

Filozofia i religia

redaktor serii:
Karol Tarnowski

komitet naukowy:
Tadeusz Gadacz
o. Jan Andrzej Kłoczowski OP
Władysław Stróżewski
ks. Józef Tischner
Elżbieta Wolicka
ks. abp Józef Życiński

TOMASZ Z AKWINU

T R A K T A T
O B O G U

Summa teologii, kwestie 1-26

Przekład i komentarze
Gabriela Kurylewicz
Zbigniew Nerczuk
Mikołaj Olszewski

Wydawnictwo Znak Kraków 1999

Tytuł oryginału
SUMMA THEOLOGIAE
DE DEO UNO

Projekt okładki
Studio nr 11
Piotr Suchodolski

Opracowanie typograficzne
Marek Pawłowski

© Copyright by Wydawnictwo Znak, Kraków 1999
ISBN 83-7006-712-3

Spółeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1999. Wydanie I.
Druk i oprawa: Łódzka Drukarnia Dzielowa S.A., 90-215 Łódź,
ul. Rewolucji 1905 r. nr 45.

SŁOWO WSTĘPNE

Gdy w roku 1956, tak ważnym dla nas, Polaków, ukazał się wreszcie w wersji polsko-łacińskiej *Traktat o człowieku* św. Tomasa – po pokonaniu rozlicznych trudności i po wieloletnim czekaniu – marzeniem moim było, aby został analogicznie opracowany Tomaszowy *Traktat o Bogu z Summy teologii*. Teksty wchodzące w skład owego traktatu antropologicznego tłumaczyłem w czasie drugiej wojny światowej, później napisałem wstępy, komentarze i opracowałem obszerny materiał erudycyjny, a wspinały zespół moich uczniów i przyjaciół ofiarną pracą przyczynił się do ostatecznej redakcji całego tomu.

Trudne koleje i uwarunkowania naszego życia w ciągu następných dziesiątków lat pokierowały mnie w inne dziedziny badań. Do opracowania *Traktatu o Bogu* nie mogłem się już zabrać.

Dziwnym zbiegiem okoliczności i zupełnie bez moich starań, jesienią 1990 roku zgłosiło się do mnie kilka młodych osób (przeważnie studentów różnych uczelni kończących studia filozoficzne) z propozycją wspólnego czytania tekstów Tomasza z Akwinu. Powstało w ten sposób seminarium filozoficzne w naszym warszawskim mieszkaniu. Po roku regularnych spotkań zwróciłem się do najbardziej zaawansowanych i zainteresowanych tematyką uczestników tego seminarium z propozycją, by zabrali się stopniowo do opracowywania (przekładu i komentarzy) dwudziestu sześciu początkowych kwestii I części *Summy teologii*, czyli całości nazywanej traktatem *De Deo uno*. Powiedziałem: „będzie to kiedyś książka wasza, zaczniemy ją opracowywać razem, ale dokończycie ją po mojej śmierci”. Wiedziałem, że wykonanie tego projektu wymaga ogromnego nakładu pracy, wytrwałości, systematyczności i zmobilizowania wielu umiejętności. Wierzyłem, że uczestnicy naszych spotkań, do których się zwróciłem, mają potrzebne kwalifikacje, ale znając niezliczone trudności piętrzące się do dziś przed młodym adeptem nauki (a zwłaszcza filozofii), zdawałem sobie sprawę, że napisanie projektowanego dzieła zajmie tyle lat, że na pewno jego ukończenia nie dożyję!

Fakt, że dzieło jest wykonane i że ukazuje się drukiem, jest dla mnie niezwykłym darem Opatrzności. Nie myślałem, że dane

mi będzie doczekać się tej chwili. Jestem szczęśliwy, że mogłem być pomocny trzem autorom przekładu i komentarzy (którymi są opatrzone poszczególne kwestie), prowadząc seminarium, na którym dyskutowało się wiele ważnych zagadnień filozoficznych i filologicznych związanych z opracowywanymi tematami u św. Tomasza. Jestem pełen uznania dla poziomu i charakteru prac dokonanych przez troje autorów przekładu i komentarzy. Właściwością i swoistym urokiem tej książki, która jest dziełem zbiorowym, jest różnorodny charakter komentarzy, w których odbijają się swoiste cechy postaw intelektualnych ich autorów. U Mikołaja Olszewskiego jako redaktora całości dominuje troska o poprawność historyczną i umieszczenie każdego z omawianych problemów we właściwym kontekście jego uwarunkowań czasowo-przestrzennych. W komentarzach pisanych przez Gabriellę Kurylewicz i w jej udziale w pracy translatorskiej dominuje troska o polszczyznę oraz akcent położony na ujawnianie w tekście Tomasza wątków platońskich. Zbigniew Nerczuk, doskonale wykształcony w filologii klasycznej, wykazuje w tekstach przez siebie pisanych gruntowną znajomość filozofii starożytnej. Moim zdaniem ta różnorodność zabarwienia intelektualnego dodaje smaku i życia całemu dziełu i bynajmniej nie nadwyręża jego wewnętrznej jednolitości.

Autorom przekładu i komentarza oraz wszystkim osobom, które w jakimś stopniu uczestniczyły we wspólnej pracy nad tym dziełem, dziękuję z całego serca za chwile spędzone w ostatnich latach na niezapomnianych posiedzeniach seminarium w naszym warszawskim mieszkaniu, podczas których rodziły się i krystalizowały teksty zawarte w tej książce.

Stefan Swieżawski

Warszawa, grudzień 1996

WPROWADZENIE

Wagę i konieczność powstania współczesnego przekładu pierwszych dwudziestu sześciu kwestii *Summy teologii* tłumaczy fakt, że *Traktat o Bogu* jest kluczowym fragmentem dzieła świętego Tomasza z Akwinu – największego filozofa i teologa średnio-wieczna. Usprawiedliwieniem patosu powyższego zdania niech będzie stopień naszego zżycia się z przedmiotem i niewątpliwy wpływ osobowości profesora Swieżawskiego, który od początku naszej pracy był dla nas przewodnikiem. Chcielibyśmy, żeby *Traktat o Bogu* był, kolejnym po *Traktacie o człowieku*, krokiem na drodze przyswajania polskiemu czytelnikowi dzieła świętego Tomasza. System Akwinaty z jednej strony jest dobrym punktem wyjścia do poznania ducha epoki, do której należy Tomasz – jego prace można odczytywać diachronicznie w perspektywie historii myśli ludzkiej, mając na względzie tradycję, z której wyrasta, i kierunek, w jakim zmierza – z drugiej strony myśl Tomasza sama w sobie jest oryginalną propozycją w dziejach odwiecznych pytań metafizyki, a to skłania do interpretowania jej synchronicznie, w porównaniu z innymi wielkimi propozycjami intelektualnymi.

W prologu *Summy* Tomasz deklaruje, że będzie mówił zwięźle i jasno, zatem każdy tłumacz Tomasza czuje się odpowiedzialny za to, żeby i przekład mógł dorównać oryginałowi jasnością i zwięzłością, a przynajmniej żeby był przejrzysty. Przejrzystość tę można różnie rozumieć.

Po pierwsze, przejrzystość to zrozumiałość tekstu dla czytelnika. Dobry jest przekład łatwo przyswajalny dla zmysłów i umysłów jego odbiorców i bliski obyczajom językowym współczesnej polszczyzny. Polszczyzna filozoficzna zmienia się stosunkowo szybko: pojawiają się nowe terminy, szuka się coraz trafniejszych odpowiedników dla klasycznych terminów greckich i łacińskich. Przekłady przez to dość prędko się dezaktualizują. Proces przyswajania klasycznych dzieł filozoficznych można zatem ująć jako dzieje następujących po sobie przekładów i ich weryfikacji. Proces ten jest kumulatywny, poszczególne koncepcje translatorskie i przekłady nie powstają niezależnie od siebie, ale stanowią eta-

py w ewolucji jednego języka filozoficznego i jakiegoś być może postępu we wczytywaniu się w źródłowe dzieła klasyczne. Można to dokładnie zaobserwować na przykładzie losów tłumaczeń *Summy* na polski.

Po drugie, przejrzystość przekładu to jego stosunek do oryginału. Przekład nie może niczego narzucać oryginałowi, musi być w stosunku do niego służebny, musi pozwolić objawić się wszystkim jego istotnym elementom treściowym i formalnym. Oryginał powinien przeświecać przez przekład. Tę własność przekładu określa się zwykle jako jego wierność. Bywa to wierność niewolnicza, gdy strach przed odstępstwem od dosłowności paraliżuje tłumaczy ze szkodą dla tłumaczenia i oryginału. *Summa* jest pisana językiem prostym i precyzyjnym. Znaczenia terminów są na ogół dokładnie określone. Struktury zdaniowe i ich związki wyrażane przez spójniki są łatwe do odszyfrowania i dobitnie zaznaczone. Tomasz używa charakterystycznej aparatury odróżnień, relatywizacji zakresowych, podziałów logicznych, aparatury, która stanowi obudowę argumentacji. *Summa* nie jest przeciążona metaforami, dlatego każda metafora ma w oryginale łacińskim dużą siłę wyrazu. Ten panujący u Tomasza duch precyzji i jednoznaczności może skłaniać do zastosowania przy tłumaczeniu go równie ścisłej i precyzyjnej procedury. Można łatwo ustalić słownik terminologii Tomasza, znaleźć odpowiedniki polskie i tłumaczyć, ściśle przestrzegając wcześniejszych ustaleń. Można też na siłę „przekładać” kluczowe kategorie filozoficzne przez dodawanie do oryginalnych rdzeniów łacińskich polskich końcówek, czyli przez kalkowanie terminów łacińskich. Ale byłby to przekład-potwór, wierny tylko pozornie, i świadczyłby wyłącznie o bezradności tłumacza. W istocie żaden przekład mechaniczny nie jest w stanie sprostać scholastycznej łacinie, która jest naprawdę żywym językiem, ze słowami będącymi w ruchu i mieniącymi się znaczeniami. Od ślepej konsekwencji lepsze wydaje się używanie kilku słów jako odpowiedników jednego terminu łacińskiego i, kiedy to możliwe, zastępowanie terminów łacińskich słowami o polskich rdzeniach. Nawet jeżeli w jakiś sposób zmienia to formę tekstu i narusza jego źródłowy sens, to pozwala w pierwszym przypadku na cieniowanie znaczeń, w dru-

gim na wskazywanie przynajmniej aspektu treści słów i, być może, na skupienie na nich uwagi i głębszą refleksję.

Każdy tekst filozoficzny to w istocie zapis ciągów myśli, w których przeprowadza się rozumowania, wyprowadza wnioski, odkrywa jakieś prawdy. Tak więc uznaliśmy, że postulat wierności wobec oryginału musi dotyczyć myśli autora wyrażonych w tekście przez zdania. Zatem podstawą przejrzystości przekładu jest zrozumienie całych zdań i składających się z nich argumentacji oraz oddanie jasno po polsku ich sensu. Wtórne znaczenie ma wobec tego wierność dosłowna czy odtwarzanie poszczególnych struktur gramatycznych, które przecież w samym oryginale są służebne w stosunku do myśli autora.

Naczelną regułą określającą ostateczną postać naszego przekładu jest Pawłowe przeciwstawienie ducha i litery oraz opowiedzenie się po stronie ducha, nawet, gdy jest to konieczne, kosztem litery. Starając się być zawsze wierni treści *Summy*, dążyliśmy jednak do tego, by nadać jej formę w miarę możliwości prostą i potoczną, taką, która ułatwiłaby jej zrozumienie współczesnemu odbiorcy. Mamy wszakże świadomość, że niejedna z myśli zawartych w *Summie* może być rozumiana na wiele sposobów. Dlatego też w przekładzie naszym wielokrotnie byliśmy zmuszeni do wyboru jednej z możliwych interpretacji. Z tego względu wybór nasz nie rości sobie prawa, by być ostateczną wykładnią myśli Tomasza.

Kolejnym zabiegiem, który ma pomóc czytelnikowi lepiej zrozumieć myśl Tomasza, jest zaopatrzenie przekładu komentarzem. Jego forma odbiega od przyjętej powszechnie, nie są to mianowicie krótsze lub dłuższe wyjaśnienia poszczególnych zdań czy większych fragmentów. Nasz komentarz tworzy seria esejów poświęconych poszczególnym kwestiom. Uważny czytelnik znajdzie w nich jednak większość tych elementów, które są zwykle w tradycyjnych komentarzach, to znaczy wyjaśnienia trudniejszych miejsc oraz analizy aparatury pojęciowej oryginału, które uwzględniają wszystko to, co zostało zagubione w przekładzie.

Swobodniejsza forma komentarzy *Traktatu* wynika z przekonania, że Tomasza należy czytać w szerszym kontekście, którego przedstawienie ułatwia omawianie poszczególnych kwestii i zwią-

zanych z nimi problemów w oddzielnych tekstach stanowiących samoistne całości. Odnośnie do tego, co ma zawierać ten kontekst i co warto, żeby zawierał, ujawniają się różnice między poszczególnymi komentatorami. Różnice te potwierdzają określone już na samym początku możliwości czytania *Summy*: diachroniczną i synchroniczną.

Komentarze Zbigniewa Nerczuka i Mikołaja Olszewskiego, hołdujących diachronii w interpretowaniu Tomasza, są podporządkowane przekonaniu, że do właściwego odczytania treści *Traktatu* i zrozumienia koncepcji w nim zawartych konieczna jest znajomość tradycji intelektualnej, z której wyrasta Tomasz. Trzeba wiedzieć, z jakich źródeł korzystał Tomasz, gdzie tkwią korzenie jego terminologii, skąd pochodzą poszczególne zagadnienia szczegółowe, czego kontynuację stanowią rozwiązania Tomasza. Poza tym *Summę*, tak jak większość tekstów klasycznych, trzeba umieć czytać między wierszami. Tomasz często robiąc wykład własnej teorii polemizuje z poglądami swoich współczesnych, rozpatrując kwestie szczegółowe zabiera w rzeczywistości głos w sporach fundamentalnych. Interpretacja Tomasza, która uwzględni jego miejsce w dziejach filozofii i teologii, pozwala także uniknąć błędów częstych przy lekturze ahistorycznej, w której *loci communes* myśli średniowiecznej traktuje się jak oryginalne koncepcje Tomasza. Diachronia zarazem wskazuje to, co należy wyłącznie do Akwinaty i co stanowi jego wkład do rozwoju wiedzy ludzkiej.

