

dobroci Boga (dobroci idei dobra w Bogu) wypływa nieskończenie wiele dobroci stworzeń (dobroci rzeczy istniejących). Dobro samo w sobie, dobro najwyższe jest tak wielką potęgą, że dobre są te rzeczy, które nawet „z dala i ułomnie” (*remote et deficienter*), przez jakieś upodobnienie, na jakie je stać, uczestniczą w jego istnieniu. Uczestniczenie w dobru jest możliwe i realne, bo dobro z istoty swojej takie jest, że udziela swojego istnienia (*bonum est diffusivum sui esse*)²⁵. Filozofia metafizyczna nie ma monopolu na bycie filozofią jedynie prawdziwą. Obiektywna prawda, jedna prawda darowuje wielość (*pluralitas*) i różnorodność (*varietas*) dróg dochodzenia do niej. Jednak im dalej ktoś jest myślą od źródła istnienia, tym odleglejsze mu się wydaje dobro od istnienia. Kto pyta o źródło istnienia, ten napotyka związki istnienia i dobra, wreszcie domyśla się, że u źródła całej rzeczywistości jest **być**, dobro, piękno, prawda, jedność i że w sposób niepojęty dla nas pierwsze zasady wszystkiego schodzą się w jedno, w jakąś absolutną muzykę w umyśle Boga. I, jak powiada Stanley Rosen, czyjś sędziowie, krytycy (czyli nasze władze poznawcze) słuchają jej, czy nie, ona trwa²⁶ i, dopowiedzmy, istnieniem swoim przyczynuje wszystko: wzorczo, sprawczo i celowo, chociaż nie formalnie. Wszechświat nie jest równo wypełniony muzyką ze świata idei w umyśle Boga i identycznych z samym Bogiem. Ona dociera do świata, ale świat jej nie poznaje.

²⁵ Por. ST, I, 5, 1 i Kom. do kw. 5.

²⁶ S. Rosen, *The Ancients and the Moderns*, London 1989, s. 174.

Komentarz do Kwestii 7

O nieskończoności Boga

Kolejna, siódma kwestia *Summa theologiae* św. Tomasza z Akwinu poświęcona jest atrybutowi boskiej nieskończoności. Pojęcie nieskończoności pojawia się już u samego zarania myśli filozoficznej i towarzyszy jej w kolejnych stadiach rozwoju. Bez przesady można uznać, iż jest ono jednym z najważniejszych pojęć filozofii starożytnej, wzmiankowanym czy omawianym przez prawie wszystkich, jeśli nie wszystkich myślicieli. Mało jest także pojęć, które ze względu na swoją wieloaspektowość sprawiają równie duże kłopoty interpretacyjne.

Badacze historii tego pojęcia zazwyczaj podkreślają negatywną ocenę nieskończoności w myśli greckiej, której przypisuje się to, iż ceniła skończoność, a deprecjonowała to, co nieskończone. Myśl ta wiernie oddaje tendencję, która uwidoczniła się w rozwoju filozofii greckiej. Jednak ocena nieskończoności dokonana przez pierwszych filozofów nie była tak jednostronna. W myśli presokratejskiej wyróżnić można bowiem dwa nurty całkowicie odmiennie oceniające to, co nieskończone – z jednej strony – jońską filozofię przyrody, a z drugiej – bractwo pitagorejskie¹.

Etymologicznie greckie słowo *ἄπειρον* jest złożeniem z *ἀ* i *περας*, a zatem pierwotnie oznaczało coś pozbawionego granicy. Od samego początku jego znaczenie nie ograniczało się jednak tylko do rozpiętości rozumianej przestrzennie, ale podobnie jak sam termin „przestrzeń” używane było w wielu kontekstach. Mondolfo w pracy poświęconej temu pojęciu w myśli starożytnej wyróżnia kilka najbardziej istotnych pól znaczeniowych nieskończoności, do których zalicza: nieskończoność czasu i wieczności, nieskończoność liczby, wielkości oraz nieskończoność boskiej mocy².

¹ Pojęciu nieskończoności w tradycji presokratejskiej poświęcone jest studium L. Sweency, *Infinity in the Presocratics*, The Hague 1972.

² R. Mondolfo, *L'infinità nel pensiero dell' Antichità Classica*, Roma 1953.

Bogactwo starożytnej refleksji poświęconej zagadnieniu nieskończoności zostało przejęte przez średniowiecze, w którym podobnie jak w myśli antycznej nieskończoność wpleciona jest w wiele wątków, kontekstów i zagadnień. Mimo owego niezaprzeczalnego długu intelektualnego, jaki średniowiecze zaciągnęło u starożytności, nie ulega wątpliwości, że w refleksji średniowiecznej pojawia się jednak wątek oryginalny i nowy. Wątek ten opisuje J. Chevalier, który omawiając zagadnienie nieskończoności w tradycji starożytnej, wysuwa tezę, iż idea nieskończoności pod względem jakości czy doskonałości była Grekom całkowicie obca. Nieskończoność była bowiem rozumiana w aspekcie ilości albo wielkości³. Według tego badacza wprowadzenie nowego znaczenia nieskończoności jest zasługą myśli chrześcijańskiej. Droga prowadząca do powstania tego pojęcia nie była jednak drogą prostą i krótką. Prześledźmy pokrótce historię pojęcia nieskończoności w tradycji chrześcijańskiej.

Pismo św. w swej wersji łacińskiej nie mówi nic o atrybucie boskiej nieskończoności. Z tego względu u łacińskich Ojców Kościoła nieskończoność pojawia się rzadko – by ograniczyć się do dwu przykładów – Hilary posługuje się określeniem „nieskończony” głównie dla wyrażenia boskiej wieczności, a Augustyn przypisuje Bogu nieskończoność, odrzucając przestrzenne rozumienie tego pojęcia. Od Augustyna wywodzi się zatem łączenie w myśli chrześcijańskiej idei nieskończoności z duchowością⁴. Dużo większą rolę odegrała refleksja na temat boskiej nieskończoności u greckich Ojców Kościoła. Grzegorz z Nazjanzu mówi zatem o „nieskończonym morzu Bytu”, którym jest Bóg⁵, a Jan z Damaszku wspomina, że Bóg jest nieskończony, będąc niepojmowalny, zarazem obdarzony nieskończoną mocą i znajdujący się ponad wszystkimi bytami⁶. Podsumowując okres patrystyki, można jednak powiedzieć, że Ojcowie Kościoła nie kładą szcze-

³ J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, 2. *La pensée chrétienne*, 1956, s. 777.

⁴ L. Elders, *Filozofia Boga*; na temat nieskończoności u Augustyna por. E. Gilson, *Infinité divine chez S. Augustin*, w: „Augustinus Magister”, I, 1954.

⁵ Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes*, 38, 7; 45, 3.

⁶ L. Sweeney, *John Damascene and Divine Infinity*, „The New Scholasticism”, 35 (1961), s. 76-106.

gólnego nacisku na ten aspekt boskości, jakim jest nieskończoność, i ograniczają się do pojedynczych wzmianek.

Ten brak zainteresowania teologii chrześcijańskiej nieskończonością trwał przez cały okres wczesnego średniowiecza. Zmiana, której skutkiem był wielki wzrost teologicznego znaczenia nieskończoności, dokonuje się pomiędzy rokiem 1150 a 1250. Pojęcie boskiej nieskończoności nie występuje bowiem jeszcze w dziełach pochodzących z połowy XII wieku. Nie odgrywa zatem szczególnej roli ani w *Ysagoge in Theologiam*, ani u Roberta z Melun. Atrybut ten jest także całkowicie nieobecny u Hugona z St. Cher, który nauczał teologii w Paryżu w latach 1231–1235⁷, a inny paryski nauczyciel tego czasu – Gueric z St. Quentin przypisuje Bogu skończoność.

