demonologia była podporządkowana nauce o Bogu, stworzeniu, wolności i łasce. Jej właściwa funkcja nie polegała na rozbudzaniu fascynacji złem, lecz na ochronie dobra stworzenia, odpowiedzialności osoby i pierwszeństwa Chrystusa.

1.2 1. Jak czytać średniowieczną demonologię

Termin „średniowiecze" obejmuje niemal tysiąc lat i wiele różniących się od siebie kultur. Inaczej o demonach mówi autor monastyczny z VI wieku, inaczej paryski mistrz XIII wieku, inaczej kaznodzieja, prawnik kościelny lub autor późnośredniowiecznego podręcznika praktyk. Łączenie tych głosów w jedną doktrynę prowadzi do anachronizmu. W szczególności trzeba rozróżniać przynajmniej cztery poziomy: język biblijno-liturgiczny, doświadczenie ascetyczne, teologię scholastyczną oraz wyobrażenia społeczne. Ten sam motyw — na przykład pokusa — może w tych poziomach oznaczać odpowiednio: biblijną opowieść o walce wiary, wewnętrzne rozeznanie namiętności, pytanie o władzę duchowego bytu nad wyobraźnią albo społeczną interpretację nieszczęścia.

W naukowym opisie trzeba także odróżnić twierdzenie teologiczne od rekonstrukcji historycznej. Teolog średniowieczny nie posługiwał się współczesnymi pojęciami psychologii klinicznej, neurologii, mikrobiologii czy socjologii religii. Nie znaczy to, że jego pytania były pozbawione wartości; znaczy natomiast, że nie wolno jego kategorii przenosić bezpośrednio do opisu współczesnych zaburzeń, chorób lub kryzysów. Współczesna odpowiedzialność duszpasterska wymaga, aby trudne doświadczenia zawsze rozpatrywać również w świetle medycznym, psychologicznym, społecznym i osobistym. Teologia nie zastępuje diagnozy, a historia idei nie jest narzędziem do rozstrzygania o konkretnym człowieku.
W średniowieczu słowo *demon* mogło oznaczać zarówno osobowy byt duchowy w ramach chrześcijańskiej angelologii, jak i figurę pokusy, oskarżenia, rozproszenia lub duchowej dezorientacji. Teksty ascetyczne bywają celowo obrazowe: opisują dynamikę serca, posługując się językiem walki, obrony, rany, zasadzki i światła. Scholastyka próbowała z kolei określić, co w takim języku można twierdzić ściśle. Pytała o naturę, poznanie, wolę i możliwy zakres działania duchów. Z tego powodu nie jest trafne przeciwstawienie „pobożnego średniowiecza" chłodnej racjonalności. U wielu autorów rozumowanie i modlitwa nie są rywalami: mają służyć temu samemu porządkowi prawdy.

> „Zło" nie jest drugą zasadą bytu obok dobra, lecz brakiem należnego dobra w stworzeniu. Tak brzmi podstawowa, augustyńska rama, którą średniowiecze wielokrotnie rozwijało. [3]

Ta rama chroniła chrześcijańską myśl przed dualizmem. Jeżeli zło byłoby samodzielną substancją albo równorzędnym źródłem świata, wówczas dobroć stworzenia i wszechmoc Boga stałyby pod znakiem zapytania. Augustyn, a za nim autorzy średniowieczni, odmawiali zatem diabłu statusu niezależnej zasady. Demon jest bytem, ponieważ został stworzony; jest zły nie jako natura, lecz jako wola odwrócona od dobra. To rozróżnienie między dobrem natury a winą woli będzie kluczowe u Anzelma, Bonawentury i Tomasza.

1.3 2. Dziedzictwo patrystyczne i wczesnośredniowieczne

Średniowieczna demonologia rodzi się nie od zera, lecz z lektury Pisma i Ojców Kościoła. W Ewangeliach demony pojawiają się przede wszystkim w perspektywie panowania Chrystusa: Jezus uwalnia, uzdrawia, odrzuca pokusę i objawia nadejście królestwa Boga. U św. Pawła język „zwierzchności i władz" służy opisowi kosmicznego wymiaru zbawienia, ale jednocześnie List do Efezjan wiąże walkę duchową z prawdą, sprawiedliwością, wiarą i modlitwą, a nie z techniką kontroli nad niewidzialnym światem. Średniowieczni autorzy przejęli ten zasadniczy porządek: Chrystus jest zwycięzcą, a człowiek odpowiada przez wiarę, sakramenty, cnotę, modlitwę i życie kościelne.
Augustyn z Hippony dostarczył najtrwalszego języka metafizycznego. Upadłe anioły są dla niego stworzeniami, które odwróciły się od Boga przez pychę. Nie stanowią „królestwa" porównywalnego z królestwem Boga; ich społeczność jest zniekształcona przez nieuporządkowaną miłość siebie. W *O państwie Bożym* Augustyn zestawia dwa miasta nie jako dwa równoważne kosmosy, lecz jako dwa porządki miłości: miłość Boga aż do zapomnienia o sobie i miłość siebie aż do pogardy Boga. [3] W późniejszej teologii demonologia będzie więc ściśle związana z nauką o miłości, pysze i właściwym celu woli.
Istotne jest również augustyńskie rozróżnienie między znakiem, przyczyną naturalną i przesądem. Augustyn krytykuje praktyki, które przypisują przedmiotom, słowom lub rytuałom moc nie wynikającą z ich natury ani z ustanowienia Bożego. Jego język „umowy" lub „porozumienia" z demonami, przejęty

następnie przez Tomasza, ma charakter moralno-religijny: opisuje zwrócenie się ku obcej Bogu formie zaufania. Nie jest teorią, według której każda niezrozumiała praktyka lub każdy zbieg okoliczności dowodzi działania ducha. [4]

