

ŚW. TOMASZ Z AKWINU
SUMA TEOLOGICZNA
Tom 1

O BOGU

CZĘŚĆ I (1, 1-13)

Przełożył i objaśnieniami zaopatrzył
o. Pius BEŁCH, O.P.

"Jak najgoręcej pragniemy, by z każdym dniem wzrastała liczba ludzi czerpiących z dzieł Tomasza z Akwinu oświatę i naukę; dotyczy to nie tylko księży i ludzi wielkiej nauki... Wielce też sobie życzymy, by ze względu na potrzeby Chrześcijaństwa coraz więcej wydobywano skarbów z jego wskazań. Trzeba więc jego pisma tłumaczyć i wydawać w jak największej ilości języków..."

Papież Jan XXIII, 16 września 1960
(AAS. 25.X.1960)

NAKŁADEM KATOLICKIEGO OŚRODKA
WYDAWNICZEGO "VERITAS"
4-8, PRAED MEWS, LONDON, W.2.

ZAWARTOŚĆ TOMU 1

1. Słowo do polskiego wydania - ks. Stanisław Bełch	3
2. Błogosławieństwo Papieża Jana XXIII dla polskiego wydania Sumy	12
3. List Ojca św. Pawła VI z okazji 700-lecia śmierci św. Tomasza z Akwinu	13
4. Przedmowa	31
5. Traktat: O BOGU (1, 1-12)	32
6. Odnośniki do tekstu (wykaz źródeł)	
7. Objaśnienia tłumacza	
8. Skorowidz rzeczowy i nazwisk	
9. Spis rzeczy	

SŁOWO DO POLSKIEGO WYDANIA

Na szczególną wagę pism św. Tomasza z Akwinu, wielkiego nauczyciela Kościoła i ludzkości, wskazują papieże i najwybitniejsi myśliciele - dawni i nam współcześni. Dantemu przewodnikiem po sferze niebieskiej nie jest już Beatrycze lecz Tomasz. On to wyjaśnił mu owe "żarliwe słońca" wydające "dźwięki", wiążące się w "nową naukę". On to "wzrósł tam jak świecznik, co się nie koleba"¹. W ocenie Leona XIII nauka św. Tomasza jest najlepszą drogą w studiach filozoficznych i teologicznych, a ponadto jest ona wyjątkowo użyteczna "jako lekarstwo przeciw chorobom naszych czasów", dając zdrowe zasady myślenia².

Kodeks Prawa Kanonicznego zobowiązuje profesorów studiów teologicznych, by wszystkich kandydatów do kapłaństwa formowali w filozofii i teologii stosownie do sposobu myślenia, nauki i zasad św. Tomasza jako Nauczyciela wprost anielskiego³. Sobór Watykański II w nauce teologii nakazuje posługiwanie się metodą badań, której mistrzem jest św. Tomasz z Akwinu⁴.

Św. Tomasz jest przewodnikiem nie tylko w sferze czystego myślenia, w teorii. Nasz Paweł Włodkowiec wziął jego naukę za podstawą swych rozwiązań w dziedzinie prawa narodów: *ius gentium* i w układzie stosunków międzynarodowych, w którym państwa niechrześcijańskie mają miejsce i prawa równe z chrześcijańskimi; był on pierwszym w żądaniu, by nauka Doktora Anielskiego o tym, z czystej teorii stała się obowiązującym prawem⁵. W sprawach reform w dziedzinie sprawiedliwości społecznej Leon XIII i Pius XII opierali się na wskazaniach tego Doktora Kościoła.

Papież Jan XXIII uzależnił skuteczenie uchwał Soboru Watykańskiego II od pilności w poznawaniu nauki św. Tomasza z Akwinu⁶. Paweł VI wyraził życzenie: "Profesorowie ... niech z czcią słuchają głosu doktorów Kościoła, wśród których święty Akwinata zajmuje szczególne miejsce; tak wielka jest bowiem potęga umysłu Doktora

¹ Dante, *Il Paradiso*, pieśń 10 i n., przekł. A. Świdorskiej.

² Leon XIII, Enc. *Aeterni Patris* z 4.8.1879; *De philosophia christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis ... in scholis catholicis instauranda* z 4.8.1880 i tegoż oświadczenie z tego samego dnia.

³ CIC can. 589 § 1, can. 1366 § 2.

⁴ *Sobór Watykański II*, Dekret o formacji kapł. § 16, wyd. Pallotinum, Poznań 1968, s. 462.

⁵ Patrz S.F. Be³ch, *Paulus Vladimiri and His Doctrine concerning International Law and Politics*, wyd. Mouton, London-The Hague-Paris 1965, patrz *Index of Nomes* na s. 1239-40; teksty na s. 838, 840, 870, 884, 899,901; tenże: *Pisma św. Tomasza z Akw. jako źródło politycznej doktryny Pawła Włodkowica*, w *Duszp. Pol. Zagran.* IV 1954, s. 289-304. L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, Pax 1968-9, Indeks w t. III 236. Także nieco później F. Vitoria, *Relectioney Teologicas*, Madrid 1933-5, 3 tomy, passim.

⁶ *Oss. Rom.* 7.3.1963, oraz w błogosławieństwie dla polskiego wydania *Sumy Teologicznej*, tekst w tomie 9 i 17.

Anielskiego, miłość prawdy tak szczerą, tak ogromną mądrość w badaniu, wyjaśnianiu i łączeniu najodpowiedniejszym węzłem jedności najwyższych prawd, że jego nauka jest najskuteczniejszym narzędziem nie tylko do założenia bezpiecznych fundamentów wiary, ale także do przyjęcia z pożytkiem i bez obawy owoców zdrowego postępu"⁷.

Według soborowej Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim⁸ "Kościół otacza gorliwą opieką również szkoły wyższe, zwłaszcza uniwersytety; w tych, które należą do niego, dba usilnie o to, aby poszczególne dyscypliny tak rozwijały się w oparciu o własne założenia, własną metodę oraz własną swobodę badania naukowego, iżby z dnia na dzień można było osiągnąć głębsze ich zrozumienie i aby po najdokładniejszym rozważeniu nowych problemów i badań bieżącej doby można było głębiej poznać, w jaki sposób wiara i rozum prowadzą do jednej prawdy, podążając tu śladami doktorów Kościoła, a szczególnie św. Tomasza z Akwinu. Takim sposobem ma wytworzyć się jakby publiczna, stała i powszechna obecność myśli chrześcijańskiej w całym wysiłku skierowanym ku rozwijaniu wyższej kultury, a wychowankowie tych instytutów mają kształtować się na ludzi naprawdę odznaczających się nauką, przygotowanych do spełniania poważnych obowiązków społecznych oraz na świadków wiary w świecie".

Pielgrzymka Pawła VI do trzech miejsc związanych z życiem św. Tomasza w 700-lecie jego zgonu (1274), pomimo podeszłego wieku 77 lat, jest znamienym wyrazem czci dla tego wielkiego myśliciela, a zarazem podkreśleniem roli jego nauki w świecie obecnego chaosu. Przy tej sposobności Papież wypowiedział o św. Tomaszu znamienne słowa: "Z rozmyślenia nad jego postacią i jego nauką zda się promieniować wezwanie: Ufaj prawdzie myśli religii katolickiej, bronionej, wyłożonej i wyrażonej przez niego". W Aquino nazwał Tomasza "największym teologiem nie tylko średnich wieków, ale także naszych czasów". Zaaapelował do wszystkich profesorów filozofii i teologii, by brali wzór ze św. Tomasza w obronie prawdy religijnej w jej autentycznym wyrazie (Oss. Rom. 27.9.1974).

