

podejmuje jeszcze jeden ogromnie istotny wątek. Tomasz omawia bowiem nie tylko obecność Boga w świecie na sposób przyczyny sprawczej, ale podkreśla także znaczenie zagadnienia obecności Boga jako „przedmiotu działania będącego w działającym”. Tomasz obejmuje tym samym swoimi rozważaniami formę obecności związaną tylko z istotami rozumnymi, które mogą „ująć” Boga przez miłość czy poznanie. Tak podkreślony zostaje ten aspekt wszechobecności Boga, który stanie się głównym tematem późniejszych rozważań Tomasza, mianowicie wątek Boga jako celu człowieka i wszelkiego stworzenia. W ten sposób kwestia niniejsza nie tylko konstrukcyjnie, ale i treściowo nawiązuje do struktury *exitus-reditus*.

Konsekwencje, jakie wypływają z koncepcji Tomasza, są ogromnie paradoksalne. Transcendentny Bóg przez istnienie, które daje, jest bliższy bytom niż one sobie samym. W ten sposób w wykładzie Tomasza swą pełną formę przybiera wielowiekowa tradycja, zgodnie z którą Bóg obecny jest w każdym zakątku bytu, a której wyraz dał św. Augustyn w słowach: [*Deus est*] *interior intimo meo et superior summo meo*³⁶.

³⁶ Augustyn, *Wyznania*, III, 6.

Komentarz do Kwestii 9

O niezmienności Boga

Kwestia dziewiąta należy do najkrótszych kwestii *Summy teologii św. Tomasza*. Niewielka objętość nie świadczy jednak o mniejszej wadze poruszanego w tej kwestii zagadnienia. Niezmiennność i wieczność w Tomaszowej *sacra doctrina* należą bowiem do najważniejszych atrybutów Boga, a Akwinata wiąże je ze sobą, poczynając od swych wczesnych prac teologicznych¹. Znaczenie i związek obu pojęć jest doskonale widoczny w *Compendium theologiae*, dziele napisanym przez Tomasza przed *Summa theologiae*, prawdopodobnie w latach 1265–1267², gdzie zagadnienie niezmienności i następujący po nim problem wieczności Boga zostają omówione na samym początku. Tomasz przechodzi w *Compendium* do wyłożenia obu zagadnień (cap. IV; V–VIII) natychmiast po przedstawieniu pierwszego artykułu wiary głoszącego istnienie Boga.

Argumentacja przedstawiona w *Compendium* jest z gruntu arystotelejska. W świecie, w którym odkrywa się fenomen ruchu i w którym wszystkie rzeczy będące w ruchu wprawiane są węń przez swoich poruszycieli, konieczne jest przyjęcie kresu tego łańcucha. Owym kresem winno być coś, co wprawia wszystko w ruch, samo będąc nieporuszonym. Oczywiście jest dla Tomasza, że tym *primum movens immobile* jest Bóg (rozd. 3). Z tej całkowitej nieruchomości Boga, według wywodu Tomasza, wynika boska wieczność. W świecie obowiązuje bowiem zasada, iż „wszystko (...), co zaczyna być lub przestaje, doznaje tego wskutek ruchu lub zmiany”³. Skoro Bóg, będąc całkowicie w urzeczywistnieniu, nie podlega żadnej zmianie, z konieczności jest wieczny.

¹ Por. Tomasz z Akwinu, *In I Sententiarum*, 30, 1, 1; *Summa contra gentiles*, I, 14-15.

² M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*; inaczej E. Gilson, *Tomizm*, który określa czas powstania *Compendium* na lata 1260-1266.

³ Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, 10.

Zwięzła argumentacja zawarta w *Compendium theologiae* oparta jest na arystotelejskiej koncepcji nieruchomego poruszyciela. Wieczność jest w niej wynikiem niezmienności Boga, który, tak jak arystotelejski *primus movens*, jest całkowicie urzeczywistniony i przez to nie podlega żadnej zmianie. Wywód zawarty w *Compendium theologiae* przedstawia w zarysie główne wątki rozwinięte później w *Summie*. W jednym jak i drugim dziele obie sfery problemowe powiązane są ze sobą w jeden ciąg argumentacyjny. Jednak ze względu na wagę problemu i wielość kontrowersji z nim związanych Tomasz poświęca niezmienności i wieczności Boga, w napisanej kilka lat później *Summie teologii*, osobne kwestie.

Warto również zwrócić uwagę na drugi powód, który decyduje o powiązaniu obu zagadnień. Podobnie jak w przypadku kwestii mówiących o nieskończoności i obecności Boga w rzeczach Tomasz w dwu następnych kwestiach realizuje pewien plan dzieła oparty na strukturze *exitus-reditus*. Atrybut boskiej niezmienności odróżnia Boga od wszelkiego stworzenia, natomiast boska wieczność, przez którą Bóg jest cały naraz, ponownie łączy Boga jako cel ze stworzeniem.

Zanim przystąpimy do omawiania poszczególnych problemów zawartych w dziewiątej kwestii, konieczne jest uprzednie przedstawienie, choćby w zarysach, arystotelejskiej nauki o ruchu. Należy bowiem pamiętać, że Tomasz do swej koncepcji przyjmuje bardzo wiele z perypatetyckiego obrazu świata, opierając się na jego fizyce wraz z definicjami ruchu, czasu i przestrzeni. Arystotelejskie rozumienie podstawowych pojęć fizycznych można odnaleźć u Akwinaty zarówno w komentarzach do dzieł Stagiryty, jak i w największym teologicznym dziele Tomasza, jakim jest właśnie *Summa theologiae*.