Inny charakter mają komentarze Gabrieli Kurylewicz. Myśl Tomasza jest w nich przedstawiona w dialogu z myślą platońską. Tomasz jest pokazany jako kontynuator Platona w ontologii i teorii sztuki i kontynuator Arystotelesa w logice i antropologii, jest pokazany – w punktach zasadniczych dla metafizyki – jako bliższy Platonowi i Plotynowi niż Arystotelesowi i jako filozof, który przede wszystkim ma wiele do powiedzenia filozofom nowożytnym i współczesnym oraz przeciwnikom filozofii klasycznej. Podejście synchroniczne komentarzy jest o tyle uzasadnione w stosunku do Tomasza, że Tomasz sam w swojej pracy filozoficznej i teologicznej synchronizował myśli i patrzył zawsze raczej na to, co ktoś mówi, niż kto to mówi czy mówił.

Diachronia jest właściwa i synchronia jest właściwa, najwłaściwsze jednak wydaje się pobudzanie czytelnika do jego własnych dalszych rozważań i studiów. Najlepszy jest chyba komentarz taki, który jest w stanie obchodzić czytelnika. Zadaniem komentującego jest więc podzielenie się z czytelnikiem własnym odczytaniem tekstu – bez naruszenia jednak proporcji, których winien przestrzegać historyk filozofii, czy w ogóle historyk, narrator, który nie jest niewolnikiem, ale wolnym sługą prawdy.

Na zakończenie kilka informacji technicznych dotyczących naszego przekładu. Przede wszystkim odnośnie do podstawy tłumaczenia, którą jest Leonina – wydanie dzieł Tomasza rozpoczęte na polecenie Leona XIII – w wydaniu Mariettiego: Sancti Thomae Aquinatis *Summa theologiae*, Torino 1952. Z tego też wydania pochodzi większość autoodniesień i identyfikacji cytatów. Zostały one uzupełnione o pewne ustalenia obejmujące głównie teksty i autorów średniowiecznych, znajdujące się w wydaniu kanadyjskim: S. Thomae de Aquino *Summa theologiae cura et studio Instituti Studiorum Mediaevalium Ottavianum*, Ottawa 1953.

Przekład nasz był porównywany z dwoma sporządzonymi dotychczas tłumaczeniami polskimi: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przekł. Z. Włodek, Kraków 1935, t. I; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przekł. i oprac. P. Bełch, Londyn, t. I i II, oraz z następującymi obcojęzycznymi: angielskimi – St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Blackfriars edition and translation, London–New York 1964–1976, t. I; *Summa Theologica*, w: *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, wyd. Anton C. Pegis, t. I, New York 1945; niemieckimi – *Deutsche Thomas Ausgabe*, herausg. Katholischen Akademikerverband, Salzburg 1933 t. I i II; Thomas von Aquino, *Summe der Theologie*, Stuttgart 1985; francuskim – St. Thomas d'Aquin, *La Somme théologique*, trad. A. Raulin, A.-M. Rouget, Paris 1990, t. I. Szczególnej uwagi wart jest ostatni przekład francuski, którego autorzy w interesujący sposób rozwiązują problem aparatury pomocniczej do przekładu, jak też odznaczają się rozsądną odwagą w tłumaczeniu, dzięki czemu tekst *Summy* jest klarowny i jaśniejszy niż w innych przekładach.

Odmienne, niż się to robi zazwyczaj, rozwiązaliśmy kwestię tłumaczenia cytatów z autorów już przekładanych na język pol-

ski, w tym także cytatów biblijnych. W cytatach z Ojców Kościoła i Arystotelesa, bo ich głównie cytuje Tomasz, nie wykorzystujemy istniejących przekładów. Jest to spowodowane tym, że często nie pasują one do kontekstu, w jakim umieszcza je Tomasz. Ponadto powstaje jeszcze wątpliwość, czy Akwinata i polski tłumacz mieli przed oczami te same wersje tekstu. W przypadku tekstów greckich jest to wykluczone, ponieważ Tomasz znał je z przekładów łacińskich, które zasadniczo różnią się od przekładów współczesnych, zatem umieszczanie w *Traktacie* cytatów z dzieł autorów greckich w przekładach robionych bezpośrednio z oryginału oznacza wprowadzanie doń czegoś zupełnie obcego. Z podobnych przyczyn zaniechaliśmy podawania fragmentów Pisma w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia, mimo że jest to zalecane. Tomasz korzystał z tekstu łacińskiego i tę wersję Biblii interpretował, co skłania, by w dziele Tomasza cytować Pismo właśnie w przekładzie z łaciny. Korzystamy zatem ostatecznie z przekładu Jakuba Wujka w wersji uwspółcześnionej przez Stanisława Stysia i Władysława Lohna, Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, Kraków 1962. Dodatkowym argumentem na rzecz cytowania Biblii według tego przekładu jest niezaprzeczalna uroda tekstu i jego trwałe zadomowienie w polszczyźnie. Wszystkie konieczne odstępstwa od tego tłumaczenia są zaznaczone w przypisach.

W naszym przekładzie pomijamy następujące po prologach do każdej kwestii spisy artykułów występujących w niej oraz rozpoczynające każdy artykuł formuły: *ad primum, secundum* itd. *sic proceditur* (do pierwszego, drugiego itd. przystępujemy w następujący sposób). Pominięcie tych partii w przekładzie w niczym nie umniejsza znaczenia samego tekstu, a ich pozostawienie mogłoby pogłębiać wrażenie schematyczności i monotonii budowy *Summy*, czemu chcieliśmy zapobiec.

Mimo dużych starań wszystkich zainteresowanych nie udało się przygotować tego wydania *Traktatu o Bogu* w wersji polsko-łacińskiej.

DZIĘKUJEMY prof. Stefanowi Swieżawskiemu za najpiękniejsze prywatne seminarium na ul. Wiślanej i zaproszenie do pracy wspólnej i bezinteresownej nad czytaniem i rozumieniem – artykuł po artykule, zdanie po zdaniu – kwestii *Traktatu o Bogu*.

Dziękujemy naszym pierwszym czytelnikom, a wśród nich szczególnie: prof. Dobrochnie Dembińskiej-Siury, prof. Juliuszowi Domańskiemu, prof. Janowi Kłoczowskiemu OP, dr. Krzysztofowi Ligocie, dr. Kazimierzowi Marciniakowi OP, prof. Władysławowi Seńce, prof. Lechowi Szczuckiemu, prof. Zofii Włodek. Dziękujemy Wszystkim, którzy nam umieli dodać odwagi i mieli cierpliwość doczekać końca naszej pracy.

Gabriela Kurylewicz, Zbigniew Nerczuk, Mikołaj Olszewski

Prace nad *Traktatem o Bogu* zostały sfinansowane przez Komitet Badań Naukowych (Proj. bad. nr 1 P101 026 06). Projekt był realizowany w IFiS PAN. Ponadto w roku 1995, czyli w roku najintensywniejszych prac nad *Traktatem*, Mikołaj Olszewski był stypendystą Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

niem samym przez się" i podobnie wprowadził oddzielną ideę bytu i ideę jednego, które nazywał „bytem samym przez się" i „jednym samym przez się". Przez uczestnictwo w nich coś nazywane jest bytem lub czymś jednym. Uznawał także, że to, co jest bytem samo przez się i czymś jednym samo przez się, jest najwyższym dobrem. Powiadał też, że skoro dobro jest zamienne z bytem, podobnie jak jedno, to dobro samo przez się jest Bogiem, dzięki któremu wszystko nazywane jest dobrym przez uczestnictwo. Chociaż pogląd ten wydaje się nierozumny w tej mierze, w jakiej zakłada oddzielone, istniejące same przez się, gatunki rzeczy tego świata, co wielokrotnie obalił Arystoteles, to jednak jest całkowicie prawdziwe to, że jest coś pierwszego, co ze swojej istoty jest bytem i dobrem, co nazywamy Bogiem, jak wynika z tego, co zostało powiedziane wyżej (2, 3). Z poglądem tym zgadza się również Arystoteles.

Wszystko więc nazywa się dobrym i bytem na mocy pierwszego ze swojej istoty dobra i bytu w tej mierze, w jakiej uczestniczy w nim poprzez pewne upodobnienie, choćby z dala i ułomnie, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej (4, 3). Tak więc wszelką rzecz nazywa się dobrą dzięki dobroci Bożej, ale rozumianej jako pierwsza zasada wzorcza, sprawcza i celowa wszelkiej dobroci. Niemniej każdą rzecz nazywa się dobrą dzięki tkwiącemu w niej podobieństwu do boskiej dobroci, która jest formalnie jej własną dobrocią i dzięki której nazywana jest dobrą. W ten sposób istnieje jedna dobroć wszystkich rzeczy, a także wiele dobroci.

To jest też odpowiedzią na zarzuty.

KWESTIA 7

O nieskończoności Boga

Po rozważeniu boskiej doskonałości należy rozpatrzeć Jego nieskończoność i bycie w rzeczach (8). Przypisuje się bowiem Bogu, że jest wszędzie i we wszystkich rzeczach, ponieważ jest nieograniczony i nieskończony.

Artykuł 1

Czy Bóg jest nieskończony

Wydaje się, że Bóg nie jest nieskończony.

1. Wszystko, co nieskończone, jest niedoskonałe, ponieważ wiąże się z pojęciem części i materii, jak powiada się w III księdze *Fizyki*¹. Bóg jest zaś najdoskonalszy, zatem nie jest nieskończony.

2. Wedle Filozofa w I księdze *Fizyki*² skończone i nieskończone odnoszą się do ilości, a w Bogu nie ma ilości, ponieważ nie jest On ciałem, jak zostało wykazane powyżej (3, 1). Nie przysługuje Mu zatem bycie nieskończonym.

3. Coś, co jest tu w ten sposób, że nie jest gdzie indziej, jest skończone przestrzennie, a zatem coś, co jest czymś tak, że nie jest czymś innym, jest skończone jako substancja. Bóg jednak jest tym, a nie czym innym. Nie jest przecież kamieniem ani drewnem, a więc nie jest nieskończony jako substancja.

Ale przeciw temu powiada Jan z Damaszku, że „Bóg jest nieskończony, wieczny i nieograniczony”³.

Odpowiadam, że „wszyscy filozofowie starożytni przypisywali pierwszej zasadzie nieskończoność”, jak czytamy w III księdze *Fizyki*⁴, a to dlatego, że słusznie zauważyli, że rzeczy wypływają z pierwszej zasady w nieskończoność. Niektórzy jednak mylili się co do natury pierwszej zasady i skutkiem tego mylili się także w odniesieniu do jej nieskończoności. Skoro bowiem twier-

¹ 207a27.

² 185b2.

³ O wierze prawdziwej, I, 4.

⁴ 203a1.

dzili⁵, że pierwszą zasadą jest materia, to stosownie do tego przypisywali pierwszej zasadzie nieskończoność materialną, powiadając, że jakieś ciało nieskończone jest pierwszą zasadą rzeczy.

Należy więc rozważyć, że coś jest nazywane nieskończonym dlatego, że nie jest skończone. Forma zaś ogranicza w pewien sposób materię, a materia formę. Forma materię dlatego, że materia, zanim przyjmie formę, jest w możności do przyjęcia wielu form. Gdy jednak materia przyjmie już jedną formę, to jest przez nią ograniczana. Materia natomiast ogranicza formę dlatego, że choć forma wzięta sama w sobie jest wspólna wielu jednostkom, to jednak przez to, że została przyjęta przez materię, staje się ograniczona do formy tej oto rzeczy. Skoro zaś materia doskonali się dzięki formie, która ją ogranicza, to nieskończoność, którą przypisuje się materii, jest niedoskonała, jest bowiem jakby materią bez formy. Forma z kolei nie doskonali się przez materię, lecz raczej materia ogranicza jej zakres. Nieskończoność zatem, o ile jest nieskończonością formy nie określonej przez materię, jest doskonała.

Tym zaś, co jest najbardziej ze wszystkiego formą, jest samo istnienie, jak widać to ze stwierdzeń powyższych (4, 1, ad 3). Ponieważ więc istnienie boskie nie jest istnieniem przyjmowanym przez coś innego, lecz On jest swoim własnym samoistnym istnieniem, jak zostało wykazane powyżej (3, 4), to jest oczywiste, że Bóg jest nieskończony i doskonały.

Na podstawie tego oczywista jest odpowiedź na pierwszą trudność.

Na drugie odpowiadam, że granice ilości są jakby jej formą. Świadczy o tym to, że kształt, który stanowi ograniczenie ilości, jest jakąś formą nadaną ilości. Nieskończoność zatem, która jest związana z ilością, jest nieskończonością, która wynika z materii, jak zostało powiedziane (w korp.).

Na trzecie odpowiadam, że właśnie dlatego, że istnienie Boga jest samo przez się samoistne i nie przyjmowane przez coś innego, jest nazywane nieskończonym i różni się od wszystkich in-

⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, 983b6, wymienia Talesa, Anaksymenesa, Diogenesa, Hippososa, Heraklita i Empedoklesa.

nych bytów, które są od niego odległe. Gdyby na przykład istniała samoistna białość, to różniłaby się ona od białości tkwiących w rzeczach już przez samo to, że nie byłoby jej w czymś innym.

Artykuł 2

Czy coś oprócz Boga może być nieskończone co do istoty

Wydaje się, że coś innego niż Bóg może być nieskończone co do istoty.

1. Moc jakiejś rzeczy jest współmierna z jej istotą. Jeśli istota Boga jest nieskończona, to Jego moc musi być również nieskończona. Może ona zatem wytworzyć nieskończony skutek, ponieważ wielkość mocy poznaje się z jej skutku.

2. To, co ma nieskończoną moc, ma też nieskończoną istotę. Intelkt stworzony ma jednak nieskończoną moc, ujmuje bowiem powszechnik, który może objąć swoim zakresem nieskończenie wiele jednostek. Wszelka zatem stworzona substancja intelektualna jest nieskończona.

3. Materia pierwsza jest czymś innym niż Bóg, jak zostało powiedziane powyżej (3, 8). Skoro zaś materia pierwsza jest nieskończona, zatem coś innego niż Bóg może być nieskończone.

Ale coś nieskończonego nie może pochodzić od żadnej zasady, jak powiada się w III księdze *Fizyki*⁶. Skoro więc wszystko oprócz Boga pochodzi od Niego jako od pierwszej zasady, to nic, co istnieje, poza Bogiem nie może być nieskończone.