* * *

Motte polskiego wydania arcydzieła św. Tomasza z Akwinu, jego "Sumy Teologicznej", są znamienne zdania Jana XXIII: "Jak najgoręcej pragniemy, by z każdym dniem wzrastała liczba ludzi czerpiących z dzieł Tomasza z Akwinu oświatę i naukę; dotyczy to nie tylko księży i ludzi wielkiej nauki ... Wielce też sobie życzymy, by ze względu na potrzeby Chrześcijaństwa coraz więcej wydobywano skarbów z jego wskazań. Trzeba więc jego pisma tłumaczyć i wydawać w jak największej ilości języków..."⁹.

Liczne oświadczenia ostatnich papieży oraz Soboru mogą wywołać zdziwienie, że Kościół na progu trzeciego tysiąclecia jeszcze tak bardzo zaleca naukę myśliciela średniowiecznego. Ale poznanie tej nauki, jej uniwersalizmu, realizmu, obiektywizmu

⁷ Przemówienie wygłoszone w Papieskim Uniwersytecie Gregorianum, 12.3.1964, w AAS 56 1964, s. 365; p. tegoż Przemówienie na VI Międzynarodowym Kongresie Tomistycznym, 10.9.1965, w AAS 57 1965, s. 788-92.

⁸ Z 28.10.1965, w Sobór Watykański II, wyd. Pallotinum jak wyżej §10, s. 499, także wypowiedź Piusa XII, Jana XXIII i Pawła VI, tamże w przypisku 32.

⁹ AAS z 25.10.1960.

oraz chrześcijańskiego humanizmu i optymizmu - uzasadnia te zalecenia, wykazując ponadczasową jej wartość i trwałą aktualność.

By lepiej zrozumieć tę szczególną aktualność nauki św. Tomasza w czasach dzisiejszych, należy sobie uprzytomnić, że św. Tomasz, podobnie jak my dziś, żył w okresie przełomowym wielkiego kryzysu w Kościele oraz burzliwych przemian gospodarczych, społecznych, politycznych oraz ideologicznych (głównie wskutek wojen krzyżowych).

Urodził się w roku 1225 w Rocca Secca, w królestwie neapolitańskim, jako syn Landulfa hrabiego Akwinu. Od 5 do 14 roku życia uczył się w klasztorze benedyktynów na Monte Cassino, gdzie wówczas opatem był jego wuj, Sinibald. Były to czasy walki cesarstwa niemieckiego, a zwłaszcza Fryderyka II, z papieżem, tuż po zburzeniu klasztoru przez tegoż cesarza. W odbudowanym klasztorze młodociany Tomasz ukończył szkołę podstawową i średnią. Po ponownym zniszczeniu klasztoru przez Fryderyka II Tomasz, za radą wuja Sinibalda, w roku 1239 rozpoczyna studia uniwersyteckie w Neapolu na wydziale humanistycznym pod kierunkiem wybitnych profesorów. Po ukończeniu studiów w roku 1244 wbrew woli rodziców, którzy go chcieli zrobić arcybiskupem Neapolu lub opatem Monte Cassino, wstępuje do zakonu dominikanów. Porwany przez rodzonych braci w czasie podróży do Paryża, został zamknięty w więzieniu na zamku rodzinnym. Oswobodzony dzięki pomocy swej siostry, wraca do dominikanów w Neapolu, skąd przełożeni wysłali go na wyższe studia do Paryża, gdzie na Sorbonie wykładał wówczas genialny dominikanin, św. Albert, zwany Wielkim. Po paru latach wraz z nim udaje się Tomasz na uniwersytet do Kolonii. W roku 1252, w dwa lata po śmierci Fryderyka II (kazał on zamordować Tomaszowego brata, Rinaldo, za wierność papieżowi) - Tomasz zostaje profesorem Sorbony w Paryżu i tu pisze pierwsze swoje dzieła. W Paryżu ścierały się wówczas różne prądy umysłowe, a przede wszystkim neapolitański pseudoaugustynizm z wpływami filozofii arabskiej, żydowskiej i arystotelesowskiej, zagrażającymi wierze chrześcijańskiej. Tomasz miał wstręt do wszelkiego eklektyzmu czy synkretyzmu, do wszystkich zlepków myślowych. Uczciwość kazała mu także w nauce dążyć tylko do prawdy, kochać ją i szanować, bez względu na to, przez kogo byłaby odkryta i powiedziana. Nie zamierzał tworzyć nowego systemu filozoficznego czy teologicznego. Pragnął jedynie znaleźć lepszą i skuteczniejszą drogę do poznania prawdy, czyli metodę. Stwierdziwszy, że zarówno przesadny spiritualizm neapolitański jak i sensualizm filozofii Arystotelesa w ujęciu arabskim schodzą na manowce i do poznania pełnej prawdy nie prowadzą, i przekonawszy się, że skoro Bóg jest twórcą tak natury jak i Objawienia oraz Łaski, nie może być sprzeczności między prawdami objawionymi i naturalnymi, ani między porządkiem przyrodzonym a nadprzyrodzonym, gdyż wszystko co pochodzi od Boga, a więc także ciało ludzkie i jego naturalne skłonności, należy uznać za dobre. Za podstawowe źródło poznania trzeba uznać nie idee wrodzone, bo takich nie ma, ale rzeczywistość, którą poznajemy przy pomocy zmysłów i rozumu. Filozofię należy oprzeć na powszechnych i podstawowych zasadach istnienia i działania, tak by wszystkie ułamki prawdy, znajdujące się w różnych sytuacjach można było zespolić w jedną ograniczoną całość bez jakiegokolwiek

sprzeczności, gdyż tylko w świetle tych pierwszych zasad także prawdy, które wydają się sprzeczne, gdy ujmujemy je pod kątem wtórnych, szczegółowych zasad, okazują się zgodne, jeśli ujmujemy je w świetle pierwszych zasad bytu, gdyż wszelka prawda sprowadza się do bytu.

Dzięki zastosowaniu tej metody naukę św. Tomasza cechuje a) uniwersalizm przeciwstawiający się indywidualizmowi neoplatońskiemu, b) realizm umiarkowany, przeciwstawiający się skrajnemu realizmowi Platona i nominalizmowi, c) obiektywizm dzięki głoszeniu przekonania, że rzeczy zewnętrzne są nam dane w poznaniu bardziej bezpośrednio niż wewnętrzne, d) intelektualizm przez naukę o pierwszeństwie umysłu w poznaniu i działaniu przed wolą, e) personalizm przez podkreślenie godności i praw osoby ludzkiej oraz jej integralnego doskonalenia jako celu postępowania i sprawdzianu jej moralnej wartości, f) humanizm przez uznanie za dobre tego wszystkiego, co należy do natury ludzkiej czyli jest zgodne z rozumem właściwie nastawionym do ostatecznego celu, stanowiącego sens życia ludzkiego, g) całkowita zgodność z zasadami wiary katolickiej.

Cechy te przysługują wszystkim dziełom św. Tomasza, których jest wiele: ponad 30 tomów in folio, a szczególnie największemu z nich: "Sumie teologicznej".

Dzieło to zaczął pisać Tomasz w roku 1265, kiedy to papież Urban IV wezwał go do Rzymu i uczynił teologiem dworu papieskiego. Pisał Sumę dalej w Paryżu, gdy na żądanie przełożonych zakonu podjął tam na nowo wykłady w roku 1269, a następnie w Neapolu, gdzie organizował Studium Generalne dominikanów. Jednakże dzieła tego nie zdołał doprowadzić do końca; powołany przez papieża Grzegorza X na Sobór unijny w Lyonie, zmarł w drodze w Fossanuova 7 marca 1274 mając niespełna 50 lat.