Grzegorz Wielki reprezentuje inny, bardziej duszpasterski i egzegetyczny styl. W *Dialogach* i *Moraliach* świata niewidzialnego nie rozważa się dla ciekawości, lecz ze względu na nawrócenie, cierpliwość, pokorę i ufność w Opatrzność. Język o napaściach złych duchów często opisuje pracę pychy, rozpaczy, zmysłowości, zazdrości czy próżnej chwały. Dlatego tradycja monastyczna, która czerpała z Grzegorza i wcześniejszych Ojców pustyni, zwracała uwagę na rozeznawanie myśli. Nie chodziło przede wszystkim o wyszukiwanie zewnętrznych znaków, lecz o pytanie, do czego prowadzi dana myśl: do pokoju, miłości i prawdy czy do zamętu, izolacji i rozpaczy.

Pseudo-Dionizy Areopagita, autor o ogromnym znaczeniu dla średniowiecza łacińskiego, uporządkował mowę o duchach w perspektywie hierarchii i uczestnictwa. Jego traktaty nie rozwijają szczegółowej demonologii, ale ich wizja anielskich chórów, pośrednictwa i porządku stworzenia ukształtowała sposób, w jaki scholastycy pytali o naturę bytów duchowych. U Dionizego każda hierarchia ma prowadzić ku Bogu; upadek oznacza więc zerwanie właściwego ukierunkowania. Autorzy średniowieczni będą dyskutować szczegóły tej wizji, lecz zachowają jej zasadę: porządek duchowy nie jest chaosem ani autonomicznym polem walki, lecz częścią stworzenia odnoszącego się do Boga. [5]

Wątek odziedziczony po Ojcach	**Znaczenie dla średniowiecza**	**Konsekwencja teologiczna**
Zło jako brak dobra	Odrzucenie dualizmu	Demon nie jest drugim bogiem ani źródłem natury
Pycha jako rdzeń upadku	Analiza wolności aniołów	Wina dotyczy woli, nie stworzonej natury
Pokusa jako walka duchowa	Ascetyka i duszpasterstwo	Nacisk na cnotę, modlitwę i rozeznanie
Znaki, przesąd i kult	Krytyka praktyk magicznych	Wiara nie może być zastąpiona techniką lub manipulacją
Chrystus jako zwycięzca	Liturgia, egzegeza i sakramenty	Demonologia pozostaje chrystocentryczna

1.4 3. Od klasztoru do szkoły: XI i XII wiek

Rozwój szkół katedralnych i monastycznych zmienił sposób stawiania pytań. Wcześniejsza literatura przede wszystkim upominała, pocieszała i prowadziła do praktyki cnót. Od XI wieku coraz częściej pytano także o logiczną spójność twierdzeń: jak może zgrzeszyć byt o wielkiej inteligencji; czy wolna wola pozostaje wolna po wyborze; jak pogodzić Bożą dobroć z dopuszczeniem upadku; czy demony poznają przyszłość; co odróżnia ich działanie od cudu. Te pytania nie usuwają perspektywy duchowej, lecz próbują ją uporządkować.

Anzelm z Canterbury jest tu postacią przełomową. W dialogu *De casu diaboli* nie buduje barwnej opowieści o rebelii niebiańskiej. Interesuje go problem wolności: skoro Bóg jest dobry, a stworzenie otrzymało dobro, jak należy rozumieć pierwszy grzech anioła? Odpowiedź nie polega na wskazaniu zewnętrznej przyczyny,

która „zmusza” diabła do upadku. Anzelm analizuje wolę i sprawiedliwość. Stworzenie otrzymuje zdolność chcenia szczęścia, ale sprawiedliwość polega na chęci zachowania tego, czego należy chcieć, dla samej jej słuszności. Grzech polega na tym, że wola chce dobra dla siebie w sposób nieuporządkowany, a nie że jakaś zła natura została w nią wszczepiona. [6]

Anzelmowa argumentacja ma konsekwencję duszpasterską. Zło nie zostaje wyjaśnione przez przerzucenie odpowiedzialności na Boga, naturę lub los. Jednocześnie nie jest ono przedstawione jako niezrozumiała, równoległa potęga. W traktacie o upadku diabła problem zła zostaje włączony w naukę o wolności i sprawiedliwości. To właśnie dlatego współczesne opracowania widzą w Anzelmie ważne ogniwo między augustyńską tradycją a scholastyką. [6]

Piotr Lombard spełnił inną rolę. Jego *Sentencje* nie są oryginalnym traktatem o demonach, ale przez stulecia stały się podstawowym podręcznikiem teologii zachodniej. Księga druga omawia stworzenie, aniołów, demony, łaskę i grzech; niemal każdy znaczący teolog XIII i XIV wieku komentował jej rozróżnienia. [7] Dzięki tej formie demonologia została osadzona w uporządkowanym ciągu kwestii: stworzenie duchów, ich upadek, wina, kara, relacja do człowieka i Boża Opatrzność. Warto zauważyć, że szkoła nie pytała zwykle „jak rozpoznać demona”, lecz „jak rozumieć stworzoną naturę, wolność i działanie przyczyn”.