Gwałtowna zmiana następuje po roku 1250, kiedy prawie wszyscy znamienici teologowie, wśród których jest Bonawentura (ur. 1221), Albert Wielki⁸ (ur. 1206/07), Henryk z Gandawy⁹ (zm. 1293) oraz Tomasz z Akwinu (1225–1274), głoszą nieskończoność Boga.

Jakie przyczyny leżą u podstaw tak radykalnej zmiany? Wydaje się, że wzrost zainteresowania nieskończonością należy wiązać z rozpowszechnianiem się pism Arystotelesa, w których ciągle, nieskończenie podzielne ilości i procesy oraz sama nieskończoność odgrywały dużą rolę¹⁰. W związku z tym pojawiają się prace omawiające pojęcie nieskończoności w duchu Arystotelesa, a także występujące przeciw Arystotelesowi.

Zaczątek nowej refleksji na temat boskiej nieskończoności przynoszą prace Ryszarda Fishacre, który nauczał w Oksfordzie w latach 1236–1248. Rozróżnia on dwa rodzaje nieskończoności,

⁷ R. MacCaslin, *Divine Infinity in some Texts of Hugh of Saint Cher*, „The Modern Schoolman” 42, 1964, s. 47-69.

⁸ E. J. Kovach, *The Infinity of the Divine Essence and Power in the Works of St. Albert the Great*, „Miscellanea Mediaevalia”, 14/1981, s. 24-40; E. J. Catania, *Albert the Great on Divine Infinity: A Reply to Francis Kovach*, w: *Greek and Medieval Studies in Honor of Leo Sweeney*, New York 1994.

⁹ L. Hödl, *Der Begriff der göttlichen Unendlichkeit in der Summa des Heinrich von Gent*, „Miscellanea Mediaevalia”, 22/1, 1994, s. 548-568.

¹⁰ *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by N. Kretzmann, Cambridge 1982, s. 565.

mianowicie nieskończoność ilościową oraz nieskończoność rozumianą jako oddzielenie czy wyprowadzenie poza materię i odnosi drugi z tych rodzajów do Boga. Przypisując Bogu wolność od materii i łącząc tę boską cechę z pojęciem nieskończoności, myśli Ryszarda Fishacre zwiastuje koncepcje Bonawentury i Tomasza¹¹. Jednak pomiędzy pracą Ryszarda a Tomasza zaistnieje jeszcze jedno dzieło, którego wpływ na całą myśl teologiczną jest nie do przecenienia. Jest nim powstała w połowie XIII wieku *Summa Theologica* przypisywana Aleksandrowi z Hales, a nazywana *Summa Fratris Alexandri*.

Summa Fratris Alexandri w szczególnej mierze zajmuje się zagadnieniem nieskończoności. Mimo iż jest ona mozaiką poglądów teologicznych całej szkoły myślicieli paryskich, przedstawia spójną koncepcję nieskończoności. Właśnie ze względu na ową systematyczność w przedstawianiu głównych zagadnień teologicznych uważa się, iż stanowiła ona podstawę późniejszych wielkich *Summ* napisanych przez Alberta Wielkiego, Akwinatę i innych scholastyków¹². Godny podkreślenia jest fakt, że *Summa Fratris Alexandri* podejmuje refleksję na temat atrybutu boskiej nieskończoności w obrębie rozważań na temat atrybutu wyższego rzędu, jakim jest boska niezmierność (*immensitas*) obejmująca obok nieskończoności boską niepojętość, wszechobecność oraz wieczność. Nieskończoność sama w sobie rozumiana jest przez twórców *Summy* jako doskonałość, wynikająca z tożsamości boskiej istoty i boskiej mocy, z obecności boskiej istoty we wszystkich stworzeniach oraz z jej całkowitej pełni.

Innym czynnikiem, który skłonił wielkie postacie drugiej połowy XIII wieku do podjęcia rozważań na temat nieskończoności, było wystąpienie grupy nie znanych z imienia teologów, którzy przed rokiem 1250 odrzucili przekonanie głoszące, że istota Boga jest nieskończona. Chociaż identyfikacja poszczególnych osób nie jest możliwa, na podstawie polemiki prowadzonej z nimi przez teologów im współczesnych (autorzy *Summa Fratris Alexandri*, Akwinata, Bonawentura) można ustalić, jak wyglądały

¹¹ L. Sweeney, *Bonaventure and Aquinas on the divine Being as Infinite*, „Southwestern Journal of Philosophy”, 5/1974, s. 71-91.

¹² M. C. Wass, *The Infinite God and the Summa Fratris Alexandri*, Chicago 1964.

niektóre z ich przekonań i argumentów. W oparciu o tradycję arystotelejską odrzucili oni zatem nieskończoność boskiej istoty, ponieważ – po pierwsze, wiązali nieskończoność z ilością, która w ich ocenie nie może być odniesiona do boskiej istoty, natomiast związana jest z boską mocą, po drugie, kojarzyli doskonałość ze skończonością i określeniem oraz, po trzecie, utrzymywali, że tylko coś skończonego może być znane bezpośrednio, ponieważ tylko to, co skończone, prowadzi umysły ku Bogu i tylko skończone może być poznane bezpośrednio przez błogosławionych i świętych w akcie *visio gloriae*.

Stanowisko owej grupy teologów wskazuje na wyraźną inspirację tradycją grecką i arabską. W świetle badań można przyjąć, że w paradoksalny sposób to ich poglądy stanowiły punkt odniesienia oraz bodziec do sformułowania chrześcijańskiej koncepcji boskiej nieskończoności¹³.

* * *

Kwestia siódma, zatytułowana *De infinitate Dei*, jest kolejną z kwestii poruszających zagadnienie przymiotów Boga. Rozpoczyna ona szereg rozważań, które podporządkowane były przez nieco wcześniej powstałą *Summa Fratris Alexandri* pojęciu niezmierności Bożej, a obejmujący badanie nieskończoności Boga (*infinitas*), obecności w rzeczach (*ubiquitas*), niezmienności (*immutabilitas*) oraz wieczności (*aeternitas*).

Artykuł pierwszy stawia podstawowe pytanie: *Utrum Deus sit infinitus*. Wstęp do właściwej odpowiedzi stanowi krótka wzmianka historyczna, w której Tomasz najpierw wskazuje na szczególną zgodność filozofów starożytnych w przypisywaniu Bogu nieskończoności, a następnie zwraca uwagę na błędy, jakie popełnili niektórzy z nich. Źródłem Tomasza jest Arystoteles, który w III księdze *Fizyki* pisze: „ci wszyscy, którzy w sposób godny wzmianki zajmowali się tego rodzaju filozofią, wypowiadali poglądy na nieskończoność i uważali ją za jakąś zasadę wszystkiego”¹⁴.

¹³ L. Sweeney, *Some Medieval Opponents of Divine Infinity*, „Medieval Studies” 19/1957, s. 233-245.

¹⁴ Arystoteles, *Fizyka*, przekł. K. Leśniak, Warszawa 1968, 203a.

W komentarzu, którym Tomasz opatruje nawiązanie do Arystotelesa, Akwinata podkreśla, że nieskończoność była słusznie (*rationabiliter*) przypisywana Bogu. Zauważa jednak, iż przez starożytnych nieskończoność pierwszej zasady była rozumiana w aspekcie nieskończonego źródła innych rzeczy (*res effluere a primo principio in infinitum*).