Swoje poglądy na temat natury ruchu Arystoteles wyłożył w dziele poświęconym przyrodzie, a zatytułowanym *Fizyka*. Zjawisko ruchu zostaje w nim określone jako „urzeczywistnianie bytu potencjalnego jako takiego”¹. W arystotelejskiej definicji nie mówi się zatem wprost o zmianie miejsca, która przede wszystkim kojarzy się z potocznym rozumieniem ruchu. Definicja Arystote-

¹ Arystoteles, *Fizyka*, przekł. K. Leśniak, 201a.

lesa jest bowiem definicją metafizyczną, zawierającą podstawowe metafizyczne rozróżnienie na byty w urzeczywistnieniu i w możności oraz określającą ruch jako proces przechodzenia bytów z możności do urzeczywistnienia. By wyjaśnić swe intencje, Arystoteles posługuje się przykładem budowy domu. Polega ona na tworzeniu pewnej konstrukcji z materiałów, czyli zamianianiu cegły, marmuru etc., które mogą stać się domem, w prawdziwy i rzeczywiście istniejący dom. Budowanie jest w tym przykładzie ruchem urzeczywistniającym pewną możność, który trwa dopóty, dopóki dom nie zostanie całkowicie wybudowany, czyli urzeczywistniony.

Warto zwrócić uwagę na ten aspekt definicji. Ruch dokonuje się tylko tam, gdzie istnieje byt znajdujący się w możności do „bycia jakimś”. Gdy osiągnie on pełnię urzeczywistnienia pod tym względem, nie może znajdować się już w ruchu pod tym właśnie względem. Owo uzupełnienie „pod tym względem” jest bardzo ważne, ponieważ Arystoteles postrzega przyrodę jako wielki tygiel wzajemnych oddziaływań i zmian, w które zaangażowane są wszystkie byty. Gdy zatem jakiś byt osiągnie pewien stan, do którego zmierzał, czy to sam, czy wskutek działających sił, oznacza to, że znajduje się w urzeczywistnieniu właśnie pod tym względem, podczas gdy pod innym, czy w stosunku do innego bytu, może być w możności.

Podsumowując, należy powiedzieć, że ruch jest wszędzie tam, gdzie następuje przejście od „bycia jakimś” do „bycia jakimś innym”. Pojęcie ruchu związane z metafizycznym rozróżnieniem „możność-urzeczywistnienie” wyznacza zatem pewien zbiór bytów, które z istoty swej podlegają zmianie. Ruch zachodzić może bowiem tylko w świecie takich bytów, które nie są w pełni urzeczywistnione, a które, nawet wtedy gdy trwają nieruchome, znajdują się w możności do ruchu.

Na podstawie powyższej prezentacji łatwo jest dostrzec analogię znaczeniową zachodzącą między arystotelejskim pojęciem ruchu a potocznym pojęciem zmiany. Dostrzegł ją także i sam Arystoteles, który niejednokrotnie posługuje się tymi terminami synonimicznie. To arystotelejskie utożsamienie znajduje swe odzwierciedlenie także u Tomasza. Przyjmuje on bowiem arysto-

telejskie rozróżnienie czterech rodzajów ruchu, którymi są powstawanie i ginięcie, zmiana jakościowa, zmiana ilościowa oraz zmiana miejsca. Skoro ruch przestrzenny jest uważany tylko za rodzaj zmiany, nie powinno zatem dziwić, że Akwinata w dwu dziełach tak sobie bliskich czasowo i argumentacyjnie jak *Compendium theologiae* i *Summa theologiae* w podobnym kontekście posługuje się dwoma różnymi terminami: *immobilis* (w *Compendium*) oraz *immutabilis* (w *Summie*).

Przekonanie przyznające Bogu niezmiennosc ma w chrześcijańskiej tradycji teologicznej wielką przeszłość. Niezmiennosc Boga głoszą wszyscy autorzy patrystyczni, spośród których wymienić można Arystydesa, Justyna, Orygenes, Cyryla Jerozolimskiego i Augustyna. Idea niezmiennosci zajmuje zatem bardzo ważne miejsce w tradycji chrześcijańskiej. W czasach Tomasza była już przyjętą prawdą, oficjalnie zatwierdzoną postanowieniami IV Soboru Laterańskiego (1215). Zadaniem, jakie stawia sobie Tomasz, jest zatem przedstawienie argumentacji przemawiającej za tezą, która już od wieków zajmowała trwałe miejsce w chrześcijańskiej teologii.

Przejdźmy teraz do omówienia poszczególnych zagadnień zawartych w niniejszej kwestii. Punktem wyjścia dla argumentacji przedstawionej w artykule pierwszym są rozważania zawarte w drugiej kwestii *Summy teologii* dotyczące tego, czy Bóg jest. Gdy Tomasz w dziewiątej kwestii mówi o Bogu jako o pierwszym byciu (*est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus*), nawiązuje do artykułu z kwestii drugiej, w którym przedstawił słynne „drogi”. Owo określenie „pierwszy” nie wyraża tam pierwszeństwa boskiego istnienia w sensie czasowym, lecz uzyskuje wiele znaczeń odpowiednio do argumentacji przedstawionej w kolejnych drogach, mianowicie:

1. Bóg jest „pierwszym poruszycielem” (I droga)
2. jest pierwszą przyczyną sprawczą (II droga)
3. jest jedynym bytem koniecznym (*necessarium*) (III droga)
4. zajmuje najwyższe miejsce w hierarchii bytów (IV droga)
5. jest celem, do którego zmierzają wszystkie byty (V droga).