Odpowiadam, że coś oprócz Boga może być nieskończone pod pewnym względem, ale nie zasadniczo. Jeżeli mówimy o czymś nieskończonym w takim znaczeniu, w jakim odnosi się to do materii, to jest oczywiste, że wszystko, co jest urzeczywistnione, ma jakąś formę i w ten sposób jego materia jest ograniczana przez formę. Ponieważ jednak materia, choć jest ujęta przez jedną formę substancjalną, pozostaje w możności do wielu form przypadłościowych, to coś, co jest zasadniczo skończone, może być nieskończone pod pewnym względem. Na przykład drewno jest ograniczone co do swojej formy, lecz mimo to jest nieskończone

⁶ 203b7.

pod tym względem, że jest w możności do przyjęcia nieskończonego wielu kształtów.

Jeżeli natomiast mówimy o czymś nieskończonym odnośnie do formy, to jest oczywiste, że te rzeczy, których formy tkwią w materii, są zasadniczo skończone i w żaden sposób nie są nieskończone. Gdyby zaś istniały jakieś formy stworzone nie tkwiące w materii, lecz same przez się samoistne, jak sądzą niektórzy⁷ o aniołach, to byłyby one nieskończone pod pewnym względem, w tej mianowicie mierze, w jakiej formy nie są ograniczane ani związane przez żadną materię. Skoro zaś forma stworzona jako samoistna ma istnienie, a nie jest samym istnieniem, to jest konieczne, by jej istnienie było przyjmowane i związane przez jakąś ograniczoną naturę. Taka zatem forma nie może być czymś zasadniczo nieskończonym.

Na pierwsze odpowiadam, że jest sprzeczne z pojęciem czegoś stworzonego, by istota rzeczy była samym jej istnieniem, ponieważ istnienie samoistne nie jest istnieniem stworzonym. Jest więc sprzeczne z pojęciem stworzenia, by było ono zasadniczo nieskończone. Jak więc Bóg, choć ma nieskończoną moc, jednak nie może stworzyć czegoś niestworzonego – byłaby to sprzeczność – tak też nie może stworzyć czegoś zasadniczo nieskończonego.

Na drugie odpowiadam, że to, iż moc intelektu rozciąga się na nieskończenie wiele bytów, bierze się stąd, że intelekt jest formą nie związaną z materią i albo jest całkowicie oddzielony, jak substancje aniołów, albo przynajmniej jest władzą intelektualną będącą urzeczywistnieniem żadnego narządu, ale połączoną z ciałem w duszy umysłowej.

Na trzecie odpowiadam, że materia pierwsza nie istnieje w rzeczywistości sama przez się, ponieważ nie jest bytem urzeczywistnionym, lecz jest tylko możnością. Jest więc raczej czymś współstworzonym niż stworzonym. Niemniej materia pierwsza także co do możności nie jest nieskończona zasadniczo, lecz tylko pod pewnym względem, ponieważ jej możność rozciąga się jedynie na formy naturalne.

⁷ ST, I, 50, 2.

Artykuł 3

Czy coś może być rzeczywiście nieskończenie wielkie

Wydaje się, że coś może być nieskończenie wielkie.

1. W naukach matematycznych nie ma fałszu, ponieważ „tam, gdzie się abstrahuje, nie powstają błędy”, jak powiada się w II księdze *Fizyki*⁸. Nauki matematyczne posługują się jednak tym, co nieskończenie wielkie. Geometra powiada bowiem w swoich dowodach: ‘niech ta linia będzie nieskończona’. Nie jest zatem niemożliwe, by coś było nieskończenie wielkie.

2. Jest możliwe, by to, co nie jest sprzeczne z pojęciem czegoś, przysługiwało mu. Bycie nieskończonym nie jest jednak sprzeczne z pojęciem wielkości. Wydaje się raczej, że skończone i nieskończone są cechami ilości. Jest więc możliwe, by jakaś wielkość była nieskończona.

3. Wielkość jest podzielna w nieskończoność, bowiem ciągłość definiuje się „jako coś podzielnego w nieskończoność”, jak to widać w III księdze *Fizyki*⁹. Cechy przeciwne z natury odnoszą się zaś do tego samego. Skoro więc dodawanie jest przeciwne dzieleniu, a zmniejszanie powiększaniu, to wydaje się, że wielkość może rosnąć w nieskończoność. Zatem jest możliwe, by wielkość była nieskończona.

4. Ruch i czas czerpią ilość i ciągłość od drogi, którą przebył ruch, jak powiada się w IV księdze *Fizyki*¹⁰. Bycie nieskończonym nie jest zaś sprzeczne z pojęciem czasu i ruchu, ponieważ każdy punkt określony w czasie i ruchu po okręgu jest początkiem i końcem. Nie jest więc sprzeczne z pojęciem wielkości, że jest ona nieskończona.

Ale każde ciało ma powierzchnię, a każde ciało posiadające powierzchnię jest skończone, ponieważ powierzchnia jest granicą skończonego ciała. Każde zatem ciało jest skończone. Podobnie można powiedzieć o płaszczyźnie i linii. Nie ma więc niczego nieskończenie wielkiego.

⁸ 193b35.

⁹ 200b20.

¹⁰ 219a12.

Odpowiadam, że czym innym jest być nieskończonym pod względem istoty, a czym innym pod względem wielkości. Gdybyśmy bowiem uznali, że istnieje jakieś ciało nieskończone pod względem wielkości, na przykład ogień lub powietrze, to jednak nie byłoby ono nieskończone pod względem istoty, ponieważ jego istota byłaby ograniczana przez formę do pewnego gatunku, a przez materię do pewnej jednostki. Dlatego też uznając na mocy wcześniejszych przesłanek (7, 2), że żadne stworzenie nie ma nieskończonej istoty, pozostaje nadal do zbadania, czy jakieś stworzenie jest nieskończenie wielkie.

Należy zatem wiedzieć, że ciało, które jest wypełnioną wielkością, można rozumieć dwojako: po pierwsze, matematycznie, stosownie do tego, że rozważa się w nim samą ilość; po drugie, przyrodoznawczo, odpowiednio do tego, że rozważa się w nim materię i formę. Jest oczywiste, że ciało naturalne nie może być rzeczywiście nieskończone, ponieważ każde ciało naturalne ma jakąś określoną formę substancjalną. Skoro zaś przypadłości są następstwem formy substancjalnej, to określone przypadłości, spośród których jest też ilość, z konieczności muszą wynikać z określonej formy. Każde ciało naturalne ma więc określoną najmniejszą i największą ilość. Jest zatem niemożliwe, by jakieś ciało naturalne było nieskończone.

Widać to także w ruchu. Ponieważ każde ciało naturalne ma jakiś naturalny ruch, to ciało nieskończone nie może mieć żadnego ruchu naturalnego po prostej, bo nic nie porusza się w sposób przyrodzony ruchem po prostej, jeśli nie jest poza swoim miejscem, do którego nieskończone ciało naturalne nie może się zbliżyć, gdyż zajmuje ono wszystkie miejsca i w ten sposób dowolne miejsce jest bez różnicy jego miejscem. Podobnie ciało naturalne nie może mieć naturalnego ruchu wirowego, ponieważ w ruchu wirowym jedna część ciała musi się znaleźć w miejscu, w którym była inna jego część. Nie może się to zdarzyć w ciele kolistym, jeśli uważa się je za nieskończone, ponieważ im dalej dwie linie wychodzące ze środka odbiegałyby od środka, tym bardziej oddalałyby się od siebie, a gdyby ciało było nieskończone, to linie byłyby od siebie w nieskończoności nieskończenie oddalone i w ten sposób jedna część ciała nie mogłaby nigdy znaleźć się w miejscu drugiej.

Ten sam dowód dotyczy także ciała matematycznego. Jeśli bowiem wyobrazimy sobie ciało matematyczne istniejące w rzeczywistości, to musimy wyobrazić je sobie jako ujęte przez jakąś formę, ponieważ w rzeczywistości każda rzecz istnieje tylko przez swoją formę. Skoro zatem forma tego, co ilościowe, jako taka jest kształtem, to musi ono mieć kształt i w ten sposób będzie skończone. Kształtem jest bowiem to, co jest obejmowane przez jedną lub wiele granic.

Na pierwsze odpowiadam, że geometra nie musi przyjmować, że w rzeczywistości jakaś linia jest nieskończona, lecz musi przyjąć w rzeczywistości pewną linię skończoną, od której może odjąć dowolnie dużo, i ją nazywa linią nieskończoną.

Na drugie odpowiadam, że choć to, co nieskończone, nie jest sprzeczne z pojęciem wielkości w ogóle, to jednak jest sprzeczne z pojęciem dowolnego jej typu. Na przykład jest sprzeczne z wielkością dwóch, trzech łokci, czy też wielkością kolistą, trójkątną lub podobną. Nie jest zaś możliwe, by do rodzaju należało coś, co nie należy do żadnego gatunku. Nie jest więc możliwe, by istniała jakaś nieskończona wielkość, skoro żaden gatunek wielkości nie jest nieskończony.

Na trzecie odpowiadam, że to, co nieskończone ilościowo, jak zostało powiedziane powyżej (7, 1, ad 2), wynika z materii. Przez dzielenie czegoś całego dochodzi się do materii, ponieważ części mieszczą się w pojęciu materii. Przez dodawanie natomiast dochodzi się do czegoś całego, co mieści się w pojęciu formy. Dlatego też nie ma nieskończoności w dodawaniu wielkości, a tylko w dzieleniu.

Na czwarte odpowiadam, że ruch i czas nie istnieją rzeczywiście jako całości, lecz tylko stopniowo, a zatem tkwi w nich możliwość zmieszana z urzeczywistnieniem. Wielkość natomiast jest w całości w urzeczywistnieniu. Dlatego to, co nieskończone ilościowo, jest także za sprawą materii i przeciwstawia się całości wielkości, a nie całości czasu czy ruchu, albowiem materii przysługuje bycie w możności.

Artykuł 4

Czy może istnieć wśród rzeczy coś nieskończonego pod względem wielości

Wydaje się, że jest możliwe istnienie rzeczywiste nieskończonej wielości.

1. Nie jest niemożliwe, by to, co jest w możności, zostało urzeczywistnione. Skoro więc liczbę można mnożyć w nieskończoność, to nie jest niemożliwe, by istniała rzeczywiście nieskończona wielość.

2. Możliwe jest, by w dowolnym gatunku istniała rzeczywistość jakaś jednostka, a ponieważ istnieje nieskończenie wiele gatunków figur geometrycznych, to jest możliwe, że istnieje w rzeczywistości nieskończenie wiele figur.

3. Rzeczy, które nie są sobie nawzajem przeciwne, nie przeszkadzają sobie. Jeśli jednak przyjmiemy, że istnieje jakaś wielość rzeczy, to zawsze może powstać wiele rzeczy, które nie są przeciwne tamtym pierwszym. Nie jest więc niemożliwe, by znowu wraz z nimi były jeszcze jakieś inne, i tak w nieskończoność. Jest zatem możliwe, by istniało ich w rzeczywistości nieskończenie wiele.

Lecz przeciw temu czytamy w Księdze Mądrości (11, 21): „wszystko pod miarą i liczbą, i wagą urządziłeś”.

Odpowiadam, że na temat tego zagadnienia przedstawiono dwa poglądy. Niektórzy, jak Awicenna i Al-Ghazali¹¹, twierdzili, że jest niemożliwe, by w rzeczywistości istniała wielość przez się nieskończona, natomiast nie jest niemożliwe istnienie wielości nieskończonej przypadłościowo. Powiada się bowiem, że wielość jest przez się nieskończona, kiedy do powstania czegoś potrzeba wielości nieskończonej. Nie jest jednak możliwe, żeby tak było, ponieważ w ten sposób coś musiałoby zależeć od nieskończenia wielu przyczyn, a zatem jego powstawanie nigdy by się nie dopełniło, ponieważ nie można przejść przez nieskończoną ilość przyczyn.

Mówi się zaś o wielości nieskończonej przypadłościowo wtedy, kiedy nieskończona wielość nie jest konieczna do czegoś, lecz kiedy zdarza się, że tak jest. Można to objaśnić na przykładzie

¹¹ Averroes, *Destructio destructionis*, I (IX, 20A i F).

pracy rzemieślnika, do której z istoty konieczna jest pewna wielość: mianowicie pewna umiejętność w duszy, poruszająca ręką i młotek. Gdyby je wszystkie pomnażać w nieskończoność, dzieło nigdy nie zostałoby ukończone, ponieważ zależałoby od nieskończenia wielu przyczyn. Niemniej wielość młotków, która bierze się z tego, że po złamaniu jednego sięga się po drugi, jest wielością przypadłościową. Zdarza się bowiem, że pracuje się wieloma młotkami i nie ma żadnej różnicy, czy pracuje się jednym, dwoma, czy wieloma lub nawet nieskończenie wieloma, gdyby pracowało się w nieskończonym czasie. W ten właśnie sposób dowodzili oni, że jest możliwe rzeczywiste istnienie wielości nieskończonej przypadłościowo.

Jest to jednak niemożliwe, ponieważ każda wielość musi należeć do jakiegoś gatunku wielości, a gatunki wielości odpowiadają gatunkom liczb. Żaden zaś gatunek liczb nie jest nieskończony, ponieważ każda liczba jest wielością mierzoną przez jedność. Jest więc niemożliwe, by w rzeczywistości istniała wielość nieskończona czy to z istoty, czy to przypadłościowo. Podobnie wielość tkwiąca w rzeczach naturalnych jest stworzona, a wszystko, co stworzone, jest ujmowane przez pewien określony zamiar stwarzającego, żaden bowiem działający nie pracuje na próżno. Jest zatem konieczne, by wszelkie stworzenia były objęte jakąś określoną liczbą. Nie jest więc możliwe, by istniała w rzeczywistości nieskończona wielość, także przypadłościowo.

Niemniej możliwe jest istnienie wielości nieskończonej w możności, ponieważ wielość rośnie wraz z podziałem wielkości. Im bardziej coś jest dzielone, tym więcej otrzymuje się w wyniku liczbowo. Jak zatem dzielenie ciągłości daje nieskończoność w możności, ponieważ dochodzi się do materii, jak zostało wyżej wykazane (7, 3, ad 2), tak też z tego samego względu nieskończoność w możności znajdujemy w dodawaniu wielości.