Tomasz zwraca także uwagę na błędy starożytnych. Niewłaściwe rozumienie nieskończoności, które zaistniało w myśli niektórych filozofów, wynikało z błędnego ujęcia natury Boga. Niektórzy filozofowie twierdzili bowiem, że Bóg jest materialny i z tego powodu sądzili, że Bogu przysługuje nieskończoność materialna (*infinitas materialis*). Według Tomasza powiadali oni, iż jakieś ciało nieskończone jest pierwszą zasadą rzeczy (*aliquid corpus infinitum esse primum principium rerum*)¹⁵. Tomasz nie wymienia owych myślicieli z imienia, przypuszczać jednak można, że idąc za Arystotelesem, zarzut ten odnosił do pitagorejczyków, Anaksagorasa i Demokryta¹⁶.

Przystępując do odpowiedzi, Tomasz podaje definicję nieskończoności, wedle której nieskończoność jest tym, co nie jest skończone (*infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum*). Zdanie to jest kluczowe dla Tomaszowej koncepcji boskiej nieskończoności. Akwinata opiera się bowiem na rozróżnieniu nieskończoności przez prywację oraz nieskończoności przez negację dokonanym przez Jana z Damaszku. W tym miejscu *Summy* Tomasz podaje tylko definicję nieskończoności przez negację, nie wyjaśniając jej bliżej ani też nie wzmiankując o nieskończoności przez prywację. Rozróżnienie tych dwu rodzajów nieskończoności można jednak odnaleźć w *Summie przeciw poganom* oraz w *Streszczeniu teologii*¹⁷.

W *Summie przeciw poganom* Akwinata, by zilustrować pojęcie nieskończoności przez prywację, mówi o wielkości, która jest nieskończona, ponieważ brak jej granic. W *Streszczeniu nieskończoność przez prywację* wiązana jest przez Tomasza z pewną cechą ilości (*passio quantitatis*) przysługującą temu, co z natu-

¹⁵ ST, I, 7, 1.

¹⁶ Arystoteles, *Fizyka*, 203b.

¹⁷ *Summa contra gentiles*, I, 43; *Streszczenie teologii*, 18.

ry jest skończone, ale końca tego aktualnie nie ma. W obydwu dziełach Akwinata nie ma wątpliwości, że taki rodzaj nieskończoności nie może przysługiwać Bogu, ponieważ w Bogu nie ma braku. Nieskończoność boską wiąże zatem z pojęciem nieskończoności przez negację, która w *Compendium* definiowana jest jako to, co w ogóle nie ma końca (*quod nullo modo finitur*). Oznacza to, że Bóg jest nieskończony przez istotową nieobecność granic, a nie wskutek ich braku.

Pytanie, które się natychmiast nasuwa, dotyczy istoty owych granic. Jak winny być one rozumiane – przestrzennie, ilościowo czy też jeszcze inaczej? Wspominaliśmy już na wstępie o wielości kontekstów, w jakich pojawiała się pojęcie nieskończoności w tradycji greckiej. Należy także wspomnieć, że podobnie jak w tradycji greckiej łaciński termin 'koniec' (*finis*), który stanowi podstawę słowa *infinitas*, zawiera w sobie znaczenie zarówno 'granicy', 'stanu całkowitej doskonałości i pełni' jak i 'celu'¹⁸. Zrozumiałe jest zatem, że za Arystotelesem scholastyka łączy pojęcie skończoności z pojęciem celowości, określając to, co skończone, jako to, czego przyczyna celowa znajduje się poza nim samym. Warto jest mieć owo znaczenie na uwadze, ponieważ odgrywa ono dużą rolę także w myśli św. Tomasza.

Pojęcie 'granicy' (*finis*) w koncepcji Tomasza odgrywa wielką rolę. Akwinata przenosi bowiem całe zagadnienie w obszar określoności i nieokreśloności, formy i materii. W swoich rozważaniach Tomasz posługuje się terminem 'koniec' w znaczeniu doskonałości i celu. Zgodnie z zasadami arystotelejskiej metafizyki, na których opiera się Tomasz, w przypadku materii i formy ma miejsce wzajemne ograniczenie. Materia – sama w sobie nieokreślona – będąc możliwością przyjęcia wielu form, określana jest dopiero przez formę. W chwili, gdy materia przyjmie pewną formę, rzeczywistość zostaje jedną z nieskończonej liczby możliwości. Forma natomiast, która jest sama w sobie nieskończona, będąc formą możliwie nieskończonej liczby indywidualiów, gdy zostanie złączona z materią, staje się określoną i skończoną formą jednego indywidualium.

¹⁸ Por. M. C. Wass, *op. cit.*, s. 62.

Skoro materia i forma wzajemnie się ograniczają i określają, wykluczone jest, by substancja złożona z materii i formy mogła być nieskończona. Pozostają zatem dwie możliwości. Pierwsza z nich zakłada, iż nieskończone jest tylko to, co materialne i pozbawione formy, a jako takie jest Bogiem. Jest to jednak teza nie do przyjęcia dla filozofa chrześcijańskiego. Tomasz odpowiada, że nieskończoność, którą przypisuje się materii, jest nieskończonością niedoskonałą. Sama materia jest bowiem czymś całkowicie nieokreślonym.

Druga możliwość zakłada, że nieskończone jest to, co jest czystą formą. Właśnie taka nieskończoność, jaka przysługuje formie, jest nieskończonością doskonałą (*habet rationem perfecti*). Tomasz głosi zatem przekonanie, że im bardziej coś jest formalne, tym doskonalsze i bardziej nieskończone. Gdy weźmie się pod uwagę wyniki wcześniejszych rozważań utożsamiających Boga z istnieniem, które „jest najbardziej ze wszystkiego formą” (*maxime formale omnium*)¹⁹, oczywiste jest, że Bóg jest nieskończony ze względu na nieskończoność swojej formy czy też nieskończoność pod względem istoty.

W artykule pierwszym kwestii siódmej *Summy teologii* zostało wykazane, że Bóg, będąc czystą formą i znajdując się w pełnym urzeczywistnieniu (*purus actus*), jest nieskończony. Czy jednak jest on jedynym bytem nieskończonym? Czy możliwe jest, by nieskończoność przysługiwała innym bytom, a jeśli tak, to w jakim sensie? Tomasz podejmuje te rozważania w drugim artykule kwestii siódmej²⁰. Zaznaczyć trzeba, iż rozważaniom podlega możliwość przypisania innym bytom niż Bóg tego rodzaju nieskończoności, którą określa się mianem „istotowej”. Podstawowa teza, której dowodzi Tomasz, brzmi, iż „coś oprócz Boga może być nieskończone pod pewnym względem, ale nie zasadniczo” (*Respondeo dicendum quod aliquid praeter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter*). Tomasz wyklucza zatem możliwość, by nieskończoność w takim sensie, w jakim przypisuje się ją Bogu, mogła przysługiwać innym bytom.

¹⁹ ST, I, 7, 1, c.

²⁰ ST, I, 7, 2, *Utrum aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam*.