Jak już zauważyliśmy, omawiając główne punkty wyводу przedstawionego w *Compendium*, szczególnie istotna dla argumen-

tacji dowodzącej całkowitej nieruchomości Boga jest pierwsza z dróg zawartych w kwestii drugiej. Tomasz, u którego pierwszoplanowej roli nie odgrywa argument z „porządku”, ale „z ruchu”, przelamuje w ten sposób wielowiekową tradycję wywodzącą się od św. Augustyna, a przejętą przez Aleksandra z Hales, Bonawenturę i Alberta Wielkiego. Wniosek ten nasuwa zarówno *Compendium*, jak i *Summa contra gentiles*, gdzie Tomasz przyjmuje za Arystotelesem ruch kosmosu, a zwłaszcza ruch planet jako punkt wyjścia, by dowieść istnienia *primus motor immobilis*⁵. Przesunięcie akcentu jest także doskonale widoczne w *Summie teologii*, gdzie droga *ex motu* opatrzona jest określeniem *manifestior*, czyli „bardziej jawna”.

Spróbujmy przedstawić nieco szerzej myśl Tomasza, ledwie zarysowaną w pierwszym argumencie za niezmiennością Boga. Jak już powiedzieliśmy, zgodnie z przejętą przez scholastykę arystotelejską definicją ruchu, ruch jest „przeprowadzaniem z możności do aktu”⁶. Taka definicja określa niejako dwa bieguny, pomiędzy którymi dokonuje się zjawisko ruchu. Pierwszym z nich jest coś, co nie porusza się, będąc całkowicie w możności. Drugi biegun – również wolny od ruchu – stanowi taki byt, który jest całkowicie w akcji. W ruchu znajduje się tylko to, co zajmuje miejsce pośrednie, będąc zarazem w możności, jak i w akcji: *motus est imperfectus et imperfecti*⁷. By ruch mógł mieć miejsce, potrzebny jest byt, który wprowadza w ruch, i byt, który temu działaniu podlega.

Ponieważ możność jest pewną biernością, zatem wprowadzenie w ruch musi dokonywać się za sprawą jakiegoś bytu w urzeczywistnieniu. Tomasz uzasadnia to twierdzenie arystotelejską zasadą głoszącą, iż „możność jest późniejsza od urzeczywistnienia”⁸. Wykluczone jest, by jakiegokolwiek ciało mogło wprowadzić

⁵ Por. N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, Warszawa 1985.

⁶ ST, I, 2, 3, c.: *movere enim nihil aliud est quam educere de potentia in actum*.

⁷ In *Metaphysicam*, lib. XI, lect. IX, 2305; na podstawie K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, Warszawa 1968, s. 251.

⁸ Arystoteles objaśnia to twierdzenie w IX księdze *Metafizyki* (1049b). Píše tam, iż akt jest wcześniejszy od potencji w definicji, w czasie i substancji. W definicji z tego względu, iż poznanie aktu musi poprzedzać poznanie możności. W czasie – ponieważ, by coś w urzeczywistnieniu mogło powstać, musi być po-

w ruch samo siebie. Przyjęcie takiego poglądu prowadziłoby do przypisania ciała jednocześnie możliwości i urzeczywistnienia, co z kolei byłoby niezgodne z zasadą sprzeczności. Twierdzenie oparte na rozumowaniu, wedle którego *omne quod movetur ab alio movetur*, było jedną z nie kwestionowanych prawd średniowiecznej fizyki⁹.

Z tej powszechnej reguły wyłamuje się tylko jeden byt, którym jest Bóg. Jest on *primum ens, purus actus*, czyli czystym urzeczywistnieniem, całkowicie wolnym od jakiegokolwiek możliwości i postępującego za nią ruchu. Rozpatrywany z perspektywy świata widzianego jako struktura następujących po sobie dawców i odbiorców ruchu Bóg jest niezbędnym postulatem rozumu, który nakazuje, by na samym szczycie hierarchii bytów uznać coś, co znajduje się całkowicie w urzeczywistnieniu, to znaczy – nie podlega żadnej możliwości zmiany, będąc jednak przyczyną zmiany wszystkich innych bytów. Bóg jest owym biegunem przeciwnym „materii pierwszej”, będąc podobnie jak ona całkowicie niezmienny, ale którego niezmiennosc jest ugruntowana na zupełnie innej zasadzie. Bóg jest bowiem w całkowitym urzeczywistnieniu, podczas gdy materia pierwsza jest całkowicie w możliwości. Bóg jest zatem szczytem aktywności i mocy (*potentia, virtus*), natomiast materia pierwsza jest najwyższym stopniem bierności i gotowości do przyjęcia¹⁰.

Pierwszy argument zawarty w odpowiedzi jest, jak już wspomnieliśmy, argumentem bardzo szkieletowym. Tomasz nie rozwija w nim wątków, ale ogranicza się do przedstawienia ogólnie znanych formuł jako przesłanek oraz wynikającego z nich wniosku. Dopiero znajomość podstawowych twierdzeń arystotelizmu oraz argumentacji przedstawionej we wcześniejszych kwestiach *Summy teologii* pozwala na rozwinięcie przedstawionej myśli.

przedzone czymś w urzeczywistnieniu: „Z potencjalnie istniejącego bowiem powstaje zawsze aktualnie istniejące za pomocą aktualnie istniejącej rzeczy, na przykład człowiek z człowieka, wykształcony przez wykształconego; istnieje zawsze pierwszy poruszyciel, a poruszyciel istnieje już aktualnie”. W substancji – ponieważ: „celem jest akt i ze względu na niego pojmuje się potencję”.