Dzieło swe Akwinata nazwał "Sumą teologiczną". W języku łacińskim średniowiecza "suma" oznaczała mniej więcej to, co dziś nazwalibyśmy zarysem jakiejś nauki; a więc całościowe, krótkie, podręcznikowe ujęcie jej najważniejszych zagadnień. Jest to suma "teologiczna", gdyż jej treścią jest nauka o Bogu jako źródle i celu ostatecznym wszechrzeczy w świetle Objawienia Bożego. Dzieło to, na kształt katedry gotyckiej, podzielonej na trzy nawy, składa się z trzech części. Pierwsza uczy o Bogu w Trójcy Jedynym jako źródle wszechświata, a szczególnie ludzi. Druga omawia czynności ludzkie jako środki w dążeniu do ostatecznego celu życia ludzkiego, najpierw ogólnie (prima secundae, krótko I-II lub 1-2), omawiając kolejno ów cel, psychologiczne czynności oraz ich wartość moralną, uczucia, sprawności, wady, prawo naturalne i zagadnienia Łaski Bożej. Następnie szczegółowo omawia 50 sprawności moralnych, doskonalących człowieka w wykonywaniu dobrych moralnie czynności, zgrupowanych wokół trzech cnót boskich i czterech cnót kardynalnych. Na marginesie nauki o tych cnotach omawia przeciwne im wady i grzechy. Jest to tzw. "secunda secundae" (krótko II-II lub 2-2). Trzecia część omawia drogę człowieka do Boga, którą jest Chrystus i życie sakramentalne, a następnie rzeczy ostateczne, czyli osiągnięcie lub nieosiągnięcie właściwego celu życia. Niestety, Akwinata nie zdołał dokończyć tej trzeciej części, doszedłszy tylko do połowy traktatu o sakramencie pokuty. Resztę, już po jego śmierci, uzupełnił jego serdeczny przyjaciel i sekretarz, Reginald z Piperno, również dominikanin,

na podstawie innych dzieł św. Tomasza; jest to tzw. Supplementum. O tym dokładniej w obj. /30/ do z. 2 w obecnym tomie.

Każda część Sumy dzieli się na zagadnienia (quaestiones), które z kolei dzielą się na artykuły, a te znowu obejmują: a) postawienie problemu w postaci trzech lub więcej argumentów wysuwanych w stosunku do jakiejś tezy zarówno przez ich przeciwników jak i zwolenników. Argument tych ostatnich Akwinata zaznacza wyrazem "sed contra", co tłumacze przekładają słowami "Ale z drugiej strony", "wbrew temu", "a jednak", "sprzeciwia się temu". Następuje wykład tezy zaczynający się od wyrazu "respondeo dicendum", co niektórzy tłumacze oddają wyrazem "odpowiedź", "wykład" lub inaczej. Wreszcie następują własne rozwiązania autora trudności czy argumentów przeciwników danej tezy, a niekiedy przez jej zwolenników, źle dowodzonych. Te rozwiązania tłumacze zaznaczają łacińskim przyimkiem "ad 1", "ad 2", albo po polsku "na 1" itd., lub tylko je numerują. Tłumacze często posługują się skrótami: "quaestio" czyli "zagadnienie" oznaczają literą "qu", "q", "z" lub "zagadn."; artykuł literą "a." lub "art.". Części oznaczają rzymskimi lub arabskimi cyframi. Niekiedy posługują się tylko samymi cyframi, z których pierwsza oznacza część Sumy, druga quaestio czyli zagadnienie, trzecia artykuł, a czwarta odpowiedź na wysuniętą trudność: np. 2-2, 3, 2, 1m; oznacza to drugą część części drugiej (II-II lub 2-2), zagadnienie trzecie, artykuł drugi, odpowiedź na pierwszą trudność. Pominięcie w cytowaniu odniesienia do części oznacza, że chodzi o część, do której należy tom, w której się odnośnik. Często tłumacze dodają także numer tomu polskiego wydania oraz numer strony, jeśli dany tom już ukazał się drukiem.

* * *

Nad polskim wydaniem Sumy myślano od dawna. Po pierwszej wojnie światowej wystąpił z tą myślą o. Jacek Woroniecki o.p., który przetłumaczył niektóre artykuły Sumy, ogłaszając je w czasopiśmie "Szkoła Chrystusowa" i w swoich książkach. Książki i artykuły wybitnych tomistów polskich: A. Żychlińskiego, biskupa K. Kowalskiego, ks. Chojnackiego, biskupa J. Stepy, a przed nimi księży Wajsa i Gabryła, a zwłaszcza ks. K. Michalskiego, przygotowały grunt do tłumaczenia Sumy rozpracowaniem terminów filozoficznych i teologicznych w polskim języku.. Próby przekładu pierwszej części Sumy dokonano w parę lat po wojnie pod redakcją F. Horthyńskiego; niemal równocześnie wydawano od roku 1927 arkuszami Sumę przeciw poganom jako dodatek do "Wiadomości Katolickich". Zainteresowanie polskim przekładem Sumy przed drugą wojną światową wykazało stowarzyszenie akademickie "Odrodzenie", zwłaszcza we Lwowie, nie mówiąc o klerykach dominikańskich oraz o seminariach duchownych, zwłaszcza we Wrocławiu i Gnieźnie. W seminarium przemyskim zamiłowanie do Tomaszowej teologii budził świątobliwy Sługa Boży, ks. J. Balicki, a do jego filozofii ks. E. Żukowski, który szczególnie rozpracowywał zagadnienie polskiej terminologii filozoficznej.

W czasie ostatniej wojny wykłady na podstawie Sumy dla świeckiej inteligencji prowadzono tajnie w klasztorze dominikanów w Krakowie pod kierownictwem o. J. Woronieckiego oraz młodego wówczas profesora St. Świeżawskiego.

Myśl uprzystępnienia Sumy Polakom poza Polską rodziła się powoli z potrzeby duszy i umysłów. Po wstrząsie września 1939 r. dręczył wielu myślących Polaków pesymistycznie pojmowany uwadliwiony charakter narodowy. Wykłady o człowieku na podstawie Sumy, prowadzone zimą 1940 roku w gronie oficerów saperów w Thouars (Francja) przez ks. S. Belcha, duszpasterza wojskowego z Bressuire, a od lutego 1943 r. w Polskim Kole Tomistycznym w Londynie oraz przez o. I. Bocheńskiego kapelana WP w Szkocji, dowiodły jak dalece nieznana a równocześnie jak bardzo dla zrozumienia człowieka konieczna jest znajomość nauki św. Tomasza o człowieku w jego możliwościach i różnorodnych ustosunkowaniach, wyrobieniach i uwadliwieniach.

Sam ustny wykład nie wystarczał. Zaczęto robić odbitki maszynowe¹⁰, a wnet tekst wykładu zaczęto powielać. Egzemplarze "skryptów tomistycznych" były czytane przez wiele osób, pomimo że ich produkcja była szczytem amatorstwa. Podczas inwazji Francji przez wojska alianckie, w plecaku zabitego żołnierza z obsługi czołgu znaleziono skrypt o wadach ludzkich i grzechu. Po wojnie tomiki skryptów dotarły do Polski. W lutym 1954 roku, na adres nie istniejącego już wówczas Koła Tomistycznego w Londynie nadszedł z Krakowa list tej treści: "Przypadkiem spotkałem się z waszą pracą, 'O wierze jako o cnocie boskiej...' wydana w 1946 r. ... Dużo skorzystałem z tak prostego, jasnego i głębokiego dzieła, które tak bardzo pragnę posiadać". Wkrótce potem list od innej osoby z Polski: "... traktaty o miłości, łasce i roztropności otrzymałem ... Posłużą one mnie i moim kolegom w dużej mierze do pogłębiania wiedzy i prawdziwie katolickiego kształtowania poglądu na świat ... Byłoby mi bardzo miło, gdyby Polskie Koło Tomistyczne nas nie zapominało". Podobnych w tonie listów z różnych stron świata było więcej. Dawaly dowód, że polskie wydanie Sumy byłoby przyjęte przez wielu - zwykłych ludzi.