Wydaje się, że Tomasz, pisząc ten artykuł, ma na względzie przede wszystkim dwa cele: pierwszym z nich jest – zgodnie z pewnym schematem, który pojawia się w kwestii siódmej i kolejnych – oddzielenie nieskończoności Boga od innych bytów. Drugim celem jest natomiast wyjaśnienie, na czym owa boska nieskończoność polega. Nieskończoność jest bowiem trudna do uchwycenia dla ludzkiego umysłu, jako że tym, co otacza człowieka, jest skończoność. Wszystkie byty, z którymi człowiek styka się w tym świecie, są bytami skończonymi. Zrozumiałe jest zatem, iż Tomasz – piszący *Summę* „dla pomnożenia wiedzy początkujących”²¹ – gdy definiuje nieskończoność, zestawia ją z tym, co jest łatwiejsze do wyeksplikowania – mianowicie skończonością bytów tego świata. Drogę mającą prowadzić do lepszego zrozumienia pojęcia tak trudnego jak nieskończoność wyznacza tradycyjna definicja nieskończoności Jana z Damaszku, w której nieskończoność określana jest jako negacja bądź prywacja tego, co skończone.

Bardzo ważne dla zrozumienia intencji Akwinaty jest rozróżnienie na „to, co nieskończone pod pewnym względem” (*infinitum secundum quid*), oraz „to, co nieskończone zasadniczo” (*infinitum simpliciter*), albowiem ono wyraża różnicę zachodzącą między nieskończonością boską a nieskończonością innych bytów. Ilekroć cecha nieskończoności przysługuje pewnym bytom, nie będąc własnością ich istoty, w terminologii scholastycznej jest ona nazywana „nieskończonością pod pewnym względem”. Gdy w pierwszym zdaniu artykułu Tomasz głosi, iż nic oprócz Boga nie może być nieskończone zasadniczo, odróżnia w ten sposób Boga od pozostałych bytów, ponieważ w konsekwencji innym bytom nieskończoność może przysługiwać tylko pod jakimś względem²². Tomasz nie wyklucza zatem możliwości, iżby pewna forma nieskończoności była brana pod uwagę w przypadku innych bytów.

W dalszej części swej odpowiedzi Tomasz podejmuje dwa zagadnienia. Pierwsze z nich dotyczy sposobu, w jaki nieskończoność przysługuje materii, a drugie nieskończoności formy. Tomasz

²¹ ST, I, Prolog.

²² ST, I, 7, 2, c.: *potest esse infinitum secundum quid*.

rozpoczyna od rozważań nad możliwością zaistnienia bytu nieskończonego wśród bytów materialnych. W tym celu przywołuje pojęcie „nieskończoności w odniesieniu do materii”, czyli „nieskończoności ilościowej”, jak określa się ją w *Compendium*²³. Zgodnie z tym, co zostało powiedziane w artykule pierwszym, zarówno materia, jak i forma określają i ograniczają siebie nawzajem. Materia bytów złożonych jest w efekcie określona i skończona pod wpływem przyjętej formy. Stan ten nie wyklucza jednak możliwości zaistnienia w bytach materialnych innej postaci nieskończoności, mianowicie – „nieskończoności pod pewnym względem” (*secundum quid*). Każdy z rzeczywistych bytów złożonych ma bowiem możliwość przyjęcia nieskończonej liczby przypadłości. Tym samym każdy byt materialny, który ze swojej istoty jest „zasadniczo skończony” (*finitum simpliciter*), jest nieskończony pod pewnym względem.

Inaczej przedstawia się rzecz, gdy rozważy się „nieskończoność w odniesieniu do formy” (*secundum quod convenit formae*). Należy bowiem rozważyć dwa przypadki: nieskończoność formalną bytów złożonych oraz nieskończoność formalną substancji oddzielonych, czyli bytów duchowych. W pierwszym przypadku nie ma wątpliwości, że skoro forma jest złączona z materią, w żaden sposób nie może być nieskończona. W drugim przypadku bytom duchowym przysługuje nieskończoność formalna, ponieważ forma nie jest ograniczana przez materię. Konieczne jest jednak uzupełnienie, iż aniołowie są bytami nieskończonymi „pod pewnym względem”, właśnie pod względem bycia nie ograniczonymi przez materię. Odróżnia je jednak od Boga to, iż są one skończone ze względu na występujące w nich złożenie z istoty (formy) i istnienia. Jako takie nie są one zatem – tak jak Bóg – bytami w najwyższym stopniu formalnymi i dlatego nie przysługuje im „nieskończoność w znaczeniu zasadniczym” (*infinitum simpliciter*).

Artykuł ten, przynosząc rozróżnienie na to, co nieskończone zasadniczo, i to, co nieskończone pod pewnym względem, zarysowuje jeden z aspektów hierarchii metafizycznej, która jest

²³ Streszczenie teologii 20: *infinitum, quod in quantitibus invenimus*.

podstawą Tomaszowej teologii²⁴. Hierarchia ta, rozpatrywana z perspektywy pojęcia nieskończoności, przedstawia się następująco:

1. Bóg (Deus) – „zasadniczo nieskończony” (*infinitus simpliciter*),
2. byty stworzone niematerialne (*formae creatae non receptae in materia*) – „nieskończone pod pewnym względem” (*infinitae secundum quid*) (nie są złożone z materii i formy, ale ich skończoność wynika z określoności ich istoty),
3. byty złożone (*illa quorum formae sunt in materia*) – „zasadniczo skończone” (*simpliciter finita*) (mogą jednak być nieskończone pod pewnym względem, mianowicie pod względem możliwości do przyjęcia jakichś z nieskończonej ilości form przypadłościowych).

Kolejne dwa artykuły poświęcone są zagadnieniom szczególnie związanym z dociekaniem Arystotelesa. W artykule trzecim oraz czwartym Akwinata poddaje bowiem rozważaniom problem realnego istnienia nieskończoności przestrzennej oraz nieskończoności ilościowej.

Zagadnienie nieskończoności przestrzennej podjęte przez Tomasa ma już za sobą długą tradycję. Wielokrotnie pojawiało się w koncepcjach filozofów antycznych, takich jak Melissos, Anaksymander, Anaksymenes czy atomiści. Dla naszych rozważań najistotniejsze są jednak poglądy, które na temat tego aspektu nieskończoności przedstawił Arystoteles, albowiem to one stanowiły podstawowe źródło średniowiecznych dyskusji. Zagadnienie istnienia nieskończoności przestrzennej było dla Arystotelesa jednym z najważniejszych problemów²⁵. Stagiryta wychodził w swych rozważaniach od założenia, że nieskończoność musi w pewien sposób istnieć, ponieważ odrzucenie jej pociągnęłoby za sobą niemożliwe do zaakceptowania konsekwencje. Dlatego też w swym rozwiązaniu problemu przedstawił pogląd, który jest pewnym kompromisem między tezą głoszącą istnienie a tezą

²⁴ Por. obecność tej hierarchii w kwestiach 9 i 10, w których jest ona wyznaczana przez pojęcia zmiany i wieczności.

²⁵ Arystoteles, *Fizyka*, 204a.

głosząca nieistnienie nieskończoności: „W pewnym sensie nieskończoność istnieje, w innym – nie”. Nieskończoność nie istnieje bowiem rzeczywiście – by zacytować Arystotelesa: „nie może być urzeczywistnionej nieskończoności”. Jak więc istnieje nieskończoność? Stagiryta odpowiada, że istnieje ona wyłącznie w możliwości, a swój pogląd objaśnia, posługując się przykładem wielkości, czasu i liczby²⁶.