⁹ ST, I, 1, 3, c.

¹⁰ Por. *Streszczenie teologii*, 19.

Drugi argument jest argumentem szczegółowym. W tym, co znajduje się w ruchu, dostrzec można poznawalne umysłowo złożenie. Rzecz w ruchu zmienia się bowiem w jakiś sposób, mimo że pozostaje tym samym przedmiotem. Tomasz podsumowuje to zjawisko stwierdzeniem, że przedmiot w ruchu jest „podmiotowo niezmienny”, ale zmienia się „pojęciowo”¹¹. Zgodnie z terminologią arystoteleską Tomasz określa tę podmiotową niezmiennosc mianem „niezmiennosci substancjalnej”. W przykładzie, za pomocą którego ilustruje swoje intencje, przedstawia przedmiot zmieniający barwę z bieli na czerń, a zatem podlegający zmianie jakościowej.

Nawet zmienność pojęciowa nie może jednak w żaden sposób wiązać się z Bogiem. By tego dowieść, Tomasz ponownie odwołuje się w swej argumentacji do wcześniejszych wywodów. Na mocy rozważań przedstawionych w siódmym artykule kwestii trzeciej Tomasz odrzuca możliwość przypisania Bogu jakiegokolwiek złożenia z pięciu względów¹². Twierdzi tam, że Bóg jest całkowicie prosty, bo nie ma w Nim złożenia ani z części cielesnych, ani materii i formy, ani natury i podmiotu, ani istoty i istnienia, ani rodzaju i różnicy, ani też podmiotu i przypadłości. Po drugie, byt złożony jest „późniejszy” od swoich składników. Po trzecie, byt złożony ma przyczynę. Po czwarte, we wszystkich bytach złożonych istnieje podział na możliwość i urzeczywistnienie. Po piąte, byt złożony nie odpowiada żadnej ze swoich części, a zatem w każdym bycie złożonym jest coś, co nie jest nim samym. Każda z wyższych form złożenia jest wykluczona w odniesieniu do Boga.

W tle powyższego argumentu widoczne jest główne teologiczne twierdzenie Tomasza utożsamiające boską istotę z istnieniem. W owym utożsamieniu zawarta jest konsekwencja w postaci prostoty, niezłożoności Boga oraz Jego całkowitej niezmiennosci. Skoro bowiem ruch jest według Tomasza przyłączaniem istoty do istnienia, sam fakt występowania złożenia z *esse* i *essentia* jest pierwszym rodzajem ruchu, doprowadzeniem możliwości bycia do bycia rzeczywiście¹³. Tak więc sam sposób istnienia pierwszego

¹¹ W kwestii 10 to samo rozróżnienie będzie odnosiło się do „teraz” czasu.

¹² ST, I, 3, 7, *Utrum Deus sit omnino simplex*.

¹³ Por. K. Pomian, *op. cit.*, s. 285.

bytu, którego *esse* jest tożsame z *essentia*, wyklucza jakąkolwiek zmienność. Z powyższego utożsamienia wynika też, iż zjawisko ruchu musi odnosić się już do następnego szczebla bytu, który stanowią byty duchowe. Przyczyną tego stanu jest to, iż ich istota jest czymś realnie różnym od istnienia, a zatem, aby być, musiały zaistnieć.

Trzeci z argumentów (*infinita perfectio*), podobnie jak dwa poprzednie, nawiązuje do argumentacji, którą Tomasz przedstawił już powyżej. Oparty jest bowiem na wywodzie poświęconym nieskończoności Boga, przedstawionym w kwestii siódmej. Różni się on od pierwszych dwu tym, że nie jest argumentem utrzymanym w duchu filozofii Arystotelesa. Jest to oczywiste z tego względu, że tradycja starożytna nie przypisywała Bogu nieskończoności, wyżej ceniąc to, co skończone i ograniczone, od nieskończonego. Przedstawiając trzeci argument, Tomasz uwydatnia inny z aspektów ruchu. Wszelki ruch jest bowiem z istoty osiąganiem nowego stanu, docieraniem do tego, co nowe, zarówno w sensie przestrzennym, jak i w znaczeniu szerokim, odpowiadającym arystotelejskiemu rozumieniu zmiany. Tomasz posługuje się tu terminem *pertingere* – „dotykać”. Owo „dotykanie” tego, co nowe, jest wyrażeniem metaforycznym ujmującym ruch jako docieranie do tego, co wcześniej w jakimś sensie pozostawało oddzielone. Owo „dotykanie” możliwe jest jednak tylko w przypadku bytów, które są pod jakimś względem skończone. W Bogu, który jest całkowicie nieskończony, tak określony ruch nie może mieć miejsca.

Przejdźmy teraz do krótkiego omówienia zarzutów. Tomasz jest świadomy, że pewne elementy tradycji chrześcijańskiej, jeśli odczytywane są dosłownie, sprzeciwiają się tezie o całkowitej niezmienności Boga. Ich źródłem są pewne fragmenty Pisma św. oraz wypowiedzi wyrastające z ducha metafizyki neoplatońskiej i koncepcji Pseudo-Dionizego. Problemy zawarte w zarzutach są wynikiem dosłownej interpretacji Pisma św. Zawiera ono bowiem wypowiedzi, których sens wskazuje na to, że Bóg winien być uważany za istotę zmienną. W Piśmie znajdują się zatem miejsca, w których czytamy: „Przybliżajcie się do Boga, a On zbliży się do was”, czy w odniesieniu do boskiej mądrości: „bardziej

ruchliwa od wszystkiego, co jest zdolne do ruchu”¹⁴. Problemy te Tomasz rozwiązuje w oparciu o swoją koncepcję wielości sensów. Akwinata twierdzi zatem, że mimo iż dosłowne odczytanie pewnych fragmentów prowadzić może do przypisania Bogu ruchu i zmienności, to jednak, gdy zostaną one zinterpretowane metaforycznie, wszelkie trudności znikają.