Na pierwsze odpowiadam, że wszystko, co jest w możności, jest urzeczywistniane stosownie do swego sposobu istnienia. Dzień nie urzeczywistnia się cały naraz, lecz stopniowo. Podobnie nieskończona wielość nie jest urzeczywistniana cała naraz, lecz stopniowo, ponieważ po każdej wielości mogą następować w nieskończoność inne wielości.

Na drugie odpowiadam, że gatunki figur geometrycznych czerpią nieskończoność z nieskończoności liczb. Istnieją bowiem następujące gatunki figur: trójboczne, czworoboczne itd. Jak zatem nieskończona policzalna wielość nie jest wprowadzana w urzeczywistnienie cała naraz, tak też w jest w przypadku wielości figur.

Na trzecie odpowiadam, że choć przyjęcie pewnych rzeczy nie przeciwstawia się przyjęciu innych, to jednak przyjęcie nieskończenie wielu przeciwstawia się każdemu gatunkowi wielości. Zatem nie jest możliwe, by istniała jakaś wielość rzeczywiście nieskończona.

KWESTIA 8

O byciu Boga w rzeczach

Ponieważ wydaje się, że to, co nieskończone, jest wszędzie i we wszystkim, to należy rozważyć, czy przysługuje to Bogu.

Artykuł 1

Czy Bóg jest we wszystkich rzeczach

Wydaje się, że Bóg nie jest we wszystkich rzeczach.

1. To, co jest ponad wszystkim, nie jest we wszystkich rzeczach, a Bóg jest ponad wszystkim, jak czytamy w Psalmie (112, 4): „wywyższony jest Pan nad wszystkie narody”. Bóg nie jest więc we wszystkich rzeczach.

2. To, co istnieje w czymś, jest w tym czymś zawarte, a Bóg nie jest zawarty w rzeczach, lecz raczej zawiera je. To nie Bóg zatem istnieje w rzeczach, lecz raczej rzeczy istnieją w Nim. Stąd Augustyn powiada w *Księdze 83 zagadnień*, że „w Nim już raczej są wszystkie, niż On gdziekolwiek”¹.

3. Im większa jest potęga działającego, tym dalej sięga jego działanie. Skoro więc Bóg jest najpotężniejszym działającym, to Jego działanie może dotrzeć także do tego, co od Niego odległe. Nie ma więc potrzeby, by Bóg był we wszystkich rzeczach.

4. Demony są jakimiś rzeczami, a Boga nie ma w demonach, bo „co za towarzystwo światłości z ciemnością”, jak czytamy w II Liście do Koryntian (6, 14). Bóg nie jest zatem we wszystkich rzeczach.

Ale gdzie coś działa, tam też jest, a Bóg działa we wszystkich rzeczach zgodnie z tym, co czytamy u Izajasza (26, 12): „wszystkie sprawy nasze zdziałałeś dla nas, Panie”. Bóg jest zatem we wszystkich rzeczach.

Odpowiadam, że Bóg jest we wszystkich rzeczach, jednakże nie jako część istoty ani jako przypadłość, ale jako czynnik działający obecny w tym, na co działa. Każdy działający musi bowiem

¹ 20.

łączyć się z tym, na co działa bezpośrednio, i dotyczyć tego swoją mocą. W VII księdze *Fizyki*² dowodzi się więc, że poruszany i poruszający muszą istnieć jednocześnie. Skoro zaś Bóg jest ze swojej istoty swoim istnieniem, to istnienie stworzone musi być konieczne Jego właściwym skutkiem, tak jak właściwym skutkiem ognia jest palenie się. Bóg wywołuje w rzeczach taki właśnie skutek nie tylko wtedy, gdy po raz pierwszy zaczynają istnieć, ale dopóty, dopóki są podtrzymywane w istnieniu. Na przykład światło w powietrzu spowodowane przez Słońce trwa, dopóki powietrze jest oświetlone. Jak długo więc rzecz ma istnienie, tak długo Bóg musi być w niej obecny zgodnie ze sposobem, w jaki ona ma istnienie. Istnienie zaś jest tym, co najbardziej wewnętrzne w każdej rzeczy i co tkwi we wszystkim najgłębiej, gdyż jest formą w stosunku do wszystkiego, co jest w każdej rzeczy, jak wynika ze stwierdzeń przedstawionych powyżej (7, 1, ad 3). Konieczne jest zatem, by Bóg był we wszystkich rzeczach, i to najgłębiej.

Na pierwsze odpowiadam, że Bóg jest ponad wszystkim z powodu wyższości swojej natury. Jest jednak we wszystkich rzeczach jako sprawca istnienia wszystkich bytów zgodnie z tym, co powiedziano powyżej (w korp.).

Na drugie odpowiadam, że chociaż powiada się, że byty cielesne istnieją w czymś, co jakby je ogarnia, to jednak byty duchowe zawierają w sobie to, w czym istnieją. Na przykład dusza ogarnia ciało. Tak więc i Bóg jest w rzeczach jako ten, który ogarnia rzeczy. Przez pewne podobieństwo ze światem cielesnym, powiada się, że wszystkie rzeczy istnieją w Bogu w stopniu, w jakim są przez Niego ogarniane.

Na trzecie odpowiadam, że żaden czynnik działający, jakkolwiek by był potężny, nie może inaczej działać na coś odległego, jak tylko za pomocą pośrednika. Jednak największa potęga Boga działa na wszystko bezpośrednio. Dlatego nic nie jest od Niego tak odległe, żeby nie miało w sobie Boga. Powiada się jednak, że rzeczy oddala od Boga zatarcie podobieństwa natury bądź łaski, ponieważ Bóg jest ponad wszystkim z powodu bezwarunkowej wyższości swojej natury.

² 243a4.

Na czwarte odpowiadam, że w demonach widać naturę, która jest od Boga, i zniekształcenie spowodowane winą, które nie pochodzi od Boga. Dlatego w znaczeniu ścisłym nie należy przyjmować, że Bóg jest w demonach, chyba że się doda: 'w stopniu, w jakim są jakimiś rzeczami'. W znaczeniu ścisłym należy natomiast mówić, że Bóg jest w rzeczach, które wyrażają naturę nie zniekształconą.

Artykuł 2

Czy Bóg jest wszędzie

Wydaje się, że Bóg nie jest wszędzie.

1. Być wszędzie oznacza być w każdym miejscu, a bycie w każdym miejscu nie odpowiada Bogu, skoro Bogu w ogóle nie przystoi być w miejscu, gdyż rzeczy niecielesne, jak powiada Boecjusz w księdze *O hebdomadach*, nie są w miejscu. Bóg nie jest więc wszędzie.

2. Jak czas ma się do rzeczy następujących po sobie, tak miejsce do stałych. Jeden niepodzielny składnik działania lub ruchu nie może jednak być naraz w różnych czasach, a więc jeden niepodzielny element rzeczy stałych również nie może być we wszystkich miejscach naraz. W istnieniu boskim zaś nie ma żadnego następstwa, lecz jest ono stałe. Bóg nie jest zatem w wielu miejscach i dlatego nie jest wszędzie.

3. Gdy coś jest całe w jakimś miejscu, to żadna jego część nie znajduje się poza tym miejscem. Lecz Bóg, jeżeli jest w jakimś miejscu, jest w nim cały, gdyż nie jest złożony z części. Nic z Niego nie jest zatem poza tym miejscem i dlatego Bóg nie jest wszędzie.

Ale przeciwnie powiada się u Jeremiasza (23, 24): „niebo i ziemię Ja napelniam”.

Odpowiadam, że ponieważ miejsce jest czymś, to znajdowanie się w miejscu można rozumieć dwojako: albo na sposób innych rzeczy, czyli tak, jak się mówi, że coś jest w pewien sposób w innych rzeczach – na przykład przypadłości miejsca są w miejscu; albo na sposób właściwy dla miejsca, tak jak rzeczy umiejscowione są w miejscu.

W jeden i drugi sposób, pod pewnym względem, Bóg jest w każdym miejscu, czyli wszędzie. Przede wszystkim dlatego, że Bóg jest we wszystkich rzeczach, dając im istnienie, moc i działanie. Na przykład jest w każdym miejscu w ten sposób, że daje każdemu miejscu istnienie i władzę udzielania miejsca. Ponadto, rzeczy umiejscowione są w miejscu, gdy wypełniają to miejsce. Bóg zaś wypełnia wszystkie miejsca, ale nie tak jak ciało, bo mówi się, że ciało zajmuje miejsce, ponieważ nie dopuszcza współistnienia w tym miejscu innego ciała. To, że Bóg jest w jakimś miejscu, nie wyklucza jednak istnienia w tym miejscu innych rzeczy. Nawet przeciwnie, dzięki temu Bóg wypełnia wszystkie miejsca, że daje istnienie wszystkim rzeczom umiejscowionym, które wypełniają wszystkie miejsca.

Na pierwsze odpowiadam, że rzeczy niecielesne są w miejscu nie przez zetknięcie się z wymierną ilością, jak ciała, ale przez dotknięcie swoją mocą.

Na drugie odpowiadam, że to, co niepodzielne, dzieli się na dwa rodzaje. Pierwsze niepodzielne to kres tego, co ciągle. Na przykład punkt w rzeczach stałych i moment w rzeczach następujących w czasie. Takie niepodzielne w rzeczach stałych nie może być naraz w wielu częściach miejsca albo w wielu miejscach, ponieważ ma określone położenie. Podobnie niepodzielna cząstka działania lub ruchu nie może być w wielu częściach czasu naraz, ponieważ ma określony porządek w ruchu czy działaniu. Drugie niepodzielne wykracza poza cały rodzaj rzeczy ciągłych. Powiada się, że w tym znaczeniu niepodzielne są substancje niecielesne, takie jak Bóg, anioł, dusza. Takie niepodzielne odnosi się do tego, co ciągle, nie jako jego część, ale jako coś, co go dotyka swoją mocą. Jest więc w jednym miejscu lub w wielu, w miejscu małym lub wielkim dlatego, że swoją mocą może objąć jednostkę, wielość, to, co małe i to, co wielkie.

Na trzecie odpowiadam, że całość orzeka się ze względu na części. Części zaś są dwojakiego rodzaju: po pierwsze, części istoty (na przykład forma i materia nazywane są częściami bytu złożonego, a rodzaj i różnicę nazywa się częściami gatunku); po drugie, części ilościowe, na które dzieli się dana ilość. To więc, co jest całe w jakimś miejscu całą swoją ilością, nie może być poza tym

miejscem, ponieważ ilość rzeczy umiejscowionej jest współmierna z ilością miejsca. Skoro więc nie ma całości miejsca, nie ma całości ilości. Całość istoty nie jest jednak współmierna z całością miejsca, dlatego coś, co jest w czymś całe całością swojej istoty, może być w pewien sposób na zewnątrz tego czegoś. Tak też dzieje się z formami przypadłościowymi, którym ilość przysługuje przypadłościowo. Na przykład biel jest cała w każdej części powierzchni, jeśli się uwzględni całość w obrębie istoty, gdyż biel, jeśli ujawnia się w każdej części powierzchni, to przez doskonałe pojęcie swojego gatunku. Jeśli natomiast wziąć pod uwagę całość ilości, która przysługuje przypadłościowo, to wówczas nie cała biel jest w dowolnej części powierzchni. W substancjach niecielesnych zaś całość istoty czy przypadłości jest wyłącznie z uwagi na doskonałe pojęcie istoty. Jak zatem cała dusza jest w dowolnej części ciała, tak Bóg jest cały we wszystkich bytach i w każdym z osobna.

Artykuł 3

Czy Bóg jest wszędzie przez istotę, obecność i moc

Wydaje się, że źle określa się sposoby bycia Boga w rzeczach, mówiąc¹, że Bóg jest we wszystkich rzeczach przez istotę, moc i obecność.

1. To, co jest w czymś przez istotę, jest w nim istotowo. Bóg nie jest jednak w rzeczach istotowo, bo nie należy do istoty żadnej rzeczy, i dlatego nie powinno się mówić, że Bóg jest w rzeczach przez istotę, obecność i moc.

2. To, co jest obecne dla jakiejś rzeczy, nie jest dla niej nieobecne. To zatem, że Bóg jest w rzeczach przez istotę, znaczy, że nie jest nieobecny dla żadnej rzeczy. Tym samym więc jest to, że Bóg jest w rzeczach przez istotę, i to, że jest przez obecność. Zbędne jest więc twierdzenie, że Bóg jest w rzeczach przez istotę, obecność i moc.

3. Jak Bóg jest zasadą wszystkich rzeczy przez swoją moc, tak też przez wiedzę i wolę. Nie mówi się jednak, że Bóg jest w rzeczach przez wiedzę i wolę, zatem też nie jest przez moc.

¹ Piotr Lombard, *Sententiae*, I, 37, 1.

4. Jak łaska jest jakąś doskonałością dodaną do substancji rzeczy, tak też dodane są inne, liczne doskonałości. Jeśli więc mówi się, że Bóg jest w niektórych w szczególny sposób przez łaskę, to wydaje się, że trzeba przyjąć szczególny sposób bycia Boga w rzeczach w przypadku każdej doskonałości.

Ale Grzegorz mówi w *Glossie do Pieśni nad Pieśniami*⁴: „Bóg powszechnie jest we wszystkich rzeczach przez obecność, moc i istotę, ale w niektórych jest w bliższej zażyłości przez łaskę”.

Odpowiadam, że przyjmuje się, iż Bóg jest w jakiejś rzeczy dwojako: albo jako przyczyna działająca – tak Bóg jest we wszystkich rzeczach stworzonych przez siebie; albo też tak, jak przedmiot działania jest w działającym – co jest właściwe dla działań duszy, zgodnie z tym, że poznane jest w poznającym i pożądane w pożądającym. W ten zatem sposób Bóg w szczególności jest w stworzeniu rozumnym, które Go poznaje i kocha rzeczywiście lub jest do tego zdolne. Ponieważ jest to dane stworzeniu przez łaskę, jak wykażemy później (43, 3), to twierdzi się, że tak właśnie Bóg jest w świętych przez łaskę.

Sposób bycia Boga w innych, przez siebie stworzonych, rzeczach trzeba jednak rozważyć przez odwołanie do rzeczy ludzkich. Powiada się na przykład, że król jest w całym swoim królestwie swoją mocą, chociaż nie jest wszędzie obecny. Mówi się też, że coś jest obecne w tych wszystkich rzeczach, które są w polu jego widzenia. Na przykład mówi się, że wszystkie rzeczy, które są w jakimś domu, są obecne dla kogoś, kto nawet nie jest substancjalnie w jakiejś części domu. W sensie substancjalnym albo istotowym coś jest w miejscu, w którym znajduje się jego substancja.