W tym samym okresie rozwija się teologia monastyczna, związana z Bernardem z Clairvaux, Wilhelm z Saint-Thierry i Hildegardą z Bingen. Ich teksty częściej posługują się obrazem, medytacją i moralną diagnozą serca niż późniejszą techniką *quaestio*. Nie znaczy to, że są mniej teologiczne. Przypominają, że demonologia bez doktryny o łasce, pokorze i miłości staje się jałowa. Bernard interpretuje walkę duchową przez pryzmat porządku miłości; Hildegarda widzi zło w perspektywie dramatycznej historii zbawienia i odpowiedzialności człowieka. W obu przypadkach chrześcijańska odpowiedź nie jest techniką obrony, lecz odnowieniem relacji do Boga.

1.5 4. XIII wiek: narodziny dojrzałej scholastyki

W XIII wieku uniwersytety, nowe przekłady Arystotelesa i rozwój zakonów żebraczych przyniosły nowe narzędzia. Teologowie przejęli pytania o substancję, formę, poznanie, przyczynowość i ruch, ale podporządkowali je chrześcijańskiej nauce o stworzeniu. Demonologia zyskała większą precyzję, ponieważ wpisano ją w metafizykę bytów duchowych. Równocześnie autorzy nie byli zgodni we wszystkich szczegółach. Wspólny język scholastyczny nie oznaczał jednolitej demonologii.

Wilhelm z Owernii należy do autorów, których współczesna historiografia wymienia jako ważnych dla scholastycznej refleksji o demonach. Jego pisma pokazują, że w XIII wieku pytania o duchy wiązały się z debatami o wolnej woli, dobru i złu, naturze ciała oraz granicach magicznych praktyk. [8] Nie można redukować jego dorobku do jednego hasła, ale znaczenie Wilhelma polega na wzmacnianiu przekonania, że mowa o demonach ma wymagać wyjaśnienia przyczynowego i moralnego, a nie jedynie opowiadania.

Albert Wielki rozwijał szeroką syntezę filozofii przyrody i teologii. W jego środowisku pojawia się problem wiedzy o „ukrytych właściwościach” rzeczy, wpływach ciał niebieskich i granicy między badaniem natury a praktykami magicznymi. Współczesny czytelnik powinien zachować ostrożność: dawna kosmologia nie jest nauką empiryczną w dzisiejszym sensie, a niektóre jej przesłanki zostały przekroczone przez nowożytną naukę. Jednak sam wysiłek rozróżniania naturalnych przyczyn od przypisywania skutków duchom jest ważny. To nie zawsze był triumf łatwowierności; często był to właśnie sprzeciw wobec pochopnego nadawania znaczenia znakom.

Bonawentura łączył tradycję franciszkańską, augustyńską i scholastyczną. W jego teologii stworzenie jest znakiem prowadzącym ku Bogu, ale to prowadzenie nie usprawiedliwia ciekawości wobec zła. Upadli aniołowie zachowują naturę stworzoną, ale ich wola jest zdeformowana przez odwrócenie od najwyższego dobra. Bonawentura pozostaje bliższy symboliczno-chrystocentrycznemu tonowi wcześniejszej tradycji niż niektóre późniejsze, bardziej analityczne ujęcia. Nie oddziela nauki o duchach od drogi duszy ku Bogu, od krzyża i od odnowienia osoby przez łaskę.

W tej epoce pojawia się także potrzeba rozróżnienia między praktyką religijną a działaniami, które miałyby wykorzystywać niewidzialne moce. Scholastycy pytali, czy skutek wynika z natury rzeczy, z ludzkiego oszustwa, z niewiedzy obserwatora czy z zakazanego zwrócenia się ku demonom. Z perspektywy historii idei ważne jest to, że nie każdy niezwykły skutek automatycznie uznawano za cud lub za działanie demona. Kategoria natury, choć rozumiana inaczej niż dziś, pełniła funkcję ograniczającą.