Arystoteles zdecydowanie wystąpił zatem przeciwko możliwości rzeczywistego istnienia ciała nieskończonego przestrzenie oraz nieskończonej liczby ciał. W swych pracach poświęconych temu zagadnieniu przedstawił argumenty formalne dwojakiego typu, które określa się „argumentami a priori” oraz „argumentami fizycznymi”²⁷. Warte uwagi jest, że Tomasz, który komentuje arystotelejskie dowody, uznaje „argumenty a priori” tylko za prawdopodobne, natomiast „argumenty fizyczne” za niepewne²⁸.

Arystoteles, argumentując „dialektycznie”, twierdził, iż nie może być nieskończonego ciała, ponieważ każde ciało ograniczone jest powierzchnią i w wyniku tego jest skończone. Tomasz w *Komentarzu do Fizyki* zauważa jednak, że argument Arystotelesa nie jest w pełni przekonujący, ponieważ ten, kto przyjmowałby istnienie nieskończonego ciała, nie przyznałby, że jest ono ograniczone powierzchnią²⁹. W drugim z argumentów „dialektycznych” Arystoteles dowodził, iż nie ma nieskończonej liczby ciał, ponieważ wszelka liczba i wszystko, co ma liczbę, jest policzalne, a zatem możliwe do przejścia – w przeciwieństwie do nieskończoności, której przejść nie można³⁰. Tomasz jednak

²⁶ Czas i wieczność u Arystotelesa i Tomasza omawiane są w komentarzu do kwestii 10 (*De aeternitate Dei*).

²⁷ Arystoteles, *Fizyka*, 204b.

²⁸ *In Physicam*, III, VIII, 4.

²⁹ Wątpliwości tych nie ma jednak Tomasz w *Summie*, gdzie ciało definiowane jest zgodnie z Arystotelesem jako coś, co ma powierzchnię (ST, I, 7, 3, *sed contra*).

³⁰ Dowód „fizyczny” prowadzi do wykazania, że nieskończone ciało nie mogłoby być ani proste, ani złożone. Jeśli bowiem elementy ciała złożonego byłyby skończone, nigdy nie złożyłyby się na nieskończone ciało, a jeśli byłyby nieskończone, każde byłoby pojedynczą nieskończonością. Jeśli natomiast nieskończone ciało byłoby czymś prostym, byłoby pozbawione wielkości i z tego powodu całkowicie nieokreślone. Ponadto, każde ciało znajduje się w jakimś miejscu i ma

w swym komentarzu twierdzi, że ten, kto upierałby się przy nieskończonej ilości ciał we wszechświecie, nie przyznałby, że każda wielość jest policzalna, ani też, że jest liczbą czy że ma liczbę. Mogłby tak twierdzić, opierając się na założeniu, że pojęcie wielkości jest ogólniejsze niż pojęcie liczby i że pojęcie liczby narzuca wielkości miarę, którą jednak nieskończoność znosi.

W artykule trzecim, w którym, jak już powiedzieliśmy, Tomasz podejmuje wątek bardzo istotny dla arystotelejskich rozważań o przyrodzie, obecność myśli Arystotelesa sprowadza się głównie do wątku kosmologicznego³¹. Tomasz nie przedstawia argumentacji opartej na możliwości i urzeczywistnieniu, ale po pierwsze – podkreśla całkowitą odmienną nieskończoności pod względem istoty i nieskończoności pod względem wielkości, oraz po drugie – dowodzi, że jest niemożliwe, by istniało ciało o nieskończonej wielkości.

Podstawowym przeciwstawieniem wykorzystywanym przez Akwinatę w jego argumentacji jest przeciwstawienie nieskończoności pod względem istoty oraz nieskończoności pod względem wielkości. Przedstawiając je, Tomasz ponownie podkreśla odmienną Boga i przysługującej mu nieskończoności z istoty od nieskończoności innych bytów. Wydaje się, że Tomasz daje w ten sposób wyraz wspomnianym już wahaniom odnoszącym się do arystotelejskiej argumentacji sprzeciwiającej się rzeczywistemu istnieniu nieskończonego bytu. Akwinata pragnie dowieść, że jego koncepcja boskiej nieskończoności jest całkowicie niezależna od prawdziwości arystotelejskich dowodów. W tym też celu nie waha się przedstawić argumentu, w którym dopuszczone zostaje, wbrew Arystotelesowi, istnienie jakiegoś bytu nieskończonego przestrzennie. I tak, twierdzi Tomasz, gdyby się nawet przyjęło, że jakieś ciało jest nieskończone pod względem wielkości, to i tak nie mogłoby być nieskończone pod względem istoty. Jest to

określony ruch w górę i na dół. Nie można zaś wyobrazić sobie nieskończonego ciała, nie sprzeciwiając się idei przyrodzonego miejsca i ruchu. Świat, który byłby nieskończony, byłby pozbawiony środka, a zatem niemożliwy byłby także ruch ku środkowi i od środka. Prowadziłoby to do zaprzeczenia występującego w przyrodzie porządku fizycznego, ponieważ „każda część nieskończonego ciała powinna trwać w spoczynku” (Arystoteles, *Fizyka*, 205b).

³¹ ST, I, 7, 3, *Utrum possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem*.

wynikiem dwojakiego uwarunkowania istot – po pierwsze istota takiego ciała musiałaby być skończona, ograniczona przez określoną formę, ponadto, związana z pewną jednostką poprzez materię (*quia essentia eius esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam*). Tomasz powtarza zatem to, co było przedmiotem wyjaśnień w artykule pierwszym.

Zagadnienie nieskończoności istotowej nie wymaga większego komentarza, skoro było głównym tematem rozważań przedstawionych w dwu pierwszych artykułach. Pozostaje jednak do rozważenia, czy możliwe jest, by istniało coś nieskończonego pod względem wielkości. Tomasz rozpoczyna od uwagi, iż ciało, które definiowane jest jako „wypełniona wielkość” (*magnitudo completa*), może być rozpatrywane na dwa sposoby – matematycznie, gdy rozumiane jest wyłącznie jako pewna ilość, oraz przyrodoznawczo, gdy rozumiane jest jako złożenie materii i formy.

Jako pierwsze poddane zostaje badaniu ciało rozumiane przyrodoznawczo. To, iż nie może być ono nieskończone, wynika z przyjętej i powtórzonej już wielokrotnie tezy, wedle której „każde ciało ze świata przyrody ma jakąś określoną formę substancjalną” (*omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam*). Z formą przysługującą pewnemu bytowi związane są przypadłości, wśród których znajduje się wielkość. Tak jak i pozostałe przypadłości jest ona określona, a zatem skończona. Stąd też wynika wniosek, który przyznaje każdemu ciału znajdującemu się w świecie jakąś określoną wielkość. Tomasz zgodnie z tradycją grecką kojarzy zatem nieskończoność z nieokreślonością.

Jako uzupełnienie Tomasz przedstawia jeszcze jedną argumentację, która opiera się już nie na pojęciach materii i formy, ale na rozważaniach dotyczących ruchu. Zagadnienie możliwości uznania ruchu tego, co nieskończone, podjął także Arystoteles w *Fizyce* oraz traktacie *O niebie*, posługując się tam argumentem „z ruchu” przeciw możliwości istnienia w przyrodzie nieskończonego ciała.