Byli też tacy, mianowicie manichejczycy⁵, którzy twierdzili, że władzy boskiej są poddane byty duchowe i niecielesne, a byty widzialne i cielesne uważali za poddane władzy zasady przeciwnej. Przeciw nim należy powiedzieć, że Bóg jest we wszystkich bytach przez swoją moc.

⁴ *Glossa ordinaria, Super Cantica Canticorum* 5, 7. Por. także Grzegorz, *Moralia*, II, 12.

⁵ Augustyn, *De haeresibus*, 46.

Byli też inni⁶, którzy chociaż wierzyli, że wszystkie byty są poddane mocy boskiej, jednak nie rozciągali boskiej opatrności aż do ciał tej ziemi. Oni mówią w Księdze Joba (22, 14): „rzeczom naszym się nie przypatruje, a około zawias niebieskich przechadza się”. Przeciw nim koniecznie trzeba powiedzieć, że Bóg jest we wszystkich bytach właśnie przez swoją obecność.

Byli jeszcze tacy⁷, którzy chociaż twierdzili, że wszystko zależy od boskiej opatrności, uważali, że nie wszystko jest stworzone przez Boga bezpośrednio, jak gdyby Bóg bezpośrednio stworzył pierwsze stworzenia, a one stworzyły dalsze. Przeciw nim należy stwierdzić, że Bóg jest we wszystkich stworzeniach przez istotę.

Bóg jest zatem we wszystkich rzeczach przez swoją moc, ponieważ wszystko podlega Jego potędze. Jest we wszystkim przez obecność dlatego, że wszystko jest odkryte i jawne Jego oczom. Jest też we wszystkim przez istotę, ponieważ jest obecny we wszystkim jako przyczyna istnienia, jak już zostało powiedziane (8, 1).

Na pierwsze odpowiadam, że mówi się, iż Bóg jest we wszystkim przez istotę, ale nie istotę tych rzeczy, jakby należał do ich istoty, lecz przez swoją istotę. Jego substancja jest bowiem obecna we wszystkim jako przyczyna istnienia, co już powiedziano (8, 1).

Na drugie odpowiadam, że można powiedzieć, że coś jest obecne dla kogoś, jeśli jest w zasięgu jego uwagi, mimo że co do swojej substancji jest od niego odległe, jak zostało powiedziane (w korp.). Dlatego trzeba było przyjąć dwa sposoby bycia: przez istotę i przez obecność.

Na trzecie odpowiadam, że do pojęcia wiedzy i woli należy to, że przedmiot wiedzy jest w wiedzącym, a przedmiot chcenia w chcącym. Toteż w odniesieniu do wiedzy i woli raczej rzeczy są w Bogu niż Bóg w rzeczach. Do pojęcia mocy należy jednak to, że jest ona zasadą działania na coś innego. Dlatego, zależnie od stopnia mocy, działający odnosi się do rzeczy zewnętrznej i wią-

Por. ST, I, 22, 2.

Por. ST, I, 45, 5.

że z nią. Można więc powiedzieć, że działający jest w czymś innym przez moc.

Na czwarte odpowiadam, że tylko łaska, a nie żadna inna doskonałość dodana do substancji, sprawia, że Bóg jest w czymś jako przedmiot poznania i miłości. Dlatego też jedynie łaska jest przyczyną szczególnego sposobu istnienia Boga w rzeczach. Jest też i inny szczególny sposób istnienia Boga w człowieku przez zjednoczenie, ale tym sposobem zajmujemy się w swoim czasie⁸.

Artykuł 4

Czy być wszędzie jest właściwe tylko Bogu

Wydaje się, że być wszędzie nie jest właściwe tylko Bogu.

1. Według Filozofa powszechnik jest wszędzie i zawsze⁹, a materia pierwsza, będąc we wszystkich ciałach, jest wszędzie. Bóg zaś nie jest żadnym z nich, jak wynika z wcześniejszych rozważań (4, 5 i 8). Bycie wszędzie nie jest zatem właściwe tylko Bogu.

2. Liczba jest w rzeczach policzalnych, a cały świat został stworzony według liczby, jak czytamy w Księdze Mądrości (11, 21). Istnieje zatem jakaś liczba, która jest w całym wszechświecie, a więc wszędzie.

3. Cały wszechświat jest jakimś całym, doskonałym ciałem, jak czytamy w I księdze *O niebie*¹⁰. Skoro więc cały wszechświat jest wszędzie, bo poza nim nie ma żadnego miejsca, to nie tylko Bóg jest wszędzie.

4. Gdyby jakieś ciało było nieskończone, nie byłoby żadnego miejsca poza nim i ono byłoby wszędzie. Bycie wszędzie nie wydaje się więc właściwe tylko Bogu.

5. Augustyn w VI księdze *O Trójcy*¹¹ powiada, że dusza jest „cała w całym ciele i cała w każdej jego części”. Jeśli zatem w świecie byłoby jedno tylko zwierzę, jego dusza byłaby wszędzie. Bycie zatem wszędzie nie jest właściwe tylko Bogu.

⁸ ST, III, 2.

⁹ *Analitiki wtóre*, 87b33.

¹⁰ 268b8.

¹¹ 6.

6. Augustyn w *Liście do Wolusjana*¹² mówi, że „gdzie dusza widzi, tam czuje, gdzie czuje, tam żyje, a gdzie żyje, tam jest”. Jednakże dusza widzi jak gdyby wszędzie, gdyż stopniowo widzi także całe niebo. Dusza jest więc wszędzie.

Ale przeciwnie powiada Ambroży w księdze *O Duchu Świętym*¹³: „kto śmiały nazwać stworzeniem Ducha Świętego, który jest we wszystkim, wszędzie i zawsze, co przecież jest właściwe jedynie boskości”.

Odpowiadam, że bycie wszędzie zasadniczo i przez się jest właściwe Bogu. Powiada się zaś, że to jest wszędzie zasadniczo, co samo z siebie całe jest wszędzie. Gdyby coś było wszędzie różnymi częściami, będąc w różnych miejscach, nie byłoby wszędzie zasadniczo, ponieważ to, co przysługuje czemuś ze względu na jego część, nie przysługuje mu zasadniczo. Gdy na przykład człowiek ma białe zęby, biel nie przysługuje najpierw człowiekowi, lecz zębom. Twierdzi się natomiast, że to jest wszędzie samo przez się, czemu nie przysługuje być wszędzie przypadłościowo na mocy jakiegoś przyjętego założenia. Na przykład ziarno prosa byłoby wszędzie, gdyby przyjąć założenie, że nie ma żadnego innego ciała. Bycie wszędzie przez się przysługuje więc czemuś, co, gdy jest, jest wszędzie przy dowolnie przyjętych założeniach.

To w sposób właściwy przysługuje Bogu, gdyż ile by się przyjęło miejsc, nawet gdyby przyjąć nieskończenie wiele poza tymi, które istnieją, to Bóg byłby koniecznie we wszystkich, bo nic nie może istnieć, jak tylko przez Niego. Tak więc bycie wszędzie zasadniczo i przez się przystoi Bogu i jest Jemu właściwe dlatego, że ile by się przyjęło miejsc, koniecznie Bóg byłby w każdym nie częścią, lecz samym sobą.

Na pierwsze odpowiadam, że powszechniki i materia pierwsza są wprawdzie wszędzie, ale nie według takiego samego sposobu istnienia.

Na drugie odpowiadam, że liczba, będąc przypadłością, nie istnieje w miejscu sama przez się, lecz przypadłościowo, ani w dowolnej rzeczy liczonej nie jest cała, lecz tylko swoją częścią. Nie wynika zatem z tego, że jest wszędzie zasadniczo i przez się.

¹² *Epistola* 137, 2.

¹³ 1, 7.

Na trzecie odpowiadam, że całe ciało wszechświata jest wszędzie, jednak nie zasadniczo, bo nie jest całe w każdym miejscu, lecz swoimi częściami. Toteż nie jest wszędzie samo przez się, bo gdyby przyjąć jakieś inne miejsca, to jednak w nich by go nie było.

Na czwarte odpowiadam, że gdyby istniało ciało nieskończone, istniałoby wszędzie, ale swoimi częściami tylko.

Na piąte odpowiadam, że gdyby istniało jedno jedynie zwierzę, jego dusza istniałaby wszędzie wprawdzie zasadniczo, ale przypadłościowo.

Na szóste odpowiadam, że kiedy mówi się, że dusza patrzy 'gdzieś tam', można to rozumieć dwojako. W pierwszy sposób zgodnie z tym, że przysłówek 'gdzieś tam' określa czynność widzenia od strony przedmiotu. I tak prawdą jest, że gdy dusza widzi niebo, widzi w niebie i przez to samo czuje w niebie. Ale nie wynika z tego, że w niebie żyje lub jest, bo życie i bycie nie pociągają za sobą czynności, która przechodziłaby na przedmiot zewnętrzny. W inny sposób można rozumieć to wyrażenie tak, że przysłówek ten określa czynność widzącego w mierze, w jakiej wychodzi od widzącego. Dlatego prawdą jest, że dusza, gdzie czuje i widzi, tam jest i żyje, zgodnie z takim sposobem wyrażania się. Ale z tego nie wynika, że istnieje wszędzie.

KWESTIA 9

O niezmienności Boga

Następnie należy rozważyć boską niezmienność i wieczność, która jest jej wynikiem.

Artykuł 1

Czy Bóg jest całkowicie niezmienny

Wydaje się, że Bóg nie jest całkowicie niezmienny.

1. To, co porusza samo siebie, podlega w jakiś sposób zmianom, a Augustyn w VIII księdze *Komentarza do Księgi Rodzaju* powiada: „Duch Stwórcy porusza się, lecz ani w miejscu, ani w czasie”¹. Zatem Bóg podlega w jakiś sposób zmianom.

2. W Księdze Mądrości (7, 24) czytamy o mądrości: „nad wszystkie rzeczy, które się ruszają, prędsza”. Skoro więc Bóg jest samą mądrością, zatem jest ruchomy.

3. Zbliżanie się i oddalanie oznaczają ruch. Tego rodzaju ruchy orzeka się w Piśmie o Bogu na przykład w Liście Jakuba (4, 8): „przybliżajcie się do Boga, a przybliży się do was”. Bóg podlega więc zmianom.

Lecz przeciw temu czytamy u Malachiasza (3, 6): „bo ja Pan i nie odmieniam się”.

Odpowiadam, że z przesłanek wywiedzionych dotąd, wynika, że Bóg jest całkowicie niezmienny. Po pierwsze, dlatego że, jak zostało wykazane powyżej (2, 3), istnieje coś, co jest pierwszym bytem, my nazywamy to Bogiem; i że tego rodzaju pierwszy byt musi być czystym urzeczywistnieniem wolnym od domieszki jakiegokolwiek możliwości z tego powodu, że możliwość zasadniczo jest wtórna wobec urzeczywistnienia. Wszystko zaś, co w jakikolwiek sposób zmienia się, jest pod jakimś względem w możliwości. Z tego widać, że jest niemożliwe, by Bóg zmieniał się w jakikolwiek sposób.

Po drugie, dlatego że wszystko, co się porusza, pozostaje pod pewnym względem takie samo, a pod innym zmienia się. Na

¹ 20.

przykład coś, co przechodzi z bieli w czerń, pozostaje takie samo pod względem substancji. W ten sposób we wszystkim, co się porusza, zauważamy jakieś złożenie. Zostało wykazane powyżej (3, 7), że w Bogu nie ma żadnego złożenia, lecz że jest On całkowicie prosty. Jest zatem oczywiste, że Bóg nie może się poruszać.

Po trzecie, dlatego że wszystko, co się porusza, dociera do siebie w swoim ruchu do czegoś innego i osiąga to, czego wcześniej nie osiągało. Bóg natomiast, ponieważ jest nieskończony i obejmuje w sobie wszelką pełnię doskonałości całego istnienia, nie może dotrzeć do czegoś ani rozciągać się na coś, czego przedtem nie osiągał. W żaden zatem sposób nie przystoi mu ruch. To skłoniło też niektórych starożytnych, jakby zniewolonych przez samą prawdę, do twierdzenia, że pierwsza zasada jest nieruchoma².

Na pierwsze odpowiadam, że Augustyn mówi to³ idąc za Platonem, który twierdził⁴, że pierwszy poruszający porusza sam siebie, nazywając poza tym wszelkie działanie ruchem. Nawet samo poznawanie, chcenie i miłowanie nazywa on jakimś ruchem. Augustyn i Platon powiadali jednak, że Bóg porusza sam siebie w tym sensie, że pojmuje On i kocha samego siebie, a nie w tym, w jakim ruch i zmiana, o których mówimy, są właściwościami bytu znajdującego się w możliwości.

Na drugie odpowiadam, że mądrość nazywamy ruchem podobieństwa, zgodnie z tym, że rozpościera ona swoje podobieństwo aż do najpośledniejszej z rzeczy. Nie może bowiem istnieć nic, co by za pomocą pewnego naśladownictwa nie brało początku z boskiej mądrości jako z pierwszej zasady sprawczej i formującej. W taki sam sposób wytwory biorą początek z mądrości twórcy. Tak więc o tyle tylko mówimy, że istnieje pewien postęp i ruch boskiej mądrości ku rzeczom, o ile podobieństwo do boskiej mądrości stopniowo przechodzi od rzeczy najwyższych, które w większym stopniu uczestniczą w Jego podobieństwie, aż do najniższych, które uczestniczą w Nim w mniejszym stopniu. To

² Parmenides i Melissos w *Fizyce* Arystotelesa, 184b16.

³ *De Genesi ad litteram*, VIII, 20.

⁴ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1071b37. Platon, *Prawa*, X, 896; XII, 966E; *Fajdusze*, 245A. Patrz także: Makrobiusz, *In somnium Scipionis*, II, 13-16; Awerroes, *In Physicam*, VIII, kom. 40 (IV, 380B).

też jeśli mówimy, że Słońce dociera aż do Ziemi, to o tyle tylko, o ile promień jego światła dotyka ziemi. Tak samo objaśnia to Dionizy w pierwszym rozdziale *O hierarchii niebieskiej*, mówiąc, że „wszelkie rozchodzenie się boskiego przejawiania się przychodzi do nas od poruszonego Ojca światła”⁵.