1.6 5. Św. Tomasz z Akwinu: demonologia w perspektywie stworzenia

1.6.1 5.1. Dobro natury i zło woli

Tomasz rozpoczyna od zasady, która porządkuje całość: każdy byt jako byt jest dobry, ponieważ pochodzi od Boga. Zło nie jest substancją ani pozytywną naturą; jest brakiem dobra należnego danemu bytowi. W odniesieniu do demonów oznacza to, że ich inteligencja, duchowość i naturalne zdolności nie są same w sobie złe. Złe jest ich dobrowolne odwrócenie od Boga. W *Sumie teologii* Tomasz przyjmuje tradycję o anielskim upadku przez pychę, rozumianą jako nieuporządkowane pragnienie własnej wyniosłości. [1]

To rozróżnienie ma znaczenie nie tylko spekulatywne. Gdyby demon był „złem substancjalnym", należałoby mówić o dwóch zasadach świata. Tomasz odrzuca taki model. Gdyby z kolei zło było całkowicie pozorne, nie można byłoby poważnie mówić o grzechu i moralnej odpowiedzialności. Jego stanowisko próbuje zachować oba wymiary: stworzenie jest dobre, lecz stworzenie wolne może nadużyć dobra. Demonologia nie jest więc wyjątkiem od teologii stworzenia; jest jednym z jej trudnych zastosowań.

> „Tylko Bóg może czynić cuda" — pisze Tomasz, rozumiejąc cud w sensie ścisłym jako działanie przekraczające cały porządek stworzonej natury. Stworzone duchy nie są dlatego wszechmocne ani niezależne. [9]

W tym świetle należy czytać tomistyczne wypowiedzi o mocy demonów. Tomasz może przypisywać duchom większe niż ludzkie poznanie natury i możliwość poruszania przyczynami cielesnymi, ale zarazem stanowczo ogranicza ich działanie. Nie mogą tworzyć z niczego; nie mogą samym aktem woli nadawać materii form substancjalnych; nie czynią cudu w znaczeniu właściwym; nie znają ludzkiego wnętrza tak, jak zna je Bóg. [9] [10] Późniejsze uproszczenia, które pozostawiają tylko element „mocy", zdradzają logikę Tomasza.

1.6.2 5.2. Poznanie demona: naturalne dary i brak światła łaski

W kwestii 64 pierwszej części *Sumy* Tomasz rozróżnia poznanie naturalne, poznanie udzielone przez łaskę jako poznanie spekulatywne oraz poznanie związane z miłością Boga. Naturalne dary aniołów nie zostają zniszczone przez upadek; byłoby to sprzeczne z trwałością stworzonej natury. Poznanie łaski zostaje natomiast ograniczone, a miłość — utracona. [2] Ta teza wyjaśnia, dlaczego w tomizmie demon może być

inteligentny, a jednocześnie nie być mądry w sensie biblijnym i teologicznym. Wiedza nie jest jeszcze świętością; bystrość nie jest miłością.

Tomasz wykorzystuje również klasyczne rozróżnienie między poznaniem porannym i wieczornym. Dobre duchy odnoszą poznanie stworzeń do Boga; u demonów poznanie stworzonego porządku nie przechodzi w uwielbienie, lecz pozostaje „nocne", odłączone od celu, jakim jest Bóg. [2] Nie chodzi tu o astronomiczną teorię nocy, lecz o duchową metaforę poznania bez łaski. Dzięki temu Tomasz może mówić o inteligencji demona, nie czyniąc z niej źródła zbawienia ani prawdziwego szczęścia.

Z tego wynika także ostrożność wobec przypisywania demonom wiedzy o przyszłości. W tomistycznym ujęciu nie są one wszechwiedzące. Mogą wnioskować z przyczyn, obserwować porządek rzeczy lub znać więcej niż człowiek dzięki swojej naturze, ale nie posiadają Bożej wiedzy o wolnych aktach i o przyszłości w jej pełni. [2] Ten punkt był ważny dla krytyki wróżbiarstwa i fatalizmu. Przyszłość nie jest własnością tajnych technik, a człowiek nie powinien budować decyzji na lęku przed znakami.

1.6.3 5.3. Wolność, upadek i uporczywość w złu

Jedno z najtrudniejszych pytań brzmi: dlaczego według Tomasza wybór anioła jest trwały? Odpowiedź opiera się na jego antropologii i angelologii. Człowiek rozumuje dyskursywnie, przechodzi od jednej możliwości do drugiej, uczy się, zmienia osąd i działa w czasie. Anioł nie poznaje tak jak człowiek; jego akt poznania jest bardziej prosty i stały. Tomasz wnioskuje, że po pierwotnym wyborze anielska wola trwa przy obranym kierunku. [2] Nie jest to opis psychologii ludzkiej ani teoria o tym, że człowiek po ciężkim błędzie nie może się zmienić. Przeciwnie, ludzka historia pozostaje historią nawrócenia, łaski i wzrostu.

Należy szczególnie uważać, by nie przedstawiać tomistycznej tezy jako zachęty do beznadziei. U Tomasza nie oznacza ona, że zło ma ostatnie słowo. Uporczywość demonów podkreśla różnicę między ich stanem a drogą człowieka, który żyje w czasie, może otrzymać łaskę, żałować i zostać uzdrowiony. Demonologia zostaje w ten sposób włączona w soteriologię: jej celem jest ukazanie wartości nawrócenia i łaski, a nie stworzenie metafizyki rozpaczy.

Anzelm wcześniej sformułował podobną intuicję inaczej: sprawiedliwość nie polega tylko na posiadaniu zdolności do chcenia dobra, ale na trwaniu przy tym, co należy chcieć dla samej słuszności. [6] Tomasz rozwija tę intuicję w ramach własnej teorii poznania anielskiego. Zbieżność nie znaczy pełnej tożsamości systemów, lecz wskazuje trwałą linię łacińskiej refleksji: zło jest problemem wolności, nie konkurencyjnej substancji.