Teza wyjściowa argumentacji Tomasza jest główną tezą arystoteleskiej fizyki, wedle której przyroda znajduje się w ciągłym ruchu. Zgodnie z tym przekonaniem każde ciało przyrodnicze ma

właściwy sobie ruch przyrodzony. Stanowi ono przesłankę w argumentacji, która ma dowieść, iż żadne ciało występujące w przyrodzie nie jest nieskończone³². Jakim bowiem ruchem – pyta Tomasz – mogłoby się poruszać ciało nieskończone pod względem wielkości? Czy możliwy jest ruch takiego ciała po prostej czy też ruch wirowy? Tomasz wyklucza każdą z tych możliwości. Opiera się bowiem na obserwacji, iż wszystko, co porusza się ruchem po prostej, zmienia swe miejsce (*est extra suum locum*). Nie można jednak wyobrazić sobie zmiany miejsca w przypadku czegoś, co, będąc nieskończone pod względem wielkości, zajmuje wszystkie miejsca. Z tego też powodu nic, co nieskończone, nie porusza się ruchem po prostej.

Niemożliwe jest także, by to, co nieskończone, poruszało się ruchem wirowym. A jest to oczywiste, gdy pojmie się istotę ruchu wirowego. Polega on bowiem na tym, iż „jedna część ciała musi się znaleźć w miejscu, w którym była inna jego część”. Sytuacja taka nie jest możliwa w przypadku ciała nieskończonego przestrzennie³³. W ten sposób kończy się pierwsza część argumentacji poświęcona ciału rozumianemu przyrodoznawczo.

Następnie Tomasz przechodzi do rozważań poświęconych ciałom matematycznym. Stanowią one kategorię przedmiotów, które muszą zostać poddane osobnemu badaniu. Wynika to ze szczególnego związku, jaki istnieje między matematyką a nieskończonością. Jak pisze Tomasz: „Nauki matematyczne posługują się jednak tym, co nieskończone wielkie. Geometra powiada bowiem w swoich dowodach: niech ta linia będzie nieskończona”³⁴. Według Akwinaty również ciało rozumiane matematycznie nie może być nieskończone pod względem wielkości. Jeśli bowiem wyobrazimy sobie jakiegokolwiek ciało, będzie ono zawsze, zauważa Tomasz, związane z ograniczającą je powierzchnią zgodnie z zasa-

³² Argumenty „z ruchu” pojawiają się wielokrotnie u Arystotelesa. Zbliżone argumenty oparte na koncepcji „miejsca naturalnego” Arystoteles przedstawia w *O niebie*, 274b oraz 275b (przekł. P. Siwek, Warszawa 1980), a także w *Fizyce*, 205ab.

³³ Argument, który przedstawia Tomasz, jest wariantem argumentów Arystotelesa przedstawionych w *O niebie*, 271b-272b. Konkluzja Arystotelesa brzmi: „Zatem jest niemożliwe, aby rzecz nieskończona obracała się kołem, ani – konsekwentnie – sam świat, gdyby był nieskończony” (272a).

³⁴ ST, I, 7, 3, 1.

dą hylemorfizmu³⁵. Formą ciała matematycznego jest zatem jego kształt, przez który jest ono ograniczane.

Rozważając kwestię nieskończoności przestrzennej ciał matematycznych, Akwinata przedstawia w *Summie* rozwiązanie trudności, których obecność zaznaczył w komentarzu do Arystotelejskiej *Fizyki*. Przypomnijmy, że arystotelejskie argumenty „aprioryczne” wymierzone przeciw realnemu istnieniu nieskończonego ciała wydały się Tomaszowi tylko prawdopodobne, między innymi dlatego, że nie dość pewne było w opinii Akwinaty twierdzenie, wedle którego każde ciało ograniczone jest powierzchnią. Akwinata odpowiada teraz temu, kto próbowałby kwestionować tę tezę, że w ten sposób myli pojęcie wielkości przysługujące „ciału w ogóle” i przysługujące konkretnemu ciału. Według Tomasza nie ma „wielkości w ogóle” oderwanej od pewnej postaci, takiej jak postać trójkąta, kwadratu, kuli etc. W konsekwencji, odpowiada Tomasz, nie może istnieć żadne ciało o nieskończonej, czyli nieokreślonej, wielkości³⁶.

Jak wspomnieliśmy powyżej, artykuł trzeci kwestii siódmej obraca się w kręgu rozważań arystotelejskich. Przypomnijmy, że Stagiryta stawiając pytanie o możliwość istnienia nieskończonego przestrzennie ciała pragnął dać odpowiedź na pytanie kosmologiczne: czy świat jest skończony czy też nieskończony przestrzennie. Rozważania przedstawione w traktacie *O niebie* wykluczają możliwość przyjęcia, iż świat jest nieskończony, opierając się między innymi na argumentach świadczących o koniecznym bezruchu tego, co nieskończone. A niebo, twierdzi Arystoteles, porusza się i jego obrót dokonuje się w czasie skończonym. Chociaż w artykule trzecim Tomasz ani razu *explicite* nie wiąże rozważań dotyczących nieskończonej wielkości z kwestią nieskoń-

³⁵ Arystotelejska definicja ciała jako tego, co ograniczone powierzchnią, obejmuje nie tylko ciała zmysłowe, ale i ciała umysłowe (νοητά). Ciała matematyczne są bowiem także kombinacjami kształtów z ὅλη νοητή.

³⁶ Por. ST, I, 7, 3, ad 2; Tomasz przyznaje zatem rację Arystotelesowi, który dowodził, że ciała matematyczne są *ex definitione* ciałami skończonymi: „Jeśli coś z definicji swojej jest ograniczone, nie może bezwzględnie być nieskończone; tak np. nieskończony czworobok, koło, kula są również niemożliwe jak nieskończona linia długości jednej stopy” (*O niebie*, 272b).

czoności przestrzennej świata, jednak postawione pytanie kwestię tę implikuje. Akwinata, przecząc istnieniu nieskończonej wielkości, opowiada się za skończonym przestrzennie, arystotelejskim obrazem świata.

Artykuł czwarty, podobnie jak poprzedni, poświęcony jest problematyce arystotelejskiej. Tomasz podejmuje w nim bowiem zagadnienie możliwości istnienia nieskończonej wielkości³⁷. Przypomnijmy, że Arystoteles, podobnie jak w przypadku nieskończonego ciała, jednoznacznie zaprzeczył możliwości realnego istnienia nieskończonej wielkości. Podstawą takiej decyzji było przekonanie Stagiryty, zgodnie z którym liczba jest nieskończona wyłącznie w możności.

W artykule czwartym siódmej kwestii Tomasz nie ogranicza się jednak do przedstawienia arystotelejskich poglądów na ten temat, lecz podejmuje polemikę ze stanowiskiem Arabów. Dlatego też Akwinata poświęca większość miejsca nie tyle na dowodzenie tezy, iż nie jest możliwe rzeczywiste istnienie nieskończonej wielkości, ale na udowodnienie, że niemożliwe jest istnienie wielkości nieskończonej przez przypadłość. Dwaj filozofowie arabscy – Awicenna i Al-Ghazali, zajęli bowiem stanowisko, wedle którego niemożliwa jest tylko „wielość nieskończona sama w sobie” (*multitudo infinita actu per se*), natomiast nie można zaprzeczyć istnienia „wielkości nieskończonej przypadłościowo” (*multitudo infinita per accidens*).

Czym różnią się owe dwa rodzaje nieskończoności? Tomasz wyjaśnia, że wedle filozofów arabskich pewna wielość nieskończona jest „wielością przez się nieskończoną” wtedy, „kiedy do czegoś potrzeba wielości nieskończonej” (*quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit*). W swym komentarzu Tomasz zdecydowanie zaprzecza możliwości istnienia tak pojętej nieskończoności, a jego przekonanie oparte jest na koncepcji powszechnej przyczynowości. Jeśli przyjmie się bowiem, że nieskończona wielość jest sama w sobie wtedy, gdy potrzebna jest do „czegoś”, w konsekwencji owo „coś” nie mogłoby nigdy powstać, ponieważ jego powstanie zależałoby od nieskończonej ilości przyczyn.