Na trzecie odpowiadam, że takie cechy orzeka się w Piśmie o Bogu przenośnie. Jak bowiem mówi się, że słońce wchodzi lub wychodzi z domu, ilekroć jego promień wpada do domu, tak powiada się, że Bóg zbliża się do nas lub oddala, ilekroć spostrzegamy wpływ Jego dobroci lub odczuwamy Jego brak.

Artykuł 2

Czy bycie niezmiennym jest właściwe tylko Bogu

Wydaje się, że bycie niezmiennym jest właściwe nie tylko Bogu.

1. Filozof w II księdze *Metafizyki* powiada, że „materia jest we wszystkim, co się porusza”⁶, a pewne substancje stworzone, jak się wydaje niektórym⁷, nie zawierają materii, na przykład aniołowie i dusze. Bycie niezmiennym nie jest więc właściwe wyłącznie Bogu.

2. Wszystko, co się porusza, porusza się ze względu na jakiś cel. To zaś, co osiągnęło swój cel ostateczny, nie porusza się. Pewne stworzenia osiągnęły już jednak swój cel ostateczny, na przykład wszyscy zbawieni. Niektóre zatem stworzenia są nieruchome.

3. Wszystko, co jest zmienne, podlega zmianie. Formy nie podlegają jednak zmianom, albowiem czytamy w księdze *Sześciu zasad*, że „forma jest stała dzięki niezmiennej i prostej istocie”⁸. Bycie niezmiennym jest więc własnością nie tylko Boga.

⁵ 1.

⁶ 994b26.

⁷ Między innymi uważał tak sam Tomasz, ST, I, 50, 1, a poza nim: Wilhelm z Owernii, *De universo*, Hallae, 8.; Jan z Rupello, *Summa de angelis*, 11 i 23; Albert Wielki, *In II Sententiarum*, 3, 7.

⁸ Gilbert de la Porré, 1.

Ale przeciw temu powiada Augustyn w księdze *O naturze dobra*, że „tylko Bóg nie podlega zmianom, a byty, które uczynił, są zmienne, ponieważ powstały z niczego”⁹.

Odpowiadam, że tylko Bóg jest całkowicie niezmienny, natomiast wszelkie stworzenia w jakiś sposób podlegają zmianom. Należy bowiem wiedzieć, że zmiennym można nazwać coś z dwóch względów: po pierwsze, z uwagi na możliwość, która tkwi w tym czymś; po drugie, z uwagi na moc, która jest w czymś innym.

Wszelkie bowiem stworzenia, zanim zaistniały, nie miały możliwości zaistnienia za sprawą jakiejś mocy stworzonej, ponieważ żadne stworzenie nie jest wieczne, a jedynie za sprawą mocy Bożej, ponieważ Bóg mógł powołać je do istnienia. Jak zaś zależy od woli Boga powołanie rzeczy do istnienia, tak od niej zależy zachowanie ich w istnieniu. Nie zachowuje On ich w ich istnieniu inaczej, jak tylko dając im nieustannie istnienie. Gdyby zatem odjął On rzeczom swoje działanie, wszystko obróciłoby się w nicłość, jak czytamy u Augustyna w IV księdze *Komentarza do Księgi Rodzaju*¹⁰. Jak więc było w mocy Stworzyciela, by rzeczy zaistniały, zanim były same w sobie, tak też jest w Jego mocy, by ich nie było, po tym jak są już same w sobie. Toteż ze względu na moc, która jest w czymś innym, mianowicie w Bogu, są one zmienne, ponieważ mogły być przez Niego powołane do istnienia, a z istnienia mogą być sprowadzone do nieistnienia.

Jeżeli zaś nazywamy coś zmiennym z uwagi na możliwość tkwiącą w nim samym, to również w tym znaczeniu wszelkie stworzenie jest w jakiś sposób zmienne. W stworzeniu tkwi bowiem dwojaka możliwość, działania i doznawania. Możliwością doznawania nazywam tę, dzięki której coś może osiągnąć swoją doskonałość albo w istnieniu, albo w osiągnięciu celu. Jeżeli z kolei zwrócimy uwagę na zmienność rzeczy związanej z możliwością zaistnienia, to nie we wszystkich bytach stworzonych jest taka zmienność, lecz tylko w tych, w których to, co jest w nich możliwe, może współwystępować z nieistnieniem. W ciałach niższych

⁹ 1.¹⁰ 12.

jest zatem zmienność istnienia substancjalnego, ponieważ ich materia może istnieć mimo braku ich formy substancjalnej i istnienia przypadłościowego, jeśli podmiot dopuszcza brak jakiejś przypadłości. Na przykład podmiot człowiek dopuszcza bycie niebiałym i z tej przyczyny może przejść z białego w niebiałego. Gdyby natomiast była to taka przypadłość, która wynikałaby z zasad istotowych podmiotu, to jej brak nie mógłby współwystępować z podmiotem. Podmiot nie może więc zmieniać się pod względem tej przypadłości. Na przykład śnieg nie może stać się czarny.

W ciałach niebieskich materia nie dopuszcza braku formy, ponieważ forma urzeczywistnia całą możliwość materii. Dlatego nie są one zmienne w istnieniu substancjalnym, lecz tylko w byciu w danym miejscu, ponieważ podmiot dopuszcza brak tego lub innego miejsca.

W substancjach niecielesnych znowu nie jest możliwy brak tego urzeczywistnienia, ponieważ są samoistnie bytującymi formami, które mają się do swojego istnienia jak możliwość do urzeczywistnienia, ponieważ istnienie jest związane z formą i wszystko ginie wskutek utraty formy. Skoro zaś w samej formie nie ma możliwości do nieistnienia, to tego rodzaju substancje nie podlegają zmianom i są niezmienne pod względem istnienia. To ma na myśli Dionizy, gdy mówi w czwartym rozdziale *O imionach Bożych*¹¹, że stworzone substancje rozumne są wolne od powstawania i wszelkich zmian jako niecielesne i niematerialne. Niemniej pozostaje w nich dwojaka zmienność: pierwsza, ze względu na to, że są w możliwości do celu, polegająca na wyborze zła zamiast dobra, jak powiada Jan z Damaszku¹²; i druga, zmienność miejsca, ponieważ w swojej skończonej mocy mogą one dosięgać miejsc, których wcześniej nie dosięgały, czego nie można powiedzieć o Bogu, który dzięki swojej nieskończoności napełnia wszystkie miejsca, jak zostało powiedziane powyżej (7, 2).

W każdym stworzeniu zatem jest możliwość do zmiany: albo istnienia substancjalnego, jak jest w przypadku ciała podlegają-

¹¹ 1.¹² *O wierze prawdziwej*, II, 3.

cego niszczeniu, albo tylko miejsca, jaką mają ciała niebieskie; albo przyporządkowania do celu i zastosowania mocy do różnych przedmiotów, jaka dotyczy aniołów. Wszystkie zaś stworzenia w ogóle są zmienne ze względu na moc Stwórcy, w której pozostaje ich istnienie i nieistnienie. Skoro zatem Bóg nie podlega zmianom na żaden z tych sposobów, to tylko Jemu jest właściwe bycie całkowicie niezmiennym.

Na pierwsze odpowiadam, że powodem tej trudności jest to, co podlega zmianie pod względem istnienia substancjalnego lub przypadłościowego. Takim właśnie ruchem zajmowali się filozofowie.

Na drugie odpowiadam, że dobrzy aniołowie mają niezmienną istnienie, która przysługuje im z natury, a poza tym mają za sprawą mocy Bożej niezmienną wyboru. Pozostaje w nich jednak zmienność miejsca.

Na trzecie odpowiadam, że formy nazywa się niezmiennymi, ponieważ nie mogą być podmiotem zmiany. Są poddane zmianie, o ile podmiot zmienia się z uwagi na nie. Z tego widać, że zmieniają się w tej mierze, w jakiej istnieją. Formy nie są bowiem nazywane bytami tak, jakby były podmiotem istnienia, lecz dlatego że coś innego istnieje dzięki nim.

KWESTIA 10

O wieczności Boga

Następnie badamy wieczność.

Artykuł 1

Czy stosownie definiuje się wieczność jako całe naraz i doskonałe posiadanie bezkresnego życia

Wydaje się, że definicja wieczności, którą podaje Boecjusz w *V księdze O pocieszeniu* mówi: „wieczność jest całym naraz i doskonałym posiadaniem bezkresnego życia”¹, nie jest stosowna.

1. ‘Bekresne’ jest przeczeniem, a przeczenie należy do pojęcia tego, co jest dotknięte brakiem, a to nie przystoi wieczności. Do definicji wieczności nie należy zatem wprowadzać bezkresnego.

2. Wieczność oznacza jakieś trwanie. Trwanie zaś bardziej odnosi się do istnienia niż do życia. Do definicji wieczności nie trzeba było zatem wprowadzać życia, lecz raczej istnienie.

3. Całym nazywa się to, co ma części, a to nie przystoi wieczności, ponieważ jest prosta. Niewłaściwie nazywa się ją zatem całą.

4. Wiele dni i wiele czasów nie może być naraz, ale wiele razy mówi się o dniach i czasach w wieczności. Czytamy bowiem u Micheasza (5, 2): „wyjście Jego od początku, od dni wieczności”, i w Liście do Rzymian (16, 25): „według objawienia tajemnicy od czasów wiecznych zakrytej”. Wieczność nie jest zatem cała naraz.

5. Całe i doskonałe są tym samym. Założywszy więc, że wieczność jest cała, zbytecznie dodaje się, że jest doskonała.

6. Posiadanie nie należy do trwania, a wieczność jest jakimś trwaniem. Wieczność nie jest zatem posiadaniem.

Odpowiadam, że jak do poznania tego, co proste, musimy dochodzić przez to, co złożone, tak do poznania wieczności musimy dochodzić przez czas, który nie jest niczym innym niż „liczbą ruchu według tego, co wcześniejsze i późniejsze”². Skoro bowiem we wszelkim ruchu zachodzi następstwo, a jedna część

¹ Proza 6; II, proza 2.

² Arystoteles, *Fizyka*, 220a25.

następuje po drugiej, to przez to, że wyliczamy to, co wcześniejsze i późniejsze w ruchu, ujmujemy czas, który nie jest niczym innym jak liczbą tego, co wcześniejsze i późniejsze w ruchu. W tym zaś, czemu brak ruchu i co zawsze znajduje się w tym samym stanie, nie można uchwycić tego, co wcześniejsze i późniejsze. Jak więc pojęcie czasu polega na wyliczeniu tego, co wcześniejsze i późniejsze w ruchu, tak pojęcie wieczności polega na uchwyceniu jednolitości tego, co w ogóle jest poza ruchem.

Ponadto, „mówi się, że czas jest miarą tego, co ma początek i koniec w czasie”, jak powiada Arystoteles w IV księdze *Fizyki*³, dlatego że w tym wszystkim, co się porusza, trzeba przyjąć jakiś początek i koniec. To jednak, co jest w ogóle niezmiennie, nie może mieć następstwa ani początku i końca.

Wieczność można więc poznać na dwa sposoby: po pierwsze, dlatego że to, co jest w wieczności, jest bezkresne, to znaczy nie ma początku i końca, ponieważ kres odnosi się do obydwu. Po drugie, przez to, że sama wieczność jest wolna od następstwa, bo jest cała naraz.

Na pierwsze odpowiadam, że to, co proste, zazwyczaj definiuje się przez przeczenie, na przykład punktem jest to, co nie ma części. Nie jest tak dlatego, że przeczenie jest zawarte w jego istocie, lecz dlatego, że nasz intelekt, który najpierw pojmuje złożone, może dojść do poznania tego, co proste, tylko przez usunięcie złożenia.

Na drugie odpowiadam, że to, co jest prawdziwie wieczne, jest nie tylko bytem, lecz czymś żyjącym. Samo zaś życie rozciąga się jakimś sposobem na działanie, istnienie zaś nie. Wydaje się z kolei, że rozciągłość trwania dotyczy bardziej działania niż istnienia. Czas jest więc liczbą ruchu.

Na trzecie odpowiadam, że wieczność nazywana jest całą nie dlatego, że ma części, ale dlatego, że niczego jej nie brak.

Na czwarte odpowiadam, że jak Bóg, chociaż jest niecielesny, przenośnie nazywany jest w Piśmie imionami rzeczy cielesnych, tak i wieczność, która jest cała naraz, nazywana jest imionami zakładającymi następstwo w czasie.

³ 221b28

Na piąte odpowiadam, że w czasie należy rozważyć dwie rzeczy: mianowicie sam czas, który zawiera w sobie następstwo, i 'teraz' czasu, które jest niedoskonałe. Mówi się więc 'cała naraz', by usunąć czas; a 'doskonała', by wykluczyć 'teraz' czasu.

Na szóste odpowiadam, że to, co jest posiadane, ma się na stałe i pewnie. Nazwy 'posiadanie' używa się więc dla oznaczenia niezmienności i bezustanności tego, co wieczne.

Artykuł 2

Czy Bóg jest wieczny

Wydaje się, że Bóg nie jest wieczny.

1. Nie można orzec o Bogu niczego, co zostało uczynione, a wieczność jest czymś uczynionym, ponieważ Boecjusz w *O Trójcy*⁴ powiada, że 'teraz' upływające tworzy czas, a 'teraz' stojące tworzy wieczność. Augustyn zaś mówi w *Księdze 83 zagadnień*: „Bóg jest twórcą wieczności”⁵. Bóg nie jest zatem wieczny.

2. Tego, co jest przed wiecznością i po wieczności, nie mierzy się wiecznością, ale „Bóg jest przed wiecznością”, jak powiada się w księdze *O przyczynach*⁶, i po wieczności, czytamy bowiem w *Księdze Wyjścia* (15, 18), że „Bóg będzie królował na wieczność⁷ i dalej”. Bycie wiecznym nie przystoi zatem Bogu.

3. Wieczność jest pewną miarą, a Bogu nie przystoi być mierzonym, zatem nie przystoi Mu być wiecznym.

4. W wieczności nie ma terażniejszości, przeszłości czy przyszłości, ponieważ jest cała naraz, jak zostało powiedziane (10, 1). O Bogu jednak wypowiada się w Piśmie słowa w czasie terażniejszym, przeszłym czy przyszłym, zatem Bóg nie jest wieczny.

Ale Atanazy powiada: „wieczny Ojciec, wieczny Syn, wieczny Duch Święty”⁸.

Odpowiadam, że pojęcie wieczności wynika z niezmienności tak, jak pojęcie czasu wynika z ruchu, według tego, co zostało

⁴ 4.