1.6.4 5.4. Działanie na ciało, wyobraźnię i świat materialny

Tomasz dopuszcza, że duch stworzony może poruszać ciała lokalnie i posługiwać się przyczynami cielesnymi. Nie uznaje jednak, aby anioł lub demon mógł sam z siebie stworzyć formę substancjalną lub przejść ponad całym porządkiem natury. [9] W języku współczesnym trzeba powiedzieć ostrożnie: jest to metafizyczny model XIII wieku, a nie naukowa teoria mechanizmów biologicznych lub psychicznych. Jego znaczenie dla teologii polega na granicach, które wyznacza: zły duch nie jest stwórcą, a materia nie jest bezwolnym narzędziem dowolnej mocy.

W kwestii pokusy Tomasz rozróżnia bezpośredni akt woli człowieka od wpływów pośrednich. Demon może, według jego modelu, oddziaływać przez zmysły, wyobraźnię, namiętności i sytuacje zewnętrzne, ale nie może wprost zmusić ludzkiej woli do grzechu. [10] Wina moralna nie zostaje więc przeniesiona na zewnętrznego sprawcę. Jednocześnie człowiek nie jest zostawiony sam sobie: łaska Boża, cnoty, modlitwa

i pomoc aniołów tworzą rzeczywistą odpowiedź. Takie ujęcie jest antyfatalistyczne. Walka duchowa nie oznacza przekonania, że osoba jest marionetką niewidzialnych sił.
Warto zauważyć, że właśnie tu potrzebna jest współczesna ostrożność duszpasterska. Stany lękowe, natrętne myśli, doświadczenia traumatyczne, zaburzenia snu, depresja, psychoza, uzależnienia i kryzysy relacyjne wymagają kompetentnej pomocy medycznej oraz psychologicznej. Nie wolno interpretować ich automatycznie w języku demonologicznym. Uczciwa lektura Tomasza nie daje podstaw do lekceważenia naturalnych przyczyn; przeciwnie, jego przywiązanie do przyczynowości i natury sprzeciwia się pochopnym sądom.

1.6.5 5.5. Cud, pozór i krytyka przesądu

Tomasz rozróżnia cud w sensie ścisłym od zjawiska, którego przyczyny są nieznane obserwatorowi. Tylko Bóg może działać poza całym porządkiem natury. Duchy stworzone mogą, według jego metafizyki, wykorzystywać naturalne możliwości w sposób przewyższający ludzką wiedzę, dlatego pewne skutki mogą wydawać się niezwykłe. Nie są jednak cudami w sensie absolutnym. [9] To rozróżnienie ogranicza zarówno łatwowierność, jak i fałszywą pewność, że każde zjawisko niepojęte ma charakter nadprzyrodzony.
Jeszcze wyraźniej widać to w traktacie o przesądzie. Tomasz pyta, czy wolno używać praktyk, znaków i słów, aby zdobywać wiedzę lub wpływać na zdrowie i wydarzenia. Dopuszcza posługiwanie się naturalnymi przyczynami do ich właściwych skutków. Odrzuca jednak przypisywanie mocy znakom, które nie mają naturalnego związku ze skutkiem ani nie są ustanowionym przez Boga znakiem religijnym. Takie praktyki interpretuje w ramach augustyńskiego języka „umowy przez znaki” z demonami. [11]

> W przekładzie sensu Tomaszowego argumentu: nie jest niewłaściwe korzystanie z natury; niewłaściwe jest szukanie skutku przez znak, który nie ma do niego naturalnego odniesienia, oraz budowanie nadziei na manipulacji tym, co ukryte. [11]

Nie wolno jednak z tego zrobić prostej mapy współczesności. Średniowieczne rozróżnienie między naturalnym a „ukrytym” powstawało w innej kosmologii. Dzisiaj wiele zjawisk, które dawniej uznawano za tajemnicze, ma opis naukowy; inne nadal domagają się badań. Trwała wartość teologiczna tomistycznej krytyki polega raczej na sprzeciwie wobec manipulacyjnego stosunku do religii i wobec zastępowania rozumu, wiary oraz odpowiedzialnej pomocy obietnicą tajemnej kontroli.

1.6.6 5.6. Łaska, sakramenty i proporcje życia chrześcijańskiego

W tomistycznej syntezie odpowiedź na zło nie zaczyna się od demonologii. Zaczyna się od celu człowieka, którym jest komunia z Bogiem. Łaska nie jest dla Tomasza nadzwyczajną techniką zabezpieczającą przed niebezpieczeństwem, lecz darmowym uczestnictwem w życiu Boga, które uzdrawia i podnosi naturę. Cnoty teologalne, dary Ducha Świętego, modlitwa, sakramenty i życie we wspólnocie Kościoła nie są w takim ujęciu dodatkami do „prawdziwej” walki duchowej. Są jej normalną i podstawową formą. Dopiero na tym tle można właściwie mówić o pokusie oraz o potrzebie czujności.
Ważna jest tu różnica między praktyką sakramentalną a myśleniem magicznym. Sakrament w teologii Kościoła nie działa jako przedmiot, którego użycie daje człowiekowi władzę nad Bogiem lub nad niewidzialnym światem. Jego skuteczność jest zakorzeniona w działaniu Chrystusa i w ekonomii łaski, a nie w prywatnej zdolności osoby do opanowania właściwej formuły. Podobnie modlitwa nie jest zaklęciem.