³⁷ ST, I, 7, 4, *Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem*.

Z kolei „wielość nieskończona przypadłościowo” występuje wedle Arabów wtedy, kiedy nie jest wymagana do czegoś nieskończona wielość, lecz kiedy wielości przypada bycie nieskończoną (*non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse*). Przykład przedstawiony przez Tomasza wyjaśnia, na czym różnienie to polega. Żeby zrozumieć, czym jest wielość nieskończona przez przypadłość, należy najpierw pojąć, czym jest wielość przez przypadłość. Wyobraźmy sobie zatem rzemieślnika, potrzebującego do swojej pracy pewnej wielości, którą stanowią umiejętność, ręka i młotek. Bez zaistnienia tych trzech elementów składających się na wielość praca rzemieślnika nie mogłaby mieć miejsca. Załóżmy teraz, że jeden z młotków łamie się i potrzebny jest kolejny, potem łamie się również następny i tak w nieskończoność. By praca rzemieślnika mogła mieć miejsce, nie jest konieczne z istoty wiele młotków, lecz jak w powyższym przykładzie, może się zdarzyć, że potrzebnych będzie ich więcej niż jeden. Gdy założy się zatem sytuację, iż jakiś rzemieślnik będzie tak pracowity, że wykonywał będzie swą sztukę w nieskończonym czasie, łamiąc przy tym nieskończoną ilość młotków, ta nieskończona wielość będzie właśnie „wielością nieskończoną przypadłościowo”.

W swej odpowiedzi Tomasz odrzuca jednak także istnienie wielości nieskończonej przypadłościowo. Kontrargument, którym się posługuje, oparty jest na tezie, wedle której każdej wielości odpowiada pewien jej gatunek, a gatunki wielości są po prostu liczbami (*species numerorum*). Skoro wedle Akwinaty nieskończonej liczbie nie odpowiada żaden gatunek, zatem nie może być również wielości nieskończonej przypadłościowo.

Przeciwko możliwości rzeczywistego istnienia nieskończonej wielości Tomasz przedstawia jeszcze jeden niezależny argument, który opiera się na przekonaniu, że wszystko, co zostało stworzone, dokonało się wskutek „pewnego określonego zamiaru stwarzającego” (*sub aliqua intentione creantis*). Nieskończoność jest tu zatem po raz kolejny łączona z nieokreślonością. Nieokreśloność zaś sprzeciwia się słowom z Księgi Mądrości mówiących o stworzeniu świata *in pondere, numero et mensura*. W oparciu o te słowa Tomasz wyciąga wniosek, że wszystkie byty określone są liczbą (*certo numero*) i jako takie nie mogą być nieskończone.

Warto w tym miejscu podkreślić, że przesłanką, która jest stale obecna w rozważaniach na temat rzeczywistego istnienia nieskończonej ilości, jest przekonanie o tym, że nieskończoność nie ma żadnego odpowiednika liczbowego, jako że nie ma liczby, która wyrażałaby nieskończoność (*nulla autem species numeri est infinita*). Jak już wspomnieliśmy, wiąże się to z poglądem, zgodnym z którym każda liczba jest osobnym gatunkiem. Zakończenie rozważań zawartych w artykule czwartym przynosi jednak ważne uzupełnienie. Podobnie jak Arystoteles Tomasz przyjmuje bowiem pewien rodzaj istnienia nieskończoności, którego dowodzi istnienie nieskończonego szeregu liczb, upływu czasu oraz przestrzeni. Tomasz postępując za Arystotelesem twierdzi więc, że nieskończoność ilościowa, chociaż nie istnieje rzeczywiście, istnieje jednak w możliwości. Jako przykład służy Akwinacie nieskończoność, z którą umysł ludzki styka się, dokonując podziału przestrzeni. Nie można przecież zaprzeczyć, że przestrzeń jest podzielna w nieskończoność i że w miarę dzielenia zwiększa się liczba podzielonych części. Akwinata przywołuje zatem omówione przez Arystotelesa w *Fizyce* przypadki, w których umysł ludzki ma do czynienia z nieskończonością, mianowicie dzielenie tego, co ciągle (*divisio continui*), oraz dodawanie ilości (*additio multitudinis*).

* * *

Pojęcie nieskończoności stanowi w średniowieczu klamrę spinającą ontologię, teologię i teorię poznania. Jest ono istotne zarazem w odniesieniu do starożytnego problemu podzielności materii czy wielkości świata, jak i do rozważań poświęconych boskiej istocie, boskiemu poznaniu oraz możliwości poznania Boga przez człowieka i inne byty.

Rozpoczynając od sfery ontologicznej, warto podkreślić, że jak wskazuje analiza dzieł Tomasza, Akwinata wahał się, jakie stanowisko winien zająć w sprawie rzeczywistego istnienia nieskończonego bytu. Dowodzi tego wspomniany już powyżej komentarz do *Fizyki*, w którym Tomasz uznał fizyczne argumenty Arystotelesa przeciw nieskończoności w akcie za wątpliwe, a argumenty aprioryczne za prawdopodobne. Na wątpliwości Toma-

sza wskazuje także druga kwestia *De veritate* (a. 10), gdzie Akwinata uchyla się od odpowiedzi na to pytanie. Ponadto, w pracy *O nieskończoności świata* Tomasz wypowiada zdanie wprost sprzeczne z arystotelejską tezą: „nie dowiedziono jeszcze, że Bóg nie może uczynić czegoś nieskończonego aktualnie”³⁸. Bez względu na to, czy należy to zdanie interpretować jako zdanie samego Tomasza, czy też, jak Sertillanges, uznać za krytykę argumentacji innych filozofów, nie ulega wątpliwości, że Tomasz uważał zagadnienie za bardzo trudne do ostatecznego rozwiązania. W swym ostatnim zdaniu na ten temat zawartym w *Summie* Akwinata zgadza się z Arystotelesem, mówiąc, że w naszym świecie nie ma nieskończoności w urzeczywistnieniu, a w konsekwencji ani wszechświat nie jest nieskończony przestrzennie, ani ilość ciał, które się nań składają, nie jest nieskończona.

Podsumowując teologiczny aspekt Tomaszowej koncepcji boskiej nieskończoności, trzeba podkreślić, że jest ona nowatorska, przede wszystkim z tego względu, iż ostatecznie odnosi atrybut nieskończoności do boskiej istoty, przeciwstawiając się temu nurtowi obecnemu w teologii, który skłonny był przypisywać nieskończoność wyłącznie boskiej mocy. Ponadto, jej *novum* polega na tym, iż rozpatruje ona nieskończoność jako wolność od materii i możliwości oraz jako pewną formalność Boga (wątek ten obecny jest także u Ryszarda z Fishacre i u Bonawentury), a także wiąże nieskończoność z doskonałością. Przejęte przez Tomasza rozróżnienie na nieskończoność przez prywatę i nieskończoność przez negację wyznacza jednak dwa różne wartościowania nieskończoności. Tak jak nieskończoność formy, czyli nieskończoność przez negację, odnoszona do Boga jest doskonała, tak nieskończoność rodzaju i materii związana ze stworzeniem jest niedoskonała. Koncepcja Akwinaty jest zatem po części kontynuacją tej tradycji greckiej, która kojarzyła to, co nieskończone, z nieokreślonością, a skończone z określonością. Widać to doskonale na wspomnianym w artykule drugim przykładzie kawałka drewna, gdzie twierdzi się, że forma nadaje skończoność, ponieważ określa, natomiast nieokreśloność związana jest z nieskończonością,

³⁸ Por. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, przekł. J. Salij, Poznań 1984, s. 281.

jako że drewno może przyjąć nieskończenie wiele przypadłości. Tę samą myśl można odnaleźć w argumentacji przedstawionej w artykule trzecim, która dotyczy ciała przyrodniczego. Również i drugi kontrargument zawarty w ostatnim artykule opiera się na przekonaniu, że wszystko, co zostało stworzone, dokonało się wskutek „pewnego określonego zamiaru stwarzającego” (*sub aliqua intentione creantis*). Nieskończoność jest tu zatem po raz kolejny łączona z nieokreślonością. Nieokreśloność zaś sprzeciwia się słowom z Księgi Mądrości mówiących o stworzeniu świata *in pondere, numero et mensura*.