⁵ 23.

⁶ Tłw. 2.

⁷ W tłumaczeniu Wujka „na wieki”.

⁸ O symbolu.

powiedziane (10, 1). Skoro więc Bóg jest w najwyższym stopniu niezmienny, Jemu najbardziej przystoi bycie wiecznym. Bóg nie tylko jest wieczny, lecz jest swoją wiecznością, podczas gdy żadna inna rzecz nie jest swoim trwaniem, ponieważ nie jest swoim istnieniem. Bóg zaś jednolicie jest swoim istnieniem. Jak więc jest swoją istotą, tak też swoją wiecznością.

Na pierwsze odpowiadam, że mówi się, iż 'teraz' stojące tworzy wieczność, odpowiednio do naszego pojmowania. Jak bowiem pojmowanie czasu ma u nas przyczynę w tym, że ujmujemy przepływ owego 'teraz', tak pojmowanie wieczności dokonuje się w nas, gdy ujmujemy 'teraz' w bezruchu. To zaś, co mówi Augustyn w *Księdze 83 zagadnień*, że „Bóg jest twórcą wieczności”⁹, rozumieć należy w odniesieniu do wieczności, w której się uczestniczy. Bóg udziela swojej wieczności pewnym stworzeniom w ten sam sposób, w jaki udziela swej niezmienności.

Dzięki temu jest oczywiste rozwiązanie drugiej trudności. Mówi się bowiem, że Bóg jest przed wiecznością dlatego, że uczestniczą w niej substancje niematerialne. Toteż twierdzi się tam¹⁰, że inteligencja upodabnia się do wieczności. Gdy zaś powiada się w *Księdze Wyjścia* (15, 18): „Bóg będzie królował na wieczność i dalej”, należy to rozumieć w ten sposób, że „wieczny” oznacza tu wiek, jak to jest w innym tłumaczeniu. Powiada się zatem, że Bóg będzie królował poza wieczność, ponieważ trwa ponad wszelki wiek, to znaczy ponad jakiegokolwiek możliwe trwanie. Wiek nie jest bowiem niczym innym jak okresem trwania jakiejś rzeczy, jak powiada się w *O niebie*¹¹.

Powiada się także, że Bóg króluje ponad wieczność, dlatego że gdyby coś innego było zawsze, tak jak – według niektórych filozofów¹² – ruch nieba, to jednak Bóg króluje ponad to, bo Jego panowanie jest całe naraz.

Na trzecie odpowiadam, że wieczność nie jest niczym innym niż sam Bóg. Nie mówi się więc o Bogu 'wieczny' w tym sensie,

⁹ 23.

¹⁰ *O przyczynach*, tw. 2.

¹¹ 279a23.

¹² ST, I, 46, 1, ad 3 i ad 5.

jakby był w jakiś sposób mierzony, lecz przyjmuje się tu pojęcie miary tylko ze względu na nasze pojmowanie.

Na czwarte odpowiadam, że Boga opisuje się słowami w różnych czasach, ponieważ Jego wieczność zawiera wszystkie czasy, a nie dlatego, że On sam zmienia się w teraźniejszości, przeszłości i przyszłości.

Artykuł 3

Czy bycie wiecznym jest właściwe jedynie Bogu

Wydaje się, że bycie wiecznym nie jest właściwe jedynie Bogu.

1. Czytamy w *Księdze Daniela* (12, 3), że „którzy ku sprawiedliwości wprawiają wielu, jak gwiazdy na wieki wieczne”. Nie byłoby jednak wielu wieczności, gdyby jedynie Bóg był wieczny, zatem nie tylko Bóg jest wieczny.

2. W *Ewangelii Mateusza* (25, 41) czytamy: „idźcie, przekłęci, w ogień wieczny”, zatem nie tylko Bóg jest wieczny.

3. Wszystko, co konieczne, jest wieczne, ale jest wiele koniecznych rzeczy, na przykład wszystkie zasady dowodzenia i wszystkie zdania dowodzące. Nie tylko Bóg jest zatem wieczny.

Ale Augustyn twierdzi w *księdze O wierze do Piotra*: „jedynie Bóg nie ma początku”¹³. To więc, co ma początek, nie jest wieczne, zatem jedynie Bóg jest wieczny.

Odpowiadam, że wieczność prawdziwie i właściwie jest jedynie w Bogu, ponieważ wieczność wynika z niezmienności, jak zostało wykazane (10, 1). Jedynie Bóg jest zaś całkowicie niezmienny, jak powiedzieliśmy powyżej (9, 2). Pewne byty jednak uczestniczą w Jego wieczności, ponieważ otrzymują od Niego niezmiennosc.

Pewne byty dostają zatem od Boga niezmiennosc w takim stopniu, że nigdy nie przestają istnieć. Dlatego też w *Księdze Eklezjastesa* (1, 4) czytamy, że ziemia „na wieki stoi”. Niektóre byty także nazywa się w *Pismie* wiecznymi z powodu długości trwania, mimo że podlegają zniszczeniu. Na przykład w *Psalmie*

¹³ Cytat za Hieronimem, *List 15, Do Damazego*.

powiada się „wieczne góry”, a w Księdze Powtórzonego Prawa (33, 15) mówi się „owoce pagórków odwiecznych”. Inne byty w większym stopniu uczestniczą w pojęciu wieczności, bo posiadają niezmiennność istnienia albo działania, jak aniołowie i zbawieni, którzy karmią się Słowem. Jest tak, ponieważ w tym oglądaniu Słowa święci nie mają ulotnych myśli, jak powiada Augustyn w XV księdze *O Trójcy*¹⁴. Mówi się więc, że ci, którzy widzą Boga, mają życie wieczne zgodnie ze słowami Ewangelii Jana (17, 3): „to jest życie wieczne, aby poznali”.

Na pierwsze odpowiadam, że mówi się o wielu wiecznościach z tego powodu, że jest wielu uczestniczących w wieczności przez kontemplowanie Boga.

Na drugie odpowiadam, że ogień piekła nazywany jest wiecznym tylko dlatego, że jest bezkresny. W karze potępionych następuje przemiana zgodnie ze słowami z Księgi Joba (24, 19): „przejdzie do wielkiego gorąca z wód śnieżnych”. W piekle nie ma zatem prawdziwej wieczności, lecz jest raczej czas, jak czytamy w Księdze Psalmów: (80, 16): „czas ich trwać będzie na wieki”.

Na trzecie odpowiadam, że ‘konieczne’ oznacza pewien sposób istnienia prawdy. To, co prawdziwe, według słów Filozofa z VI księgi *Metafizyki* jest „w intelekcie”¹⁵. Toteż to, co prawdziwe i konieczne, jest wieczne, ponieważ znajduje się w wiecznym intelekcie, a taki jest wyłącznie intelekt boski. Nie wynika z tego jednak, że coś poza Bogiem jest wieczne.

Artykuł 4

Czy wieczność różni się od czasu

Wydaje się, że wieczność nie jest czymś innym od czasu.

1. Niemożliwe jest, by były dwie miary trwania naraz, chyba że jedna jest częścią drugiej. Nie są bowiem naraz dwa dni czy dwie godziny, lecz dni i godziny są naraz, bo godzina jest częścią dnia. Wieczność zaś i czas są naraz, a zarówno jedno jak i drugie

¹⁴ 16.

¹⁵ 1027b27.

zakłada pewną miarę trwania. Skoro więc wieczność nie jest częścią czasu, ponieważ wieczność przekracza i zawiera czas, to wydaje się, że czas jest częścią wieczności, a nie czymś innym niż wieczność.

2. Według słów Filozofa zawartych w IV księdze *Fizyki*¹⁶ ‘teraz’ czasu pozostaje tym samym przez cały czas. Wydaje się jednak, że pojęcie wieczności stanowi to, że jest ona czymś tożsamym trwającym niepodzielnie w całym przebiegu czasu. Wieczność jest zatem ‘teraz’ czasu, ‘teraz’ czasu nie jest w swojej substancji czymś innym od czasu, a więc wieczność nie jest czymś innym od czasu.

3. Jak miara pierwszego ruchu jest miarą wszystkich ruchów, zgodnie z IV księgą *Fizyki*¹⁷, tak wydaje się, że miara pierwszego istnienia jest miarą całego istnienia. Wieczność jednak jest miarą pierwszego istnienia, którym jest istnienie boskie. Wieczność zatem jest miarą całego istnienia. Niemniej istnienie rzeczy zniszczalnych mierzy się czasem, zatem czas jest albo wiecznością, albo częścią wieczności.

Ale wieczność jest cała naraz, a w czasie jest wcześniej i później, zatem czas i wieczność nie są tym samym.

Odpowiadam, że jest oczywiste, że czas i wieczność nie są tym samym. Niektórzy¹⁸ upatrywali istotę tej różnicy w tym, że wieczność nie ma początku i końca, a czas ma początek i koniec. To jest jednak różnica przypadłościowa, a nie dotycząca istoty rzeczy. Jeśli nawet założy się, że czas zawsze był i zawsze będzie – zgodnie ze stanowiskiem tych¹⁹, którzy uznają wieczny ruch nieba – to i tak pozostanie różnica między wiecznością i czasem, jak mówi Boecjusz w księdze *O pocieszeniu*²⁰, ponieważ wieczność jest cała naraz, a to nie przysługuje czasowi dlatego, że wieczność jest miarą istnienia stałego, podczas gdy czas jest miarą ruchu.

Jeśli jednak powyższa różnica odnosi się do tego, co mierzone, a nie do miar, to nabiera ona jakiegoś sensu. Skoro mierzy się

¹⁶ 219b11; 222a15.

¹⁷ 223b18.

¹⁸ Aleksander z Hales, *Summa theologiae*, I, 65.

¹⁹ Chodzi o Arystotelesa, por. ST, I, 46, 1, ad 3 i ad 5.

²⁰ V, proza 6.

czasem tylko to, co ma początek i koniec w czasie, jak powiada się w IV księdze *Fizyki*²¹, to gdyby ruch nieba trwał zawsze, czas nie mierzyłby go w całym trwaniu, bo nieskończone nie jest mierzalne, lecz mierzyłby jakiś obrót, który ma początek i koniec w czasie.

Można jednak przedstawić inny sens owej różnicy, wychodząc od miar, gdyby przyjąć początek i koniec w możliwości. Zatem jeśli nawet założy się, że czas trwa zawsze, to jednak możliwe jest wskazanie początku i końca w czasie, biorąc pod uwagę pewne jego części. Na przykład mówimy o początku lub końcu dnia czy roku, co nie dotyczy wieczności.

Niemniej powyższe różnice są wynikiem tej różnicy, która dotyczy istoty i jest pierwszą, mianowicie tego, że wieczność jest cała naraz, a czas nie.

Na pierwsze odpowiadam, że rozumowanie to byłoby poprawne, gdyby czas i wieczność były miarami jednego rodzaju. Jest jednak jawnie fałszywe ze względu na to, czego miarą jest czas i wieczność.

Na drugie odpowiadam, że 'teraz' czasu jest tym samym podmiotowo w całym czasie, ale czymś różnym pojęciowo. Jak czas odpowiada ruchowi, tak 'teraz' czasu odpowiada temu, co jest w ruchu. To zaś, co jest w ruchu, jest podmiotowo tym samym w całym przebiegu czasu, lecz czymś różnym pojęciowo o tyle, o ile jest tu i tam, a zmiana ta jest ruchem. Podobnie upływ samego 'teraz' w tej mierze, w jakiej ono zmienia się pojęciowo, jest czasem. Wieczność zaś pozostaje ta sama podmiotowo i pojęciowo. Toteż wieczność nie jest tym samym co 'teraz' czasu.

Na trzecie odpowiadam, że jak wieczność jest właściwą miarą samego istnienia, tak czas jest właściwą miarą ruchu. Skoro zatem jakieś istnienie odstępuje od stałości bycia i ulega przemianom, to odstępuje od wieczności i poddaje się czasowi. Istnienie zatem rzeczy zniszczalnych, ponieważ podlega przemianom, nie jest mierzone wiecznością, lecz czasem. Czas bowiem mierzy nie tylko to, co zmienia się rzeczywiście, lecz także to, co podlega zmianom. Mierzy zatem nie tylko ruch, lecz także spoczynek, któ-

²¹ 221b28.

ry jest własnością tego, co z natury ma się poruszać, ale się nie porusza.

Artykuł 5

O różnicy między wiekuiością a czasem

Wydaje się, że wiekuiosc nie jest czymś innym od czasu.

1. Augustyn w *Komentarzu do Księgi Rodzaju* mówi, że „Bóg porusza stworzenie duchowe przez czas”²². Lecz mówi się, że wiekuiosc jest miarą substancji duchowych, zatem czas nie różni się od wiekuiosci.

2. Do pojęcia czasu należy to, że występuje w nim wcześniej i później, natomiast do pojęcia wieczności należy to, że jest cała naraz, jak zostało powiedziane (10, 1). Wiekuiosc jednak nie jest wiecznością, czytamy bowiem w *Eklezjastyku* (1, 1), że mądrość wieczna jest przed wiekuiością, zatem wiekuiosc nie jest cała naraz, lecz występuje w niej wcześniej i później tak jak w czasie.

3. Z tego, że w wiekuiosci nie ma wcześniej i później, wynika, że w bytach wiekuiowych nie ma różnicy pomiędzy być teraz, być w przeszłości czy być w przyszłości. Skoro więc nie jest możliwe, by byty wiekuieste nie istniały, to wynika z tego, że nie jest możliwe, że nie będą istniały. To jest fałsz, ponieważ Bóg może je sprowadzić do nicości.

4. Jeśli trwanie bytów wiekuiowych jest nieskończone w przyszłości i jeśli wiekuiosc jest cała naraz, wynika z tego, że to, co stworzone, jest nieskończone w urzeczywistnieniu. To jest jednak niemożliwe, zatem wiekuiosc nie różni się od czasu.

Ale Boecjusz powiada: „który rozkazujesz, by czas biegł od wiekuiosci”²³.

Odpowiadam, że wiekuiosc różni się od czasu i od wieczności jako coś pośredniego między nimi. Różnicę tę niektórzy²⁴ określają, mówiąc, że wieczność jest pozbawiona początku i końca; wiekuiosc ma początek, a nie ma końca; czas zaś ma począ-

²² 20 i 22.

²³ *O pocieszeniu*, III, wiersz 9.