Koło Tomistyczne przestało działać w roku 1948. Studia w dziedzinie prawa, zwłaszcza międzynarodowego, polityki, etyki i pedagogiki oraz dzieł Pawła Włodkowica, prowadziły do wniosku, że nauka św. Tomasza wywierała i znów wywiera wielki wpływ na kształtowanie poglądów nie tylko w dziedzinie czystej teorii, ale także w dziedzinach praktycznego myślenia. Choć Luter publicznie spalił Sumę Teologiczną, uczeni protestanci uważają dziś wielkość wkładu jej autora w postęp ludzkości¹¹. W dziesięć lat później wróciła dawna myśl wydania całej Sumy w polskim przekładzie, *Habent sua fata libelli!*

W roku 1958 przeprowadzono sondaż wśród tomistów w Polsce na temat planów wydania Sumy po polsku; były listy od dominikanów: o. W. Krapca, o. Piusa Belcha,

¹⁰ O. Bocheński wydał drukiem własny przekład dwóch zagadnień z 2-2. 9, 108 i 123, w *Nauka Chrystusowa* II 8 i III 8, nr 12 i 22.

¹¹ Wyliczymy tu kilka pozycji wydawnictw zarówno katolickich jak protestanckich omawiających polityczno-prawną doktrynę Akwinaty lub podających wyjątki z jego pism na użytek studentów uniwersyteckich: O. Schilling, *Die Staats- u. Soziallehre der heil. Thomas v. Aquin*, München 1930; M.B. Foster, *Masters of Political Thought*, Cambridge Mass 1941, s. 230-70; R.E. Brennan red. *Essays in Thomism*, N. York 1942; A.P. d'Enrèves, *Aquinas Selected Political Writings*, Oxford 1948; W.Y. Elliot ad E.M. McDonald, *Western Political Heritage*, N. York 1949, s. 348-67; J. Maritain *Man and the State*, Chicago III. 1951; Th. E. Davitt, *The Nature of Law*, London 1951, p. Index s. 272-3; Th. Gilby, *Between Community and Society, A Philosophy and Theology of the State*, London - N. York - Toronto 1953; L. Lewis, *Medieval Political Ideas* N. York 1954, p. Index w t. II, s. 649, i wiele innych.

s poza Polski od o. F.W. Bednarskiego oraz rektora Kul'u, ks. Rechowicza. Wniosek: od projektu wydania Sumy w Polsce odstąpiono jako niemożliwego do wykonania w danych warunkach. W roku 1959/60 było jasne, że wobec braku innej inicjatywy można będzie wydawać Sumę w Londynie. Zdawano sobie sprawę z trudności realizacji, więc się wahano - zacząć, czy nie zacząć?! Do zaczęcia dał zachętę ks. Stanisław Piotrowicz; przyjechał z Lasek do Londynu z tłumaczeniem traktatu "O Wcieleniu Słowa Bożego" i mocno zachęcał do rozpoczęcia dzieła. Postanowiono nie porywać się od razu na wydanie całości lecz wydawać tom za tomem, jeśli znajdą się nabywcy.

Została ogłoszona subskrypcja na tom "O męstwie". Do 26 maja 1961 wpłynęło 181 zgłoszeń, w tym 37 księży¹². Jak na początek, było wcale zachęcające. Ale powstały sprzeciwy: sprawa zbyt poważna, by ją traktować ryzykownie, język polski nie nadaje się do oddania subtelnej treści, brak tłumaczy, nieopłacalność przedsięwzięcia, należy najpierw powołać komitet redakcyjny i ustalić terminologię. W wyniku dalszej dyskusji, po naradzie, zwłaszcza z o. Bednarskim, o.p. z Rzymu, zdecydowano wydanie Sumy w formie, w jakiej jest dotąd wydana. Kuratorzy Fundacji Veritas w Londynie zgodzili się, by Katolicki Ośrodek Wydawniczy "Veritas" podjął się druku i publikacji. Dla zmniejszenia ryzyka finansowego pewna osoba złożyła sumę £1000.

Całość dzieła została podzielona w polskim wydaniu na 35; tom 36 ma zawierać klucz do całości tj. indeksy. Nie można było zgodzić się na utworzenie komitetu redakcyjnego, który miałby zatwierdzać trafność przekładu każdego tomu, ponieważ trzeba było unikać niekończących się nad tym dyskusji. W sprawie terminologii zaufano tłumaczom, dając im tylko luźne wskazówki z nadzieją, że terminologię da się ustalić w toku pracy. Kierowano się też zaufaniem do polskiego języka. Jako pierwszy wyszedł z druku tom 21 "O męstwie" w marcu 1962 r. Był on wyzwaniem, próbą i pokazem konkretności. Wydał go inicjator w okresie sprzeciwów na własne ryzyko. W kłopotach z cenzurą kościelną pomógł arcybiskup Westmisteru, William kardynał Godfrey. Całość dzieła oddano w opiekę i poświęcono patronowi Polski, św. Stanisławowi, bohaterowi chrześcijańskiego męstwa. Dano temu wyraz w przedmowie do tomu 21, pisanej w dniu poświęconej pamięci Jego męczeństwa.

Polskie wydanie Sumy w formie obecnej nie miało być przeznaczone dla naukowców. lecz dla zwykłych czytelników, zainteresowanych tematem. Rozumowano, że tylko tacy zdolni są czytać Sumę nie celem zdania egzaminu, lecz z miłością i pokorą, szukając pokarmu i światła prawdy dla swej duszy. Nie dano więc tekstu łacińskiego, na pierwsze miejsce wysunięto sam tekst Tomasza, dano formę poręcznych tomów, a przypiski i objaśnienia, które nie były planowane jako zaciemnienia, przesunięto na koniec tomu. Tłumacze dalszych tomów podnieśli poziom przekładu i objaśnień. Nasze wydanie jest próbą i wyzwaniem do dalszych wysiłków.

* * *

¹² Subskrypcja na poszczególne tomy stała się podstawą finansową wadania. Wnet pospieszili z pomocą ofiarodawcy nieraz znacznych datków; początek dał ks. Franciszek Banaszak, proboszcz parafii św. Andrzeja Apostoła w Detroit. Kaszuba (p. t. 17, s. 13 i t. 22 s. 6, a za jego przykładem kilka osób ówieckich przeważnie z Anglii. W chwili pisania tych słów wydano tym sposobem 17 tomów liczących razem 5381 stron.

Polskie wydanie Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu spotkało się z uznaniem przełożonych Kościoła. 12 marca 1963 r. Jan XXIII na ręce arcybiskupa Józefa Gawliny przesłał wyrazy uznania i błogosławieństwo. Tekst pisma, podpisany przez arcybiskupa A Dell'Acqua, został wydrukowany w tomach 17 i 9, oraz podajemy go niżej. W trzy lata później, 19 sierpnia 1966 r. Paweł VI przesłał na ręce biskupa Władysława Rubina pismo, w którym uważa "śmiałą inicjatywę" wydania "arcydzieła Akwinaty" za wielkie "osiągnięcie ze względu na jego zakres i znaczenie". Papież uważa, że wydanie Sumy po polsku "będzie cenną pomocą umysłową dla księży, seminarzystów, naukowców i ludzi kultury, którzy pragną sięgnąć bezpośrednio do klasycznych źródeł myśli chrześcijańskiej". "Ojciec św. odnosi się z serdeczną pochwałą i składa życzenia dla "tego szeroko zakrojonego zamierzenia wydawniczego"; zaś "jako zadatek stałej pomocy Chrystusa Pana z radością udziela szczególnego błogosławieństwa apostolskiego" uczonym, którzy "z takim oddaniem prace te realizują oraz domowi wydawniczemu Veritas".

Metropolita krakowski, Jego Eminencja Karol Kardynał Wojtyła, wyraził "radość z tego, że Suma wielkiego Tomasza z Akwinu ukazuje się w języku polskim. Dokonuje się to stopniowo, jedno jednakże widać, że u kresu zamierzeń stoi całe to gigantyczne dzieło w przekładzie na język ojczysty... I dlatego też - w imieniu nie tylko własnym - wyrażam szczególną radość i wdzięczność dla Tłumaczy oraz dla wszystkich Współtwórców polskiego przekładu Sumy, prosząc Ich, aby nie zrażali się trudnościami, ale całe dzieło doprowadzili do końca. I proszę Boga, aby im błogosławił". (Cały tekst listu umieszczony w tomie 18).