Również w odniesieniu do argumentów przeciw niezmienności pochodzących z pism Pseudo-Dionizego Tomasz jest przekonany, że winno się dokonać podobnego zabiegu, mianowicie zmiany rozumienia ich sensu z dosłownego na metaforyczny. Pseudo-Dionizy, który nazywa ruchem proces boskiego przejawiania się w świecie, posługuje się, według Tomasza, metaforą. W teologii Pseudo-Dionizego, odpowiada Tomasz, Bóg jest jak słońce, które poprzez swoje promienie dociera do ziemi. Nie wynika z tego jednak, że boska mądrość zstępuje ku bytom, ale tylko to, że byty uczestniczą w mniejszym lub większym stopniu w boskim podobieństwie.

Drugi z artykułów zawartych w dziewiątej kwestii *Summy teologii* rozważa zagadnienie, czy oprócz Boga jakikolwiek inny byt może być całkowicie niezmienny. W świetle metafizyki arystotelejskiej odpowiedź na pytanie, czy niezmiennność przynależy wyłącznie Bogu, musi być jednoznacznie twierdząca¹⁵. Jak już powiedzieliśmy powyżej, według Arystotelesa przyjęcie „nieruchomego bytu” jest intelektualną koniecznością. Drogi Tomasza są właśnie próbą wykazania owej konieczności istnienia jakiegoś pierwszego, niezmiennego, finalnego bytu w oparciu o fundamentalne założenia metafizyki Arystotelesa. Do filozoficznych konsekwencji dróg należy konieczność przyjęcia, iż wszystkie pozostałe byty z wyjątkiem owego *primum ens* muszą być zmienne i przygodne. Tomasz decyduje się jednak na szczegółową i uzu-

¹⁴ Jak 4, 8; Mądr 7, 24.

¹⁵ W wielu kwestiach *Summy* poświęconych doskonałościom Boga pojawia się artykuł, który dowodzi całkowitej wyłączności Boga pod względem przypisywanej mu doskonałości. Jest tak w kwestii szóstej, gdzie dowodzi się, że właściwe Bogu jest bycie dobrym z istoty, w siódmej poświęconej nieskończoności przynależnej tylko Bogu, w kwestii ósmej – dotyczącej boskiego istnienia w rzeczach. Podobne rozważania mają miejsce w kwestii dziewiątej, gdzie niezmiennosc jest odniesiona wyłącznie do Boga, oraz w dziesiątej, w której mowa jest o wieczności.

pełniającą argumentację za zmiennością wszystkich pozostałych bytów.

Argumentację tę Tomasz opiera na analizie zmienności rozpatrywanej od strony jej źródła. Według Tomasza określenie „zmienny” może oznaczać, że podlega się zmianie:

– ze względu na pewną możność tkwiącą w samej rzeczy (*potentia quae in ipso est*),

– ze względu na moc zewnętrzną (*potentia quae in altero est*), która może doprowadzić do zmiany.

Zajmijmy się najpierw, zgodnie z wykładem Tomasza, zmiennością w drugim znaczeniu. Tomasz rozpatruje to zagadnienie, mając na uwadze akt stworzenia. Wedle Tomasza nie ulega wątpliwości, że stworzenie jest *ex definitione* zmienne, ponieważ musiało zostać powołane do istnienia przez jakiś byt wieczny, mianowicie Boga¹⁶. Przesłanką tego rozumowania jest przekonanie o wyłącznej wieczności Boga, które zostanie bliżej przedstawione w następnej kwestii. Tomasz, wskazując zatem na stworzenie świata, wprowadza motyw chrześcijański w zasadniczo arystotelejskiej argumentacji.

Stworzenie jest w swym bycie całkowicie zależne od Boga, ponieważ Bóg nie tylko powołuje byty do istnienia, ale „zachowuje je w istnieniu (...) dając im nieustanne istnienie”. Koncepcja Tomasza nie jest zatem deistyczna. Bóg nie stworzył świata, by potem pozostawić go samemu sobie, lecz istnienie wszystkich bytów jest w każdej chwili zależne od Boga i bez podtrzymującej mocy Boga świat przestałby istnieć¹⁷.

Przejdźmy teraz do omówienia zmienności w pierwszym znaczeniu. Ze względu na zmienność, która jest wynikiem możności tkwiącej w samej rzeczy, byty są zmienne, ponieważ tkwi w nich możność (moc) dwojakiego rodzaju: działania (*activa*) i doznawania (*passiva*). Wprowadzając koncepcję dwu rodzajów możności, Tomasz po raz kolejny sięga po terminologię arystotelejską. W V księdze *Metafizyki* Arystoteles przedstawia rozróżnie-

¹⁶ *Omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum sit aeternum.*

¹⁷ Twierdzenie Tomasza jest skierowane przeciw awerroistom, którzy sprowadzili Boga do roli dawcy ruchu.

nie na możność jako źródło ruchu albo zmiany, które może znajdować się w innej rzeczy albo też „w tej samej rzeczy jako innej”. W drugim znaczeniu możność jest rozumiana przez Stagirytę jako „zdolność do podlegania zmianom lub poruszania się przez coś innego albo przez siebie samego jako innego”¹⁸. Tomaszowa *potentia activa* jest zatem równoznaczna z arystotelejską „możnością jako źródłem ruchu lub zmiany”, a *potentia passiva* – ze „zdolnością do podlegania zmianom lub poruszania się”.