Ten kontrast odpowiada tomistycznej krytyce przesądu: problemem nie są same znaki, słowa lub rzeczy materialne, lecz nadawanie im autonomicznej mocy i budowanie na niej zaufania. [11]
Tomasz nie przeciwstawia przy tym łaski naturze. W klasycznej formule łaska „nie niszczy natury, lecz ją udoskonala". Jest to szczególnie potrzebne w temacie demonologii, ponieważ chroni przed dwoma błędami. Pierwszy polega na traktowaniu naturalnej pomocy — odpoczynku, leczenia, rozmowy, psychoterapii, uporządkowania życia — jako braku wiary. Drugi polega na przedstawieniu praktyki religijnej jako alternatywy dla troski o ciało, relacje i zdrowie psychiczne. W perspektywie tomistycznej dobro natury i działanie łaski nie muszą się wykluczać, ponieważ oba ostatecznie odnoszą się do Boga jako źródła prawdy i dobra.
Średniowieczna teologia nie znała współczesnego języka zdrowia psychicznego, lecz znała duchową wartość roztropności. Roztropność nie jest lękliwym unikaniem ryzyka; jest cnotą, która pozwala rozeznać właściwy środek i właściwe działanie w konkretnej sytuacji. Zastosowana do trudnych doświadczeń nie daje prostego klucza do rozpoznawania „przyczyn nadzwyczajnych", lecz nakazuje unikać pochopności, samowystarczalności i osądzania. Tę roztropność można uważać za jeden z najważniejszych elementów, który da się dziś zachować z najlepszej tradycji scholastycznej.

1.6.7 5.7. Tomasz i Bonawentura: wspólne granice, różne akcenty

Porównanie Tomasza z Bonawenturą pomaga uniknąć obrazu XIII wieku jako epoki jednego stylu myślenia. Obaj pozostają wierni chrześcijańskiemu monoteizmowi, odrzucają dualizm, uznają dobro stworzonej natury i wiążą zło demoniczne z nadużyciem wolności. Obaj też nie przypisują demonom mocy stwórczej w ścisłym sensie. [13] Różnią się jednak akcentem. Bonawentura chętniej prowadzi czytelnika od obrazu stworzenia do drogi duszy, od widzialnego znaku do chrystologicznego centrum i od rozproszenia do jedności w Bogu. Tomasz częściej rozkłada problem na pytania o rodzaj przyczyny, sposób poznania, akt woli i zakres działania.
Różnica nie musi być przeciwieństwem. U Bonawentury demonologia jest wyraźniej osadzona w duchowym itinerarium człowieka; u Tomasza — w metafizyce stworzenia i w systematycznej analizie. Pierwszy styl przypomina, że teologia ma prowadzić do mądrości i uwielbienia. Drugi przypomina, że miłość nie potrzebuje rezygnacji z rozumu, a precyzja pojęć może chronić wiarę przed przesądem. Dopiero razem pozwalają dostrzec, jak ubogie byłoby przedstawienie średniowiecza wyłącznie jako zbioru dramatycznych opowieści o złych duchach.
Współczesna recepcja Tomasza bywa zniekształcona przez wybiórcze cytaty. Z jednej strony przywołuje się fragmenty o aniołach i demonach, pomijając część o cudzie, naturze i łasce. Z drugiej strony odrzuca się całą jego refleksję tylko dlatego, że posługuje się kosmologią swojej epoki. Obie drogi są zbyt proste. Uczciwa lektura historyczna przyjmuje, że Tomasz nie jest współczesnym naukowcem przyrodniczym. Uczciwa lektura teologiczna może jednak nadal pytać o wartość jego zasad: nie absolutyzować zła, nie negować natury, nie znosić wolności i nie mylić Boga ze stworzeniem.

1.7 5.8. Cztery granice tomistycznej demonologii

Można syntetycznie ująć cztery granice, które Tomasz nakłada na każdą mowę o demonach. Pierwsza jest **ontologiczna**: demon pozostaje stworzeniem i nie posiada samodzielnej zasady bytu. Druga jest **poznawcza**: inteligencja stworzona nie jest wszechwiedząca, a znajomość natury nie jest poznaniem serca ani przyszłości w sposób właściwy Bogu. Trzecia jest **przyczynowa**: duchy nie stwarzają z niczego i nie

dokonują cudu w ścisłym sensie. Czwarta jest **moralna**: pokusa może wywierać nacisk pośredni, lecz nie anuluje ludzkiej woli. [2] [9] [10]

Te cztery granice pomagają odczytać średniowieczne teksty bez zarówno racjonalistycznego lekceważenia, jak i bezkrytycznej dosłowności. Jeżeli tekst mówi o działaniu demona, należy zapytać: czy jest to język egzegetyczny, ascetyczny, metafizyczny czy prawny? Czy autor stawia twierdzenie o naturze bytu, czy opisuje moralną dynamikę pokusy? Czy używa modeli kosmologicznych swojej epoki? Czy późniejszy czytelnik nie przypisuje mu wniosków, których autor sam nie wyciąga? Takie pytania nie osłabiają wiary; są formą szacunku wobec prawdy i źródeł.