Prymas Polski, Jego Eminencja Stefan Kardynał Wyszyński, pismem z listopada 1971 na ręce o. F.W. Bednarskiego przesłał swe błogosławieństwo dla dzieła. Zaś pismem w dziesięciolecie od ukazania się pierwszego tomu wydawnictwa Sumy, Ksiądz Prymas wyraził wdzięczność dla wszystkich, którzy dali wyraz "zrozumienia doniosłości polskiego przekładu Sumy", a więc inicjatorowi, tłumaczom, wydawnictwu Veritas, subskrybentom i ofiarodawcom oraz przyjaciółom, mówiąc o nich, że "dobrze zasłużyli się Kościołowi, a zwłaszcza pracy naukowej i wychowawczej". I zakończył swój list słowami: "Uważam sobie za obowiązek złożyć słowa uznania i podziękii, które łączę z błogosławieństwem prymasowskim". (Pełny tekst tego listu został wydrukowany w 14 tomie polskiego wydawnictwa Sumy).

W końcu jako inicjator i w imieniu wydawców poczuwam się do obowiązku wyrażenia swej wdzięczności wszystkim, którzy wielkodusznie pomagali i nadal pomagają - każdy na swój sposób - by podjęte dzieło wydania Sumy w języku polskim zostało szczęśliwie doprowadzone do końca i przynosiło obfite owoce.

ks. Stanisław Belch

BŁOGOSŁAWIENSTWO PAPIEŻA JANA XXIII
DLA POLSKIEGO WYDANIA SUMY

Przekład polski

SEKRETARIAT STANU
JEGO ŚWIĄTOBLIWOŚCI

Dan w Watykanie 12 marca 1963, N. 97728

Dostojny i Najprzewielebniejszy Księżu,

Najwyższy Pasterz z wielką radością przyjął wiadomość, że Ksiądz Stanisław Bełch, związany z Katolickim Towarzystwem Polskim pod nazwą "Katolicki Ośrodek Wydawniczy "Veritas" w Anglii, poświęca swój wysiłek i starania, by w tysiąclecie powstania Państwa Polskiego była wydana drukiem w przekładzie na język ojczysty Suma Teologiczna św. Tomasza z Akwinu.

Jego Świątobliwość bowiem bardzo pragnie, "by skarby nauki świętego Tomasza były coraz obficie wydobywane na pożytek sprawy chrześcijańskiej, i dlatego pisma jego w językach narodowych wydawane - pisma, które sposobem uczenia i treścią nauki całkowicie odpowiadają mentalności naszych czasów". Stąd też jest przekonany, że - jak temu ostatnio dał wyraz - "wzrost gorliwości w zgłębianiu nauk Akwinaty spowoduje, iż przedłożone Ojcom Soboru Ekumenicznego Watykańskiego II dekrety szybciej wejdą w życie".

A ponieważ bez żadnej wątpliwości dzieło to przyczyni się do ozdoby Kościoła, a zarazem stanie się trwałym od spizu pomnikiem dla Ojczyzny i przyniesie wielki pożytek obywatelom - Najwyższy Pasterz ojcowskim sercem pragnie, aby Boski Nauczyciel zaczętej pracy towarzyszył i wspierał ją swą mądrością.

By zaś tak szczęśliwie się stało, Namiestnik Chrystusa jako wyraz ojcowskiej miłości udziela apostołskiego błogosławieństwa Tobie i kapłanowi, o którym wyżej powiedzieliśmy.

Pozostaję z należnym szacunkiem

Twojej Ekscelencji serdecznie oddany

*X A. Dell'Acqua,
Subst.*

Jego Ekscelencja
Józef Gawlina,
Arcybiskup tyt. Madyteński

LIST OJCA ŚW. PAWŁA VI
Z OKAZJI 700-LECIA ŚMIERCI
ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Umiłowanemu synowi Wincentemu de Coeusnogle, Generalnemu Mistrzowi Zakonu Kaznodziejskiego, pozdrowienie oraz apostołskie błogosławieństwo.

1. Światłością Kościoła i całego świata nazwano słusznie św. Tomasza z Akwinu, któremu oddaje się cześć szczególnie w siedemsetną rocznicę jego śmierci, która nastąpiła 7 marca 1274 roku w klasztorze Fossa Nova, gdy na rozkaz naszego poprzednika Grzegorza udawał się na II Sobór Lyoński. Ze względu na tę rocznicę podjęto z nowym zapałem badania naukowe, wydano różne pisma, urządzono zjazdy na wielu uniwersytetach oraz w innych ośrodkach naukowych, zwłaszcza w tym świętym mieście, Rzymie, gdzie Bracia Zakonu Kaznodziejskiego, którego Tomasz był wychowankiem, zorganizowali okazały Kongres. W zmyśle naszym zachowujemy nadal obraz auli wielkiej Papieskiego Uniwersytetu, nazwanego imieniem św. Tomasza z Akwinu, wypełnionej przez znakomitych uczonych z całego świata. W przemówieniu wygłoszonym do nich, dodaliśmy im zachęty do dalszej, tak szlachetnej pracy, dla której wyraziliśmy uznanie, i wobec nich głosiliśmy chwałę tego wielkiego Doktora Kościoła. Niedługo potem zwróciliśmy uwagę na niespodziewany ale znakomity powrót św. Tomasza, potwierdzający to, co urząd Nauczycielski Kościoła mądrze ogłosił, "uznając Tomasza za tak ważnego wodza w studiach filozoficznych i teologicznych, że nikt inny nie może go zastąpić"¹. Poznaliśmy bowiem z wielu znaków, jak bardzo jego nauka, także w obecnych czasach, pobudza umysły i wywołuje zainteresowanie.

2. Obecnie pragniemy szerzej wyjaśnić nasze słowa, naświetlając te liczne w nauce Akwinaty zasady, które mają wielką wagę dla obrony i pogłębiania Objawienia Bożego, i dzięki którym Kościół zalecał i nie przestaje zalecać w obecnych czasach św. Tomasza jako mistrza w sztuce rozumowania dla współczesnych nam ludzi, jak my sami nazwaliśmy go², i jako przewodnika w harmonizowaniu zagadnień filozoficznych z teologicznymi oraz - możemy dodać - w wyższym nastawieniu wiedzy w ogóle i w jej należytych i sprawnym uporządkowaniu.

Przeto chcemy uznać za słuszne zdanie tych, którzy sławią Świętego Doktora, także po siedemsetnej jego zgonu, nie tylko jako najwyższego geniusza i doktora przeszłości, ale również dlatego, że jego zasady, nauka i metoda zachowują swą wartość w całej pełni w naszych czasach. Pragniemy naświetlić prawdy, dla których Urząd Nauczycielski Kościoła oraz jego instytucje uznały jego powagę naukową, a dla których zwłaszcza nasi liczni poprzednicy nie zawahali się nadać mu nazwy Doktora Powszechnego, przyznanej mu już w roku 1318³.

¹ Przemówienie do redaktorów *Indeksu Tomistycznego*, w *Osservatore Romano* z 20/21 maja 1974 r.

² Przemówienie na Międzynarodowym Kongresie Tomistycznym, p. *Oss. Rom.* z 22/23 kwietnia 1974 r.

³ Pius XI, Encykl. *Studiorum Ducem*, w AAS 15 1923, s. 314. P. J.J. Berthier, *Sanctus Thomas Aquinas, Doctor Communis Ecclesiae*, Rzym 1914, s. 177 i n.; J. Koch, *Philosophische u. theologische Irrtumlisten von 1270-1329*, Mélanges Mandonnet, Paryż 1930, t. II, s. 328 n. 2; J. Ramirez, *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, Salmanticae 1952, s. 35-197.