Tomasz przedstawia bliżej rozróżnienie na możność działania i doznawania w kwestii poświęconej boskiej mocy¹⁹. Możliwość (moc) działania jest tam określona jako ten rodzaj możliwości, który, będąc nierozłącznie związany z doskonałością, winien być w najwyższym stopniu przypisany Bogu. Jak wyjaśnia Tomasz: „moc działania jest zasadą oddziaływania na coś innego”, ponieważ bycie w akcji i bycie doskonałym wiąże się z byciem zasadą działania. Możliwość działania według Akwinaty „nie jest przeciwieństwem urzeczywistnienia, lecz na nim się opiera”²⁰. W przeciwieństwie do możliwości działania możność doznawania z całą pewnością, jak twierdzi Tomasz, nie odnosi się do Boga. Wynika to z tego, iż jest ona zasadą doznawania, wiążąc się z tym, co niedoskonałe i w braku. Z tego względu jest ona również sprzeczna z urzeczywistnieniem²¹.

Rozróżnienie na możność działania i doznawania jest fundamentem dychotomicznego podziału rzeczywistości. Na podstawie rozróżnień dokonanych w kwestii poświęconej mocy Boga widać, że jedynie Bogu przysługuje wyłącznie możność działania i doznawania. Przebiegnijmy pokrótce szczeble wspomnianej hierarchii. Na samym jej dole znajdują się byty materialne, które są zmienne substancjalnie i przypadłościowo. Pośrodku drabiny bytów znajdują się ciała niebieskie, które mimo że są również

¹⁸ Por. *Metafizyka*, 1019a; *δύναμις* jest przez Filozofa rozumiana szeroko. Oznacza bowiem nie tylko możność (odpowiadając znaczeniu łacińskiego *possibilitas*), ale i „moc” czy „władzę” (odpowiadając łacińskiemu słowu *potentia*).

¹⁹ ST, I, 25, 1, c.

²⁰ ST, I, 25, 1, ad 1.

²¹ ST, I, 25, 1, ad 1.

materialne, to jednak są niezmiennie substancjalnie, a podlegają zmienności tylko ze względu na ruch przestrzenny (*esse locale*). Na szczycie hierarchii stworzenia znajdują się substancje niecielesne – niezmiennie i niezróżnicowane pod względem istnienia. Pozostaje w nich jednak dwojaka zmienność: do celu, ponieważ mają wolną wolę, i do miejsca, ponieważ mogą się poruszać.

Ciała materialne są w najwyższym stopniu podległe zmianom. Jest to wynikiem złożenia z materii i formy, które determinuje możliwość dwojakiego rodzaju: przypadłościową i substancjalną (*mutabilitas secundum esse accidentale* i *mutabilitas secundum esse substantiale*). Zmienność pod względem przypadłości nie powoduje jeszcze utraty istnienia substancjalnego. Znaczy to, że byt ulegający zmianie tego rodzaju zmienia tylko pewne cechy nieistotowe, by posłużyć się arystotelejskim przykładem przejętym przez Tomasza – tak jak człowiek biały, zmieniając się w niebiałego, pozostaje jednak człowiekiem. Bardziej radykalnym rodzajem zmiany jest zmiana substancjalna. Jej przejawem są narodziny i śmierć w przypadku istot ożywionych oraz powstawanie i ginięcie bytów pozbawionych życia. Zmianę substancjalną spotyka się zatem wszędzie tam, gdzie pewien byt traci bądź też uzyskuje swą jednostkową tożsamość. Ciała materialne mogą zatem powstać w wyniku nadania materii pewnej formy lub też ginąć, gdy materia swą formę utraci.

Wyższy szczebel w hierarchii bytów zajmują ciała niebieskie zbudowane z *quinta essentia*, czyli materii o wiele doskonalszej niż ziemską, w której nie ma przeciwstawnych jakości. Jest ona zawsze uformowana, co wyklucza, by w bytach tego rodzaju zachodziła zmiana w postaci powstawania i ginięcia. Przekonanie to jest wynikiem tezy, wedle której forma urzeczywistnia całą możliwość materii. W takiej sytuacji całkowite uformowanie materii ciał niebieskich pociąga za sobą wykluczenie wszelkiej możliwości zmiany i w rezultacie powoduje, iż materia ciał niebieskich nie może stać się pod żadnym względem inna, niż jest. Ciała niebieskie są zatem całkowicie niezmiennie substancjalnie, a jedynym rodzajem zmiany, któremu podlegają, jest zmiana miejsca. Znajdują się one bowiem w ruchu i są w danym momencie w określonym miejscu, a nie, tak jak Bóg, wszędzie naraz. Ruch po okręgu, któremu

podlegają, jest najdoskonalszym rodzajem ruchu, ponieważ jest doskonale regularny. Z tego względu nie ma w ciałach niebieskich sprzeczności wynikającej z różnokierunkowości ruchów naturalnych mających miejsce w świecie podksiężycowym²².