²⁴ Aleksander z Hales, *Summa theologiae*, I, 65.

tek i koniec. Jest to jednak różnica przypadłościowa, jak zostało wykazane powyżej (10, 4); ponieważ gdyby nawet byty wiekiste były zawsze²⁵ i zawsze miały być, jak twierdzą niektórzy, albo choćby nawet kiedyś zginęły (czego Bóg mógłby dokonać), to i tak wiekistość byłaby czymś różnym od wieczności i czasu.

Inni natomiast²⁶ określają różnicę pomiędzy tymi trzema w ten sposób, że twierdzą, iż w wieczności nie ma wcześniej i później; w czasie jest wcześniej i później wraz z odnawianiem i starzeniem się, a w wiekistości jest wcześniej i później bez odnawiania i starzenia się. Takie stanowisko pociąga za sobą sprzeczność. Staje się to zupełnie jasne, jeśli odnawianie i starzenie odniesie się do samej miary. Skoro bowiem wcześniej i później trwania nie może być naraz, to jeśli wiekistość zawiera wcześniej i później, to po upływie wcześniejszej części wiekistości musi przybyć na nowo późniejsza. W ten sposób w samej wiekistości, tak jak w czasie, będzie odnawianie się. Jeśli zaś odnawianie się i starzenie odniesie się do tego, co mierzone, to i tak wyniknie z tego trudność. Rzecz czasowa starzeje się w czasie z tego powodu, że ma istnienie podlegające przemianom, a ze zmienności mierzonego wynika wcześniej i później w tym, co mierzy, jak wiadomo z IV księgi *Fizyki*²⁷. Jeśli więc to, co wiekiste, nie podlegałoby starzeniu się ani odnawianiu, to wynikałoby z tego, że jego istnienie nie może ulec zmianie. Jego miara nie będzie miała zatem wcześniej i później.

Należy więc odpowiedzieć, że skoro wieczność jest przyczyną istnienia trwałego, to w jakiej mierze coś odstępuje od stałości istnienia, w takiej odstępuje od wieczności. Niektóre zaś rzeczy w ten sposób odstupują od stałości istnienia, że ich istnienie jest podmiotem przemiany albo polega na przemianie. Byty tego rodzaju mierzy się czasem, na przykład każdy ruch, a także istnienie rzeczy zniszczalnych. Inne byty w mniejszym stopniu odbiegają od stałości istnienia, ponieważ ich istnienie ani nie polega na przemianie, ani nie jest podmiotem przemiany. Mają jednak przemianę dołączoną albo w urzeczywistnieniu, albo

²⁵ Por. ST, I, 46, 1, ad 3 i ad 5.

²⁶ Bonawentura, *In II Sententiarum*, 2, 1, 1, 3.

²⁷ 221a31; 220b9.

w możliwości. Jest to widoczne w przypadku ciał niebieskich, których istnienie substancjalne jest niezienne. Niemniej istnienie niezienne mają wraz ze zmiennością co do miejsca. Podobnie wiadomo o aniołach, że mają istnienie nie podlegające zmianie, choć zmienne co do wyboru, co należy do ich natury, oraz, na swój sposób, co do poznania, uczuć i miejsc. Dlatego byty tego rodzaju mierzy się wiekistością, która jest czymś pośrednim pomiędzy wiecznością a czasem. Istnienie zaś, które mierzy wieczność, nie jest ani zmienne, ani dołączone do zmienności. Tak więc czas ma wcześniej i później, wiekistość natomiast nie ma w sobie wcześniej i później, lecz mogą one do niej zostać dołączone. Wieczność zaś nie ma wcześniej ani później, ale je wyklucza.

Na pierwsze odpowiadam, że uczucia i akty poznawcze stworzeń duchowych, w których zachodzi następstwo, mierzy się czasem. Dlatego Augustyn mówi tam²⁸, że być poruszonym przez czas znaczy być poruszonym przez uczucia. Istnienie ich natur mierzy się wiekistością, ale oglądaniem chwały uczestniczą w wieczności.

Na drugie odpowiadam, że wiekistość jest cała naraz, nie jest jednak wiecznością, ponieważ dopuszcza wcześniej i później.

Na trzecie odpowiadam, że w samym istnieniu anioła, gdy rozważa się je w nim samym, nie ma różnicy przeszłości i przyszłości, lecz zachodzi ona tylko ze względu na dołączone zmiany. Gdy jednak mówimy, że anioł jest albo był, albo będzie, różnica zachodzi ze względu na pojmowanie naszego intelektu, który ujmuje istnienie anioła w porównaniu do różnych części czasu. Gdy więc intelekt mówi, że anioł jest albo był, zakłada coś, czego przeciwieństwo nie jest poddane mocy Bożej. Gdy zaś mówi, że będzie, jeszcze niczego nie zakłada. Skoro więc istnienie i nieistnienie anioła podlega boskiej mocy rozważanej bezwarunkowo, to Bóg może sprawić, że anioła nie będzie w przyszłości, lecz nie może sprawić, by go nie było, skoro jest, albo żeby go nie było, gdy był.

Na czwarte odpowiadam, że trwanie wiekistości jest nieskończone, ponieważ nie kończy się w czasie. Nie jest zaś niewłaści-

²⁸ *De Genesi ad litteram*, VIII, 20.

we, by coś stworzonego było nieskończone w ten sposób, że nie kończyłoby się czymś innym.

Artykuł 6

Czy jest tylko jedna wiekuistość

Wydaje się, że jest nie tylko jedna wiekuistość.

1. Czytamy w apokryficznej *III Księdze Ezdrasza* (4, 40): „wielkość i moc wiekuistości jest przy Tobie, Panie”.

2. Różne są miary dla różnych rodzajów, a pewne byty wiekuiste należą do rodzaju rzeczy cielesnych, mianowicie ciała niebieskie, inne są substancjami duchowymi, mianowicie aniołowie, zatem wiekuistość nie jest tylko jedna.

3. Skoro wiekuistość jest nazwą trwania, to byty, które mają jedną wiekuistość, mają jedno trwanie. Nie wszystkie jednak byty wiekuiste mają jedno trwanie, ponieważ niektóre zaczynają być po innych, co najlepiej widać w przypadku dusz ludzkich, zatem wiekuistość nie jest tylko jedna.

4. Byty, które nie zależą wzajemnie od siebie, zdają się nie mieć jednej miary trwania. Z tego powodu wydaje się, że miarą wszystkich rzeczy czasowych jest jeden czas, ponieważ w jakiś sposób przyczyną wszystkich ruchów jest pierwszy ruch, który najpierw mierzy się czasem. Byty wiekuiste nie zależą jednak wzajemnie od siebie, ponieważ jeden anioł nie jest przyczyną drugiego, zatem wiekuistość nie jest tylko jedna.

Ale wiekuistość jest prostsza od czasu i bliższa wieczności, a czas jest tylko jeden, zatem tym bardziej wiekuistość.

Odpowiadam, że w tej sprawie istnieją dwa poglądy. Niektórzy²⁹ mówią, że jest tylko jedna wiekuistość, inni³⁰, że wiele. Który zaś z nich jest prawdziwszy, należy rozważyć w oparciu o przyczynę jedności czasu. Do poznania bytów duchowych dojdziemy bowiem przez cielesne.

²⁹ Aleksander z Hales, *Summa theologiae*, I, 66.

³⁰ Bonawentura, *In II Sententiarum*, 2, 1, 1, 2.

Niektórzy³¹ twierdzą, że jest jeden czas wszystkiego, co czasowe, z tego powodu, że jest jedna liczba wszystkiego, co mierzone liczbą, bo czas według Filozofa jest liczbą³². To jednak nie wystarcza, bo czas nie jest liczbą niejako oderwaną od tego, co mierzone liczbą, lecz tkwiącą w tym, co mierzone. W przeciwnym razie nie byłby ciągły, ponieważ dziesięć łokci sukna ma ciągłość nie z liczby, lecz z tego, co mierzone liczbą. Liczba zaś zawarta w tym, co mierzone liczbą, nie jest ta sama dla wszystkich, lecz różna dla różnych.

Inni³³ określają przyczynę jedności czasu, wychodząc od jedności wieczności, która jest początkiem wszelkiego trwania. Wszystkie zatem okresy trwania są jednym, gdyby rozważać ich początek, natomiast jest ich wiele, gdyby rozważać różnorodność tych bytów, które otrzymują trwanie pod wpływem pierwszej zasady. Inni³⁴ jeszcze określają przyczynę jedności czasu, wychodząc od materii pierwszej, będącej pierwszym podmiotem ruchu, którego miarą jest czas. Niemniej żadne z tych określeń nie wydaje się dostateczne, ponieważ to, co jest jednym co do początku albo podmiotu, a szczególnie podmiotu odległego, nie jest jednym po prostu, lecz pod pewnym względem.

Prawdziwą zatem przyczyną jedności czasu jest jedność pierwszego ruchu, według którego, ponieważ jest najprostszym, mierzy się wszystkie inne ruchy, jak powiada się w X księdze *Metafizyki*³⁵. Tak więc czas ma się do tego ruchu nie tylko tak jak miara do tego, co mierzone, lecz także jak przypadłość do podmiotu, a więc przyjmuje od niego jedność. Czas ma się do innych ruchów tylko jak miara do tego, co mierzone. Czas nie zwielokrotnia się więc ze względu na ich wielość, ponieważ jedną oddzielną miarą można mierzyć wiele rzeczy.

Przyjąwszy zatem to rozwiązanie, należy wiedzieć, że odnośnie do substancji duchowych było dwojakie przekonanie. Nie-

³¹ Temistiusz, jak świadczy Awerroes w *Komentarzu do Fizyki*, IV, kom. 132 (IV, 203 l.).

³² *Fizyka*, 220b8.

³³ Aleksander z Hales, *Summa theologiae*, I, 66.

³⁴ Bonawentura, *In II Sententiarum*, 1, 1, 2, co ma dalsze źródło w *Liber sufficientiae* Awicenny, II, 11.

³⁵ 1058a8.

którzy mówili, że wszystkie wzięły się z Boga w pewnej równości, jak powiadał Orygenes³⁶, czy też że wiele z nich, jak twierdzili inni³⁷. Inni mówili, że wszystkie substancje duchowe wzięły się z Boga w pewnym stopniu i porządku. Wydaje się, że tak sądził Dionizy, który mówi w dziesiątym rozdziale *O hierarchii niebieskiej*³⁸, że wśród bytów duchowych są pierwsze, średnie i ostatnie, także w jednym szeregu aniołów. Zgodnie zatem z pierwszym przekonaniem koniecznie należy powiedzieć, że jest wiele wiekuistości, ponieważ jest wiele równych, pierwszych rzeczy wiekuistych. Zgodnie z drugim przekonaniem trzeba powiedzieć, że jest tylko jedna wiekuistość; a to z tego względu, że skoro coś mierzy się czymś najprostszym w jego rodzaju, jak powiada się w X księdze *Metafizyki*³⁹, to istnienie wszystkich bytów wiekuistych trzeba mierzyć za pomocą istnienia pierwszego bytu wiekuistego, które jest o tyle prostsze, o ile wcześniejsze. Ponieważ drugie przekonanie jest prawdziwsze, jak zostanie wykazane (47, 2; 51, 4), uznajemy na razie, że jest tylko jedna wiekuistość.

Na pierwsze odpowiadam, że wiekuistość czasami używana jest w znaczeniu wieku, który jest okresem trwania jakiejś rzeczy. Na przykład mówi się 'wiele wiekuistości' w znaczeniu 'wiele wieków'.

Na drugie odpowiadam, że chociaż ciała niebieskie i byty duchowe różnią się rodzajem swojej natury, to jednak zgadzają się w tym, że mają istnienie nie podlegające zmianie, a więc mierzy się je wiekuistością.

Na trzecie odpowiadam, że nie wszystkie rzeczy czasowe zaczynają się naraz, a jednak jest jeden czas dla nich wszystkich z powodu tego pierwszego, co mierzy się czasem. Toteż wszystkie byty wiekuiste mają jedną wiekuistość za przyczyną pierwszego bytu wiekuistego, chociaż nie wszystkie zaczynają się naraz.

Na czwarte odpowiadam, że do tego, by niektóre byty mierzyć przez coś jednego, to jedno nie musi być przyczyną ich wszystkich, lecz musi być od nich prostsze.

³⁶ *O zasadach*, I, 8.

³⁷ Por. ST, I, 50, 4.

³⁸ 3.

³⁹ 1052b33.

KWESTIA 11

O jedności Boga

Następnie należy rozważyć jedność Bożą.

Artykuł 1

Czy jedno dodaje coś do bytu

Wydaje się, że jedno dodaje coś do bytu.

1. Wszystko, co należy do jakiegoś określonego rodzaju¹, jest takie przez dodanie do bytu, który obejmuje wszystkie rodzaje. Jedno należy do określonego rodzaju, gdyż jest zasadą liczby, która jest gatunkiem ilości. Jedno dodaje więc coś do bytu.

2. To, co wprowadza podział w coś ogólnego, wynika z dodania do niego. Skoro byt dzieli się na jedno i wiele, to jedno dodaje coś do bytu.

3. Gdyby jedno nie dodawało czegoś do bytu, jedno i byt znaczyłyby to samo, ale pustosłowiem byłoby nazywanie bytu bytem. Pustosłowiem byłoby zatem nazywanie bytu jednym, co jest fałszywe. Jedno dodaje więc coś do bytu.

Ale Dionizy powiada w drugim rozdziale *O imionach Bożych*²: „nie ma takiego bytu, który by nie uczestniczył w jednym”. Nie byłoby tak, gdyby jedno dodawało do bytu coś, co by ograniczało byt. Jedno więc nie powstaje przez dodanie do bytu.

Odpowiadam, że jedno nie dodaje czegoś do bytu, a jedynie zaprzeczenie podziału, bo jedno nie oznacza nic innego, jak tylko niepodzielny byt. Z tego widać jasno, że jedno jest zamienne z bytem. Wszelki byt jest bowiem prosty albo złożony. To, co jest proste, jest niepodzielne rzeczywiście i w możliwości. To zaś, co jest złożone, nie ma istnienia, jak długo jego części są oddzielnie, a ma je dopiero wtedy, gdy jego części współstanowią i tworzą to, co złożone. Toteż jest oczywiste, że byt każdej rzeczy polega na jej niepodzielności. To więc, co zachowuje swój byt, zachowuje też swoją jedność.

¹ To znaczy do jednej z dziesięciu kategorii, które są najogólniejszymi rodzajami.

²