Wyznajemy, że do stwierdzenia i odnowienia tej tak długiej i czcigodnej tradycji Nauczycielskiego Urzędu Kościoła skłania nas - obok szacunku dla powagi naszych Poprzedników - już to obiektywne zbadanie wartości, jaką odznacza się nauka Akwinaty, oraz korzyści, które się osiąga - jak to wiemy z osobistego doświadczenia przez studiowanie jego dzieł i szukanie w nich porady, już to ze względu na moc przekonywania i kształcenia ducha ludzkiego, z jaką Akwinata oddziaływa na studentów, zwłaszcza młodszych, jak to sami zauważyliśmy w latach naszej pracy apostołskiej pośród młodzieży uniwersyteckiej, która pod wpływem zachęty naszego Poprzednika, Piusa IX oddała się nauce Doktora Anielskiego⁴.

3. Wiemy, że nie wszyscy w dzisiejszych czasach podzielają nasze zdanie. Ale jesteśmy świadomi, że bardzo często przyczyną braku zaufania do św. Tomasza i sprzeciwu w stosunku do niego jest powierzchowność i dorywczość w studium jego nauki, a niekiedy nawet nieznamość jego dzieł, gdy się ich w ogóle nie czyta i nie przykłada do nich z pilnością. Dlatego i my, podobnie jak to uczynił Pius XI, tych wszystkich, którzy pragną zdobyć dojrzałą świadomość, jak się do tej sprawy należy ustosunkować, zachęcamy słowami: *Idźcie do Tomasza*⁵. Studiujcie i czytajcie jego dzieła - chętnie to powtarzamy - nie tylko po to, by w tych obfitych skarbach ducha znaleźć obfity pokarm, ale i przede wszystkim, by uświadomić sobie niezrównaną głębokość, płodność i doniosłość nauki w nich zawartej.

4. Właściwa ocena trwałej wartości nauki św. Tomasza dla Kościoła i dla kręgów ludzi wykształconych wymaga nie tylko bezpośredniej i pełnej znajomości jego tekstów, ale także uwzględniania historyczno-kulturowego kontekstu, w jakim on żył i rozwijał swą działalność nauczycielską oraz pisarską. Tu pragniemy po prostu przypomnieć w najogólniejszym zarysie znamienne cechy tego okresu, by w jego ramach jaśniej uwydatnić podstawowe myśli świętego Doktora w zakresie religijnym i teologicznym oraz w filozoficznych i społecznych naukach. Niektórzy uważają ten okres za przedświt Odrodzenia w nauce; i rzeczywiście, owe prądy, które później ujawniły w całej pełni swą skuteczność w dziedzinie odnowy, nurtowały w okresie między 1225 a 1274 rokiem, a więc w latach obejmujących życie Akwinaty.

5. Bardziej są znane przemiany stosunków społecznych i politycznych, które wówczas przeobraziły całkowicie oblicze Europy: a więc zwycięstwo samorządów miast włoskich nad starożytnym panowaniem średniowiecznego Imperium, chylącego się już do upadku, ogłoszenie w Anglii "Wielkiej Karty Praw", utworzenie w północnej Europie Związku Hanzeatyckiego Wolnych Miast, który ułatwił żeglugę i handel, stopniowe przeobrażanie się Królestwa Francuskiego, rozwój gospodarczy bardziej uprzemysłowionych miast takich jak Florencja, rozkwit nauk w największych uniwersytetach jak szkoła teologiczna w Paryżu, szkoła prawa cywilnego i kanonicznego w Bolonii, szkoła medycyny w Salerno, dalej rozpowszechnienie wynalazków naukowych i dociekań filozoficznych, dokonanych przez Arabów hiszpańskich i wreszcie związki ze Wschodem po ustaniu wypraw krzyżowych.

⁴ P.M. Cordovani, *San Tomasso nella parola di S.S. Pio XI*, w *Angelicum* VI 1929, s. 10.

⁵ Encykl. *Studiorum Ducem*, w AAS 15 1923, s. 323.

W tych to czasach zawieruchy, jaka objęła zarówno miasta jak i królestwa różnych narodów, mają swój początek naukowe i polityczne prądy, które w wieku XII i XIV doprowadziły do wytworzenia ustrojów państwowych, trwających do dziś. Rzeczpospolita chrześcijańska, która w Europie opierała się na wierze religijnej, powoli ustępuje na rzecz poczucia narodowego, które, wzmagając się coraz więcej pośród całej rodziny ludów europejskich, wyznaczyło warunki życia i przebieg wydarzeń w zupełnie inny sposób, aniżeli to było w Średniowieczu, kiedy główną rolę odgrywało współdziałanie dwóch najwyższych powag - papieskiej i cesarskiej - powiązanych ze sobą i wzajemnie się wspierających. Dante Alighiery usiłował jeszcze po śmierci Akwinaty przedstawić to współdziałanie tych dwóch powag jako wzór uporządkowania spraw publicznych, ale na próżno.

Właśnie w XIII wieku daje się zauważyć szczególny pęd do zapewnienia "autonomii" w znaczeniu wyzwolenia porządku doczesnego od porządku sakralnego i duchowego, oraz do oddzielenia państwa od Kościoła, gdyż niemal we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego i kultury rozbudziło się namiętne poszukiwanie dóbr ziemskich oraz dowartościowywanie materialnej rzeczywistości przy równoczesnym uniezależnieniu rozumu od zwierzchnictwa wiary. Ale z drugiej strony w tym samym czasie dzięki rozkrzewieniu zakonów żebraczych, coraz bardziej rozwijał się nurt odnowy duchowej, który szeroko rozprzestrzeniając się i czerpiąc natchnienie oraz przyjmując kierunek z umiłowania ubóstwa oraz z gorliwości w głoszeniu Ewangelii, sprawił, że naród chrześcijański mocniej uświadomił sobie konieczność powrotu do prawdziwego i rzetelnego ducha Ewangelii.

Św. Tomasz zaś, żyjąc w samym ośrodku humanistycznych i teologicznych rozpraw i patrząc uważnie na rozwój stosunków politycznych, nie zawaha się uznać nowych warunków swoich czasów i doszukiwać się "znaków" powszechnych zasad, odnoszących się do rozumu i wiary, by w ich świetle porównywać i oceniać ludzkie dzieła i wydarzenia. Uzasadnia więc pewną autonomię dóbr ziemskich oraz instytucji świeckich, chociaż stwierdza bez jakiegokolwiek wątpliwości transcendentálną wartość i wyższość ostatecznego celu, któremu wszystko na tym świecie powinno być podporządkowane i uległe, a mianowicie Królestwu Bożemu, które stanowi zarówno o zbawieniu człowieka jak i o tym, co jest podstawą jego gotowości i wolności⁶.

6. To stanowisko ujawnia się ogólnie w nauce o stosunkach między kulturą a religią, między rozumem a wiarą. Tomasz ujął tę naukę tak, by odpowiadała wyłaniającym się nowym zagadnieniom oraz nowym wymaganiom filozofii i teologii zgodnie z postępem społecznego i naukowego życia owych czasów. Był to bowiem okres, w którym coraz bardziej umacniała się zasada rozumowego badania w nowy, dialektyczny sposób, wprowadzony przez Alberta na Uniwersytecie Paryskim. Na miejsce obowiązującego dawniej przyjmowania tradycyjnych powag występuje konfrontacja tego, co owe powagi głosiły, ze zdobyczami rozumu, dyskusja nad różnymi poglądami, zastosowanie metody logicznej w dowodzeniu tez, krytyczne stawianie

⁶ *Suma Teol.* 1-2, 4 ad 3. W polskim wydaniu Veritatu tom 9, s. 365-366 (odtąd polskie wydanie będziemy zaznaczać w nawiasach, podając numer tomu i ewentualnie stronicy).

zagadnień, subtelna analiza językowa, dokonywana tak starannie i metodycznie, że stanowiła zapowiedź semantycznego sposobu uprawiania nauki, jak to się dziś mówi.