Ruch ciał niebieskich ma ogromne znaczenie dla istnienia bytów w sferze podksiężycowej. Ciała niebieskie są bowiem przyczyną wszelkiego ruchu mającego miejsce w świecie sublunarnym. To powszechne w średniowieczu przekonanie oparte było na założeniu, iż żadne ciało nie może poruszać samego siebie. Przyjęcie tej zasady prowadziło do wniosku, że byty sublunarne znajdują się w ruchu wskutek oddziaływania jakiegoś pierwiastka niecielesnego, za jaki uważano dusze ciał niebieskich. Ich mocy miały podlegać wszystkie procesy powstawania i ginięcia oraz przemiany żywiołów, nie dające się sprowadzić do działania czterech podstawowych jakości. Ich wpływowi przypisywano także wzrost i alterację ciał. Jedynym rodzajem ruchu, który, jak uważano, nie podlega wpływowi ciał niebieskich, jest ruch będący wynikiem *appetitus naturalis*, czyli dążenia rzeczy do zajęcia ich „miejsca naturalnego”. Każdy z żywiołów ma bowiem swoje miejsce naturalne, usytuowane na osi góra–dół, do którego w naturalny sposób dąży. Ze względu na tak rozległe oddziaływanie ciała niebieskie nazywane były *causae secundae* – „przyczynami wtórnymi”, w odróżnieniu od Boga, który określany był mianem *causa prima*.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że Bóg nie jest w świecie Tomaszajedyńską siłą sprawczą²³. Świat Akwinaty jest raczej strukturą hierarchiczną, w której wyższe szczeble oddziałują na niższe. Planety pełnią zatem rolę pośrednika między sferą trzech niebios a czterema ziemskimi żywiołami. Ich rola, wynikająca z faktu, iż znajdują się w regularnym ruchu, polega także na podziale czasu, ponieważ dzięki nim człowiek może rozróżniać dni, miesiące i lata. Jak ówczesnie sądzono, ruch planet ustanie dopiero w dniu

²² Występowanie wielu ruchów w sferach niebieskich świadczy według Tomaszajedyńskie o istnieniu różnych substancji duchowych. Tomasz odrzuca jednak przekonanie Majmonidesa, że liczba substancji intelektualnych równa jest liczbie ruchów na niebie. Por. N. M. Wildiers, *op. cit.*, s. 58.

²³ Por. E. Gilson, *op. cit.*, s. 248.

końca świata, w wyniku czego zatrzymane zostaną wszelkie procesy zachodzące w świecie podksiężycowym. Z chwilą zatrzymania ruchu ciał niebieskich w świecie sublunarnym nic już więcej się nie narodzi ani nie zginie.

Substancjami niecielesnymi są aniołowie, będący „samoistnie bytującymi formami” (*ipsae formae subsistentes*). Znajdują się one całkowicie w urzeczywistnieniu, zgodnie z zasadą, że istnienie postępuje za formą (*esse consequitur formam*). Ponieważ ginięcie polega na utracie formy, zatem w bytach niecielesnych nie ma możliwości utraty istnienia. Według Tomasza nawet one nie są jednak całkowicie wolne od zmiany. Możliwy jest w nich bowiem inny rodzaj zmienności, którym jest zmienność wynikająca z możliwości wyboru dobra czy zła oraz ze zmiany miejsca²⁴. Odmienne niż ciała niebieskie, wykonujące swój ruch po okręgu, aniołowie, poruszając się, mogą docierać do nowych miejsc.

Szczególną grupę tych, którzy już tkwią w dobru, tworzą zbawieni. Są oni pod tym względem całkowicie niezmienni. Pozostaje im jednak możliwość zmiany miejsca, która decyduje o tym, że im także przypisany jest pewien rodzaj zmienności.

Na samym szczycie hierarchii bytów znajduje się Bóg, który pozostaje niezmienny pod każdym z powyższych względów. Jest on *causa prima* – pierwszą przyczyną, która sama pozostając nieruchoma, wprawia w ruch *causae secundae*, czyli przyczyny wtórne, którymi są ciała niebieskie²⁵.

* * *

Tomaszowa koncepcja niezmienności Boga jest przykładem połączenia w nową całość filozoficznej myśli antycznej i tradycji chrześcijańskiej. Pytanie, które bez wątplenia nasuwa się w związku z tym zagadnieniem, dotyczy tego, jak możliwe było pogodzenie greckiej, filozoficznej koncepcji niezmienności Boga z ideą osobowego Boga chrześcijan. Odpowiedź na to pytanie jest tym

²⁴ Ten rodzaj zmienności obejmujący wszelkie procesy intelektualne i woli-
tywne został już wyróżniony przez Platona, na którego Tomasz się powołuje (ST
I, 9, 1, ad 1).

²⁵ Por. N. M. Wildiers, *op. cit.*, s. 60.

bardziej intrygująca i istotna, iż atrybut boskiej niezmienności odgrywa w pismach Tomasza ogromną rolę. Zarówno w *Komentarzu do Sentencji*, *Streszczeniu teologii*, a szczególnie w *Summie przeciwko poganom* atrybut niezmienności Boga jest podstawą, z której wyprowadzane są następne boskie doskonałości. Mimo iż problem ten w kwestii dziewiątej poruszony jest tylko incydentalnie, Tomasz bez wątplenia zdawał sobie sprawę z konieczności pogodzenia paradoksalnej idei boskiej niezmienności z ideą Boga jako Osoby, czego dowodem jest fakt, jak wiele razy nawiązuje do tego zagadnienia i jak wielką wagę przykładą do niego w następnych kwestiach *Summy teologii*.