1.8 6. Późne średniowiecze: rozszerzenie literatury i ryzyko uproszczeń

Od XIV wieku pytania o demony zaczynają częściej łączyć się z traktatami o magii, nekromancji, astrologii, praktykach rytualnych i później czarach. Nie był to prosty wynik jednej „średniowiecznej obsesji". Zmieniały się instytucje, prawo, praktyka duszpasterska, debaty uniwersyteckie oraz społeczne doświadczenia kryzysów. Współczesne badania zwracają uwagę, że scholastyczna demonologia była stosunkowo rozproszona: demony omawiano przy okazji wolności, zła, natury ciała i ducha, a bardziej wyspecjalizowana literatura rozwinęła się później. [8] [12]

Jan Duns Szkot i Wilhelm Ockham kontynuowali dyskusje o woli, poznaniu i przyczynowości, ale nie tworzą jednej wspólnej szkoły demonologicznej. Ich znaczenie dla tematu polega na tym, że pytania o wolność stworzeń duchowych i zakres przyczynowości są nadal obecne, choć uzyskują różne akcenty. Należy więc unikać schematu, według którego po Tomaszu nastąpił jedynie upadek w irracjonalność. Późne średniowiecze jest pluralistyczne: obok subtelnych analiz akademickich rozwijają się uproszczone opowieści, praktyki pobożne, polemiki i teksty prawne.

Szczególnie ważne jest oddzielenie wielkich syntez teologicznych od późniejszych traktatów demonologicznych, które często służyły celom prawnym lub polemicznym. Autorzy scholastyczni pytali o granice stworzonej mocy, wolność i naturę znaku. Późniejsze podręczniki mogły przejmować część ich pojęć, ale wykorzystywały je w innych kontekstach. Nie można więc obarczać Tomasza odpowiedzialnością za każdą późniejszą praktykę lub sąd, który przywoływał jego autorytet.

Alain Boureau, analizując narodziny zachodniej demonologii, zwraca uwagę na przejście od świata patrystycznego i gregoriańskiego do scholastycznych i późnośredniowiecznych form opisu diabła. [12] Taka perspektywa historyczna pomaga uniknąć dwóch błędów. Pierwszy polega na idealizowaniu średniowiecza jako epoki całkowicie spójnej. Drugi — na redukowaniu całej epoki do najbardziej dramatycznych i późnych zjawisk. Prawda jest bardziej złożona: średniowieczne myślenie o demonach bywało zarazem modlitewne, metafizyczne, moralne, prawne i społeczne.

1.9 7. Najważniejsi autorzy i ich akcenty

Autor lub nurt	Główny wkład	Akcent dotyczący demonologii	Granica, którą należy pamiętać
Augustyn	Metafizyka dobra i zła	Demon jest dobry co do natury, zły co do woli	Nie jest niezależną zasadą bytu

Autor lub nurt	Główny wkład	Akcent dotyczący demonologii	Granica, którą należy pamiętać
Grzegorz Wielki	Egzegeza i duszpasterstwo	Walka duchowa wiąże się z cnotami i pokusą	Obrazowy język nie jest diagnozą kliniczną
Pseudo-Dionizy	Porządek anielski	Duchy wpisane są w porządek uczestnictwa	Hierarchia nie zastępuje chrystologii
Anzelm	Analiza wolności	Upadek diabła jako problem sprawiedliwej woli	Nie sprowadza zła do konieczności
Piotr Lombard	Program szkolny	Uporządkowanie kwestii stworzenia, aniołów i grzechu	*Sentencje* są ramą debat, nie jedną odpowiedzią
Bonawentura	Synteza augustyńsko-franciszkańska	Zło duchowe w perspektywie drogi ku Bogu	Nie oddziela spekulacji od życia łaski
Tomasz z Akwinu	Metafizyka i teologia stworzenia	Granice działania demonów, wolność, cud, przesąd	Jego kosmologia wymaga historycznej lektury
Późna scholastyka	Debaty o woli i przyczynowości	Zróżnicowanie stanowisk i rozwój języka prawnego	Nie tworzy jednolitego „systemu średniowiecznego”

Tabela nie zastępuje lektury źródeł, ale pokazuje, dlaczego Tomasz zajmuje miejsce centralne. Jest on zarazem spadkobiercą Augustyna, Dionizego, Grzegorza i tradycji *Sentencji*, jak i autorem własnej, systematycznej syntezy. Jego znaczenie nie polega na mnożeniu szczegółów o demonach, lecz na umieszczeniu każdego pytania w większym porządku: Bóg stwarza, natura jest dobra, wolność jest realna, łaska uzdrawia, a cud pozostaje znakiem Bożego działania.