Dzięki tego rodzaju warunkom dokonął się postęp w tych naukach, które nie przecząc obecności Bożej i działania Bożego w świecie, usiłowały wytłumaczyć przebieg zjawisk widzialnego świata w świetle przyczyn naturalnych, jak to można zauważyć u wielu pisarzy chrześcijańskich owego okresu. Pośród nich na pierwsze miejsce wybija się mistrz św. Tomasza, św. Albert Wielki, którego nasz Poprzednik, Pius XII ogłosił patronem tych, którzy oddają się naukom przyrodniczym⁷.

7. Chociaż wówczas dopiero zaczęto posługiwać się metodą eksperymentalną w badaniu przyrody i nie posiadano jeszcze takich narzędzi, jakie później przewidział Roger Bacon w celu ich zastosowania do przetwarzania prawdy na użytek ludzi, niemniej ustaliła się pewność, że rozum jest potęgą w badaniu rzeczy stworzonych i w tłumaczeniu całego wszechświata. Z tego powodu chętnie przyjmowano od nowych środowisk naukowych dzieła Arystotelesa, które naprzód Arabowie rozpowszechniali, a następnie nowi chrześcijańscy pisarze przetłumaczyli. Zalicza się do nich Wilhelm Noerbeke, spowiednik papieski, współbrat św. Tomasza w zakonie dominikańskim oraz jego współpracownik⁸. W tych bowiem dziełach Stagiryty ujawnia się to wycucie przyrody i zdrowy sąd o rzeczach czyli realizm, który, jak wielu sądzi, dostarczył cennych narzędzi pracy i założył mocne podwaliny dla metodycznego uprawiania filozofii oraz badań naukowych.

8. Ale tu właśnie wyłoniło się trudne zagadnienie nowej metody w pojmowaniu stosunku rozumu do wiary, a idąc dalej - jak to już zaznaczyliśmy - stosunku całej rzeczywistości ziemskiej do zespołu prawd religijnych, a w szczególności do posłannictwa chrześcijańskiego. Zachodzi tu jawne niebezpieczeństwo dwóch przeciwstawnych sobie błędów: a mianowicie naturalizmu, który usuwa Boga ze świata, a zwłaszcza z ludzkiej kultury oraz fałszywego supernaturalizmu czy fideizmu, który celem zapobieżenia upadkowi kultury naukowej i duchowej usiłuje narzucić wędzidła prawowitym wymaganiom rozumu i w imię szacunku dla powag zahamować naturalny postęp, przenosząc je poza właściwą im dziedzinę prawd wiary objawionych przez Chrystusa, będących zarodnikami życia przyszłego i przekraczających granice umysłu ludzkiego. To podwójne niebezpieczeństwo powtarza się niejednokrotnie w dziejach przed św. Tomaszem i po nim i zachodzi także w dzisiejszych czasach, kiedy niektórzy popadają w jeden z tych błędów, dobierając się nieroztropnie do niezliczonych zagadnień odnoszących się do stosunku rozumu względem wiary i powołując się niekiedy na nowatorską śmiałość św. Tomasza odnośnie do jego czasów, nie posiadając jednak ani bystrości ani zrównowżenia genialnego umysłu tego Doktora.

Istotnie Tomasz odznaczył się śmiałością w poszukiwaniu prawdy, wolnością ducha w omawianiu nowych zagadnień i uczciwością umysłową znamiennej dla tych, którzy nie dopuszczając do skażenia prawdy chrześcijańskiej przez filozofię świecką, nie odrzucają jej jednak z góry. Dlatego historia nauki chrześcijańskiej zalicza go do

⁷ Breve *Ad Deum per rerum naturae*, w AAS 34 1942, s. 89-91.

⁸ P. M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950, s. 183 i n.

pionierów, wyznaczających nowe drogi filozofii oraz wiedzy w ogóle. Główne zagadnienie, stanowiące jakby rdzeń jego nauki o nowym stosunku rozumu do wiary, ujęte genialnie z najwyższą, jakby wieszczą bystrością - to uzgodnienie świeckości świata z trudnymi i surowymi wymaganiami Ewangelii, dalekie od nienaturalnej skłonności do pogardzania światem i jego dobrami, ale równocześnie ani na krok nie odstępujące od wzniosłych i niezłomnych zasad porządku nadprzyrodzonego. Cały bowiem gmach nauki zbudowany przez Tomasza opiera się na tej złotej zasadzie, głoszonej przez niego już na pierwszych stronach *Sumy Teologicznej*, że łaska nie niszczy natury lecz ją doskonali, natura jest podporządkowana łasce, rozum wierze, a ludzka miłość miłości nadprzyrodzonej⁹. Łaska dana nam przez Boga, stanowiąc podstawę życia wiecznego, zakłada wielkie pole cnót oraz uzdolnień, a mianowicie bytowanie, umysł, miłość, w których rozwija się żywotny prąd ludzkiej natury¹⁰, wzmacniany nowymi siłami¹¹. Tak więc sama pełna przyrodzona doskonałość człowieka urzeczywistnia się w porządku nadprzyrodzonym przez proces zbawczego oczyszczenia oraz uświęcającego wniesienia. Chociaż porządek ten dokona się całkowicie w niebieskiej szczęśliwości, niemniej już w tym ziemskim życiu pociąga do pięknego i prawdziwie odpowiedniego ładu dóbr, trudnego do osiągnięcia - podobnie jak i życie chrześcijańskie - ale wielce ponętne.

9. Można powiedzieć, że Tomasz pokonując pewną przesadną postać supernaturalizmu, jaki wznosił się w Średniowieczu i opierając się ze świadectwem, krzewiącemu się w szkołach europejskich na skutek naturalistycznego tłumaczenia nauki Arystotelesa, umiał udowodnić tak naukową argumentacją jak i własnym przykładem naukowego dociekania, że jego nauka jest zgodna z życiem, że całkowita i bezwzględna wierność Słowu Bożemu da się pogodzić z postawą jak najbardziej otwartą w stosunku do świata i jego prawdziwych dóbr, a dążenie do odnowy i postępu z usiłowanie zbudowania gmachu nauki na solidnym fundamencie. Starał się bowiem poznać nie tylko nowe idee, nowe zagadnienia, nowe pomysły i zaprzeczenia odnośnie wiary, ale także i przede wszystkim pogłębić znajomość Pisma św., (które wyjaśniał już w pierwszych latach swojego nauczania w Paryżu), a następnie znajomość Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich, teologicznej i prawniczej tradycji Kościoła, a równocześnie wszystkich poglądów filozoficznych głoszonych w przeszłości i w nowszych czasach, nie tylko arystotelesowskich, ale także platońskich, neoplatońskich, rzymskich, chrześcijańskich, arabskich, żydowskich - bez jakiegokolwiek ubiegania się o zerwanie z przeszłością, co byłoby równoznaczne z oderwaniem się od tego, co jest jakby korzeniem kultury tak, że słusznie można o nim powiedzieć, iż przemienił w swą krew słowa św. Pawła (Rzym 11, 18): "Nie ty podtrzymujesz korzeń, ale korzeń ciebie". Z tego też powodu był jak najbardziej uległy wobec Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, do którego należy strzeżenie i określanie zasad wiary¹² wszystkim wiernym, a przede wszystkim teologom - na mocy zlecenia Bożego i towarzyszącej mu pomocy Ducha Świętego, której

⁹ *Suma Teol.* 1. 1, 8 ad 2 (niżej),

¹⁰ Tamże, 1-2. 94, 2 (t. 13).

¹¹ Tamże, 2-2. 24, 3 ad 2 (t. 16, s. 31).

¹² Tamże, 2-2. 1. 10 ad 3 (t. 15, s. 32).