Należy także podkreślić, że rozważania zawarte w niniejszej kwestii są ważnym głosem w dyskusji dotyczącej rozumienia boskiej istoty i jej atrybutów. W XIII wieku wykształciły się bowiem trzy stanowiska, które zdecydowanie różniły się w swoim rozumieniu, czym jest Bóg oraz jaką pełni rolę w świecie²⁶. Pierwsze z nich, które określić można mianem naturalistycznego, reprezentowane jest przez radykalny arystotelizm heterodoksalny. Tacy myśliciele jak Siger z Brabancji czy Boecjusz z Dacji negują nieskończoność i wolność Boga, a pozostawiają mu jedynie rolę przekazywania ruchu. W ich koncepcji wykluczony zostaje jakkolwiek wpływ Boga na sprawy świata. Bóg jest zatem tylko i wyłącznie „pierwszym poruszycielem”, nawet nie stwórcą świata, bo świat jest odwieczny, a tylko intelektualnym punktem dojścia. Akt stworzenia, zgodnie z myślą awerroistów, jest wykluczony, ponieważ pociągałby za sobą konieczność przyjęcia, że w Bogu dokonała się jakaś zmiana polegająca na podjęciu decyzji o stworzeniu.

Biegunowo odmienne stanowisko zajęła szkoła franciszkańska, której myśl zwieńczona została dziełem Bonawentury. Bóg jest według teologów wywodzących się z tej szkoły całkowicie samowystarczalny, a zatem świat nie jest odwieczny wraz z Bogiem. Bóg stworzył świat *ex nihilo* mocą swej decyzji, jednak akt stworzenia nie wniósł żadnej zmiany do istoty Boga. W konsekwencji w szkole franciszkańskiej powszechnie przyjmowane było

²⁶ Por. K. Pomian, *op. cit.*, s. 278-287.

stanowisko głoszące, iż od momentu wprawienia przez Boga rzeczy w ruch upłynęła skończona ilość czasu. Mimo przyjęcia, że Bóg jest jedynym czynnikiem działającym w świecie, ponieważ wszystko, co w świecie powstaje, jest rozwinięciem racji zależkowych, to jednak jest On w tej koncepcji źródłem ruchu tylko incydentalnie. O wiele istotniejsze jest według tradycji franciszkańskiej postrzeganie Boga jako tego, kto ujawnia się w świecie przez znaki. Istota najwyższa może być bowiem ujęta, poczynając od świata zmysłowego, w którym odsłania się to, co odsyła do Boga. W teologii franciszkańskiej Bóg jest przede wszystkim twórcą znaków, natomiast dopiero na drugim planie – arystotelejskim *primus movens*.

Na tym tle Tomasz przedstawia swoje rozważania i rozwiązanie problemów. Jak już wspomnieliśmy, Tomasz przyjmuje arystotelejską fizykę jako podstawę swoich wywodów. Stąd też Bóg jest dla niego, podobnie jak i dla awerroistów, *primus movens*. Tomasz uznaje jednak i teologiczny aspekt boskości. Bóg, będąc *primum movens*, pozostaje dla Tomasza Bogiem religii, a nie tylko pierwszym poruszycielem. Jest on bowiem dla Akwinaty bytem nieskończonym i samowystarczalnym, obdarzonym poznaniem, wolą, miłością i miłosierdziem. Tomasz w swej teologii godzi zatem fizykę i teologię, które w pewien sposób rozłączone zostały w poglądach awerroistów i franciszkanów.

ZBIGNIEW NERCZUK

Komentarz do Kwestii 10

O wieczności Boga

Wieczność, czas i wiekuistość, które stanowią przedmiot rozważań Tomasza w dziesiątej kwestii *Summy teologii*, są pojęciami szeroko omawianymi przez teologów XIII wieku. Zagadnienie wieczności Boga, istnienia bytów stworzonych w wiekuistości czy czasie podnoszone jest przez autorów *Summa Fratris Alexandri*, Bonawenturę, Alberta Wielkiego oraz przedstawicieli nurtu określanego jako „arystotelizm heterodoksalny” – Sigera z Brabancji i Boecjusza z Dacji.

Dyskusja, jaka ma miejsce w owym czasie, dotyczy całego szeregu zagadnień, z których większość już po raz kolejny podjęta zostaje przez Tomasza w dziesiątej kwestii *Summy teologii* poświęconej wieczności Boga. W dziełach Akwinaty problematyka wieczności i czasu pojawia się bowiem wielokrotnie, począwszy od wczesnego *Komentarza do Sentencji*, poprzez komentarz do *Arystotelejskiej Fizyki* i *Summę przeciw poganom*. Na tej podstawie wnioskować można, że problematyka ta odgrywa w teologii Tomasza dużą rolę. Już na wstępie należy podkreślić, że koncepcja wieczności, wiekuistości i czasu jest głęboko związana z ideą hierarchii bytów. Każdy stopień tej hierarchii, zaczynając od najwyższego, jakim jest Bóg, poprzez aniołów, ciała niebieskie, duszę ludzką, aż po niematerialne byty nieożywione ma właściwy sobie sposób trwania (*duratio*). Ów charakterystyczny sposób trwania jest jednym z elementów, które wyznaczają granicę pomiędzy poszczególnymi stopniami bytu.

Szczególnego podkreślenia warte jest to, iż kwestia *O wieczności Boga*, powiązana jest ściśle z rozważaniami przedstawionymi w kwestii dziewiątej, poświęconej boskiej niezmienności. Nie ulega wątpliwości, że Tomasz postrzega obydwie zagadnienia jako pewną strukturę i dlatego wielokrotnie podkreśla, iż wieczność jest wynikiem boskiej nieruchomości (*ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem*). Wedle Akwinaty przyjęcie niezmienności Boga