Warto również zwrócić uwagę na aspekt epistemologiczny zagadnienia. Już Arystoteles wiązał nieskończoność z niepoznawalnością. Świadczą o tym wypowiedzi w *O niebie*³⁹ (niemożność poznania zmysłowego) czy w *Metafizyce*⁴⁰. Wątek ten podjęta także scholastyka, łącząc go z zagadnieniem głęboko związanym z chrześcijańską eschatologią, mianowicie możliwością poznania Boga w akcie *visio gloriae*. Teologowie, którzy przeciwstawiali się nieskończoności boskiej istoty, argumentowali, że w ten sposób Bóg byłby niepojęty dla świętych. Dla przykładu według Guerica z St. Quentin przyjęcie nieskończoności musiałoby pociągać za sobą zgodę na niemożność poznania Boga nawet w *visio gloriae*. Dlatego też interpretuje on słowa Jana z Damaszku w odniesieniu do mocy, a nie istoty Boga. W podobnym kontekście umieszcza rozważania na ten temat Ryszard z Fishacre. Tomasz nie podejmuje wątku *visio gloriae* w rozważaniach kwestii siódmej. Jego koncepcja zawiera jednak pewne implikacje dotyczące zagadnienia boskiej poznawalności dla człowieka w tym życiu. Albert Wielki, którego rozważania na temat nieskończoności wywarły duży wpływ na Tomasza, twierdził, iż intelekt nie może ująć istoty albo atrybutów Boga, w wyniku czego Bóg wymyka się opisaniu za pomocą formy, rodzaju czy gatunku. Ten aspekt nauki Alberta przygotował koncepcję nieskończoności Tomasza, u którego czysta formalność Boga jest całkowicie niepojęta dla ludzkiego rozumu w tym życiu.

³⁹ Arystoteles, *O niebie*, 275b.

⁴⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, 999a27.

Warte podkreślenia jest także i to, że rozróżnienie na materię i formę, które jest podstawą Tomaszowej koncepcji nieskończoności, jest podpodziałem rozróżnienia na możliwość i urzeczywistnienie. Obydwa pojęcia są nierozłącznie związane z bytami skończonymi, i to nie tylko z bytami złożonymi z materii i formy. Zmienność jest przypisana bowiem całej hierarchii stworzenia. Byty materialne są poddane działaniu zmiany substancjalnej, której nie ma w bytach duchowych. Ale i byty znajdujące się wyżej w hierarchii stworzenia, takie jak aniołowie, podlegają zmianie. Tym samym i one mogą zmieniać swoje stany, a zatem urzeczywistniać pewne możliwości. Możliwość i urzeczywistnienie, którym podlega wszelkie stworzenie, pociągają za sobą skończoność wszystkich bytów. Owa skończoność jest jednak w koncepcji Akwinaty fundamentem dziania się i rozwoju świata. Byłoby sprzecznością mówienie o nieskończonym, wszechwiedzącym bycie, który zdobywa wiedzę. Bytom skończonym dana jest zaś możliwość ciągłego urzeczywistniania możliwości wedle metafizycznej zasady „celem możliwości jest urzeczywistnienie”. Z powodu swej niedoskonałości muszą one dążyć do urzeczywistnienia tkwiących w nich możliwości, czyli doskonalenia się. Rozwój wszechświata jest zatem znakiem skończoności rzeczy, które się nań składają.

Koncepcja nieskończoności przedstawiona przez Tomasza jest zwieńczeniem pewnego nurtu w scholastyce, rozpoczętego w połowie XII wieku, którego wynikiem było dołączenie pojęcia nieskończoności do wąskiego kręgu najważniejszych pojęć teologicznych. Nieskończoność przypisywana Bogu przez Tomasza nie jest jednak nieskończonością filozofii greckiej. Podobnie jak i w innych aspektach swojej teologii Tomasz oddziela zdecydowanie Boga od stworzeń. Toteż nieskończoność rozumiana „zasadniczo” właściwa jest wyłącznie Bogu, podczas gdy całemu stworzeniu przydane jest ograniczenie. W ten sposób w teologii Tomasza z Akwinu w zupełnie nowym kontekście przedstawiona została jedna z głównych tez Arystotelesa, który pisał: „Nie ma żadnej proporcji między nieskończonym i skończonym”⁴¹.

⁴¹ Arystoteles, *O niebie*, 274a.

Komentarz do Kwestii 8

O byciu Boga w rzeczach

Kwestia *O byciu Boga w rzeczach* powiązana jest z zagadnieniem nieskończoności Boga omówionym przez Tomasza w kwestii siódmej. Związek, jaki istnieje między tymi dwoma zagadnieniami, ukazuje sam Tomasz, pisząc we wstępie do rozważań o boskiej wszechobecności: „Ponieważ wydaje się, że to, co nieskończone, jest wszędzie i we wszystkim, to należy rozważyć, czy przysługuje to Bogu”.

Ten podkreślany przez Tomasza związek nieskończoności z wszechobecnością jest wynikiem tradycji teologicznej, która łączy owe dwa pojęcia w kilku różnych aspektach. W dziele zatytułowanym *Summa Fratris Alexandri*, niewiele wcześniejszym od *Summy teologii* Tomasza z Akwinu, pojęcia nieskończoności i wszechobecności mieściły się w ogólniejszym pojęciu boskiej niezmierności (*immensitas*). Podobny wątek odnaleźć można u innego wielkiego teologa XIII wieku – Bonawentury, w którego myśli nieskończoność traktowana była jako równoznaczna z niezmiernością Boga, utożsamianą z kolei z boską wszechobecnością. Aczkolwiek Tomasz w *Summie* pozostawia pojęcie niezmierności na dalszym planie, bez wątplenia zna on tradycję podporządkowującą nieskończoność, obecność, wieczność i wszechwiedzę Boga pojęciu niezmierności. Świadczy o tym, iż Bóg jest również i dla Tomasza niezmierny (*immensus*)¹, a wszystko, co jest niezmiernone, jest zarazem nieskończone (*omne autem immensum est infinitum*)².

Kolejnym aspektem, który łączy w tradycji zagadnienia nieskończoności i boskiej wszechobecności, jest ich związek z pojęciem boskiej mocy. Już w najstarszej refleksji teologicznej sięgającej Arystotelesa nieskończoność była rozpatrywana w kontekście nieskończoności boskiej mocy. Tradycja ta odgrywa pierwszopla-

¹ ST, I, 8, 1.

² ST, I, 25, 2, sed contra.