1.10 8. Teologiczne wnioski dla współczesnej lektury

Pierwszy wniosek brzmi: demonologia może być chrześcijańska tylko wtedy, gdy jest chrystocentryczna. Jeżeli centrum uwagi przesuwa się z Chrystusa, nawrócenia, miłości, sakramentów i nadziei na nieustanne śledzenie zagrożeń, teologia traci własny porządek. Średniowieczni autorzy, mimo różnic, nie czynią z diabła ostatniego wyjaśnienia świata. Nawet gdy mówią o realności pokusy, mówią o niej wewnątrz Opatrzności i historii zbawienia.

Drugi wniosek dotyczy wolności. Anzelm i Tomasz sprzeciwiają się obrazowi człowieka jako biernego przedmiotu zewnętrznej mocy. Wpływ, pokusa, oszustwo i namiętność są realne jako kategorie teologiczne, ale nie znoszą osobowej odpowiedzi. Dlatego duchowe wsparcie powinno wzmacniać

sprawczość osoby: modlitwę, relacje, odpowiedzialność, korzystanie z sakramentów, uczciwe badanie własnej sytuacji i przyjmowanie potrzebnej pomocy specjalistycznej.

Trzeci wniosek dotyczy rozumu. Scholastyczna demonologia nie jest zachętą do porzucenia naturalnych wyjaśnień. Wprost przeciwnie: Tomasz odróżnia naturalne przyczyny, działania stworzeń i cud Boży; krytykuje praktyki, które przypisują znakom moc bez racjonalnej podstawy. [9] [11] Współcześnie oznacza to, że chrześcijańska ostrożność nie może ignorować medycyny, psychologii i wiedzy o świecie. Niezwykłość subiektywnego przeżycia nie jest jeszcze argumentem za niezwykłą przyczyną.

Czwarty wniosek dotyczy języka. Obrazy „ataku", „zniewolenia" czy „walki" mają długą tradycję biblijną i ascetyczną, ale mogą zostać źle użyte. Gdy są stosowane do konkretnej osoby bez rozeznania, mogą pogłębić lęk, wstyd, izolację albo opóźnić leczenie. Właściwe duszpasterstwo powinno mówić o złu bez sensacji, o grzechu bez pogardy i o łasce bez obietnicy prostych technik.

1.11 Zakończenie

Demonologia średniowieczna była przede wszystkim rozważaniem granic: granicy między Stwórcą a stworzeniem, między naturą a łaską, między poznaniem a ciekawością, między pokusą a wolną zgodą, między znakiem religijnym a przesądem, między cudownością a pozorem. Św. Tomasz z Akwinu nie znosi tajemnicy zła, ale odmawia jej samodzielnego panowania. Upadłe duchy pozostają stworzeniami; ich poznanie jest ograniczone; ich działanie nie przekracza stworzonego porządku; ich wpływ nie zmusza ludzkiej woli; ich pozorne „cuda" nie są cudami w znaczeniu właściwym.

Dlatego najbardziej dojrzałe dziedzictwo średniowiecznej demonologii nie polega na tworzeniu szczegółowych scenariuszy zagrożenia. Polega na teologii dobra stworzenia, wolności osoby i łaski Chrystusa. Można ją czytać owocnie tylko wtedy, gdy zachowuje się jej proporcje: Bóg jest większy niż zło, Chrystus ma pierwszeństwo przed lękiem, a prawda wymaga zarówno wiary, jak i odpowiedzialnego użycia rozumu.

1.12 Przypisy i bibliografia

[1] Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 63, „The malice of the angels with regard to sin", wydanie online.

[2] Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 64, „The punishment of the demons", wydanie online.

[3] Augustyn, *De civitate Dei*, księga XI; zob. także syntetyczne omówienie augustyńskiej koncepcji zła w Stanford Encyclopedia of Philosophy.

[4] Augustyn, *De doctrina christiana*, II, 20–23; do recepcji u Tomasza zob. *Summa Theologiae*, II–II, q. 96.

[5] Pseudo-Dionizy Areopagita, *O hierarchii niebiańskiej*; wprowadzenie do recepcji średniowiecznej: D. Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*.

[6] Anzelm z Canterbury, *De casu diaboli*; omówienie metody i kontekstu: Internet Encyclopedia of Philosophy, „Anselm of Canterbury".

[7] Piotr Lombard, *Sentencje*, księga II; zwięzły opis struktury: University of Missouri, „Peter Lombard".

[8] Kathryn A. Edwards, „Demons in Medieval Scholasticism", w: *A Companion to the Devil and Demons, c.1100–1750*, Brill, 2025, opis rozdziału.

[9] Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 110, „The government of the corporeal creature by the angels", wydanie online.

[10] Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 114, „The assaults of the demons", wydanie online.

[11] Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II–II, q. 96, „Superstition in observances", wydanie online.

[12] Alain Boureau, *Satan the Heretic: The Birth of Demonology in the Medieval West*, University of Chicago Press, 2006, opis bibliograficzny.
[13] Tobias Dumsday, „Natural Evil, Evolution, and Scholastic Accounts of the Limits on Demonic Power", *Pro Ecclesia* 24 (2015), opis artykułu.