Kościółowi nigdy nie zabraknie zgodnie z obietnicą, jaką Chrystus dał jego pasterzom¹³. Św. Tomasz w szczególności uznawał w nauczycielskim urzędzie biskupa rzymskiego najwyższą oraz ostateczną powagę odnośnie do rozstrzygania zagadnień, odnoszących się do wiary¹⁴, i dlatego jego sądowi poddał wszystkie swe pisma tuż przed śmiercią, może właśnie dlatego, że był świadomy niezmiernej doniosłości i śmiałości odnowy, jakiej w nich dokonał¹⁵.

10. To oddanie się poszukiwaniu prawdy i służeniu jej ze wszystkich swych sił, św. Tomasz uznał za właściwe zadanie całego swojego życia. A zadanie to wykonał tak wspaniale przez swe nauczanie i pisma, że słusznie może być nazwany apostołem prawdy i postawiony na wzór tym wszystkim, którzy pełnią obowiązki nauczania. Co więcej, św. Tomasz jaśnieje w naszych oczach jako ideał uczonego chrześcijańskiego, który bynajmniej nie sądził, że dla poznania nowych współczesnych nurtów i dla spełnienia nowych wymagań - jakie stawia postęp kulturalny - trzeba odstąpić od wiary, z drogi Tradycji oraz Nauczania Kościoła, które wyposaża go w bogactwo Starożytności i obdarza go pieczęcią prawdy Bożej. Wierność tej Prawdzie Bożej bynajmniej nie wymaga odrzucenia tych licznych prawd, poznanych dawniej lub w czasach współczesnych także dlatego, iż - jak mówi sam św. Tomasz - prawdy te, przez kogokolwiek byłyby głoszone, mają swe źródło w Duchu Świętym: "Prawda przez kogokolwiek głoszona pochodzi od Ducha Świętego jako źródła naturalnego światła rozumu oraz zrozumienia i głoszenia prawdy"¹⁶.

11. Należy raczej przyznać, że właśnie to, tak mocne zakorzenienie się we wierze boskiej powstrzymało Tomasza od niewolniczego uzależnienia od nowych i starożytnych mistrzów, nie wyłączając Arystotelesa. Umysł Akwinaty był otwarty na wszelki postęp prawdy bez względu na to, z jakiegokolwiek by źródła nauki pochodził. Ten rys stanowi pierwszą cechę jego uniwersalizmu. Drugą, nie mniej prawdziwą i jeszcze bardziej ukazującą jego geniusz i osobowość - to najwyższa wolność i swoboda, z jaką podchodził do jakiegokolwiek pisarza, nie dając się związać zdaniem jakiegokolwiek ziemskiej powagi. Ta wolność i niezależność ducha na polu filozofii jest wyrazem jego wielkości jako myśliciela. W filozofii bowiem był posłuszny przede wszystkim prawdzie i wszystko oceniał "nie ze względu na powagę tych, którzy dane zdanie głosili, ale ze względu na wartość samego twierdzenia"¹⁷. Dlatego z największą wolnością odnosił się do twierdzeń Arystotelesa, Platona czy innych myślicieli i nie stał się przez to ani arystotelikiem, ani

¹³ Tamże; Łk 22, 32. (t. 15, s. 31).

¹⁴ Tamże, m. cyt. W dziełku *In Symbolum Apostolorum Epositio* (a. 9, ed. Parmensis, t. XVI 2965, s. 148) św. Tomasz napisał o Kościele Rzymskim: "Pan powiedział: 'nie przemogą go'. Dlatego tylko Kościół Piotrowy ... zawsze stał wiernie we wierze; i gdy w innych stronach świata albo nie ma wiary, albo jest pomieszana z licznymi błędami, wiara Kościoła Piotrowego jest żywa i wolna od błędów. Nie trzeba się temu dziwić, ponieważ Pan do Piotra powiedział (Łk 22, 32): "Prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara!"

¹⁵ P. Guil. de Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, rozdz. 14, w *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, ed. D. Prummer, O.P., fasc. II, Saint-Maximin (Var) 1924, s. 81.

¹⁶ *Suma Teol.* 1-2. 109, 1 ad 1 (t. 14, s. 82).

¹⁷ *Expositio super lib. Boetii de Trinitate*, q. 2, a. 3 ad 8. *Suma teol.* 1. 1, 8 ad 2 (niżej s.): "Argument z powagi wiary jest najmocniejszy, z powagi ludzkiej zaś najsłabszy". In *lib. Aristotelis de Ceolo* I, 22: "Nie na to studiuje się filozofię, by wiedzieć co ludzie myśleli, ale jak jest naprawdę".

platonikiem w ściślejszym znaczeniu tych wyrazów. Dzięki tej "autonomii" umysłu, jaka zbliżyła go do tych szczególnie uczonych, którzy posługują się metodami nauk ścisłych, Akwinata potrafił wykryć i przewyciężyć zasadzki ukryte w awerroizmie, usunąć braki i niedostatki w nauce Platona i Arystotelesa oraz zbudować taką gnozeologię i ontologię, że stanowi arcydzieło obiektywizmu i równowagi¹⁸.

W trojaki sposób ujawniał swe uczucia względem mistrzów myśli ludzkiej: w podziwie dla niezmiernego dziedzictwa naukowego, które uzupełniając się wzajemnie scalili i przekazali rodzajowi ludzkiemu¹⁹; w uznaniu wartości i znaczenia ale także granic ich osiągnięć²⁰; wreszcie w pewnej wyrozumiałości dla tych, którzy nie posiadając światła wiary, jak np. mędracy starożytni, stali bezradni wobec najwyższych zagadnień życia ludzkiego, a zwłaszcza takich jak ostateczny cel życia ludzkiego, a zwłaszcza takich jak ostateczny cel człowieka²¹, podczas gdy prosta wieśniaczka, uczestnicząca w prawdach wiary chrześcijańskiej, jest wolna od tej udręki i cieszy się światłem Bożym o wiele więcej niż owi najwięksi geniusze²².

12. Św. Tomasz, chociaż bystrością w dociekaniu prawdy wzniosł się na najwyższe szczyty rozumu ludzkiego, wobec wzniosłych i niewysłowionych tajemnic wiary zachował się jak dziecko: klęcząc przed wizerunkiem Chrystusa ukrzyżowanego lub u stóp ołtarza, prosił o światło dla umysłu i czystość serca, bo jedno i drugie jest niezbędne dla jasnego wglądu w tajemnice Boże²³. Przyznawał, że wiedzę swą zdobył bardziej dzięki modlitwie niż przez studia²⁴; zachował żywe poczucie transcendencji Bożej do tego stopnia, że uznał za główny warunek wszelkiego dociekania teologicznego zasadę, iż w tym życiu poznajemy Pana Boga tym doskonalej, im bardziej rozumiemy, że On wznosi się ponad wszystko, co naszym umysłem możemy poznać²⁵. To zdanie jest nie tylko pierwszą, i jakby podstawową zasadą owej metody badań, którą posługuje się tzw. teologia "apofatyczna" - ale także jest wyrazem pokory jego umysłu oraz ducha uwielbienia (adoracji).

Dzięki temu zharmonizowaniu tak wzniosłego ducha chrześcijańskiego z bystrością dociekania naukowego, otwartego ku wszelkim zdobyczom tak starożytności jak i nowych czasów, nic dziwnego, że w czasie największego nasilenia kryzysu w XIII wieku, Tomasz dobrze odnalazł drogi do ustalenia stosunków między rozumem a wiarą, zawczasu zapobiegł, by nauka teologiczna pod naporem nowych poglądów filozofów nie zesłała na manowce, usunął wszelką dwuznaczność w przystosowaniu prawd rozumowych

¹⁸ P.E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Gifford Lectures, Paris 1932, I, s. 42; *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de St. Tomas d'Aquin*, Paris 1965, wyd. 6, passim; także F. VAN Steenberghen, *Le mauvement doctrinal du XIe au XIVe siècle*, w Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. XII, s. 270.

¹⁹ *In XII libros Metaphysic. Aristotelis Expositio II*, lect. 1.

²⁰ Tamże.

²¹ *Summa contra Gentiles III 48*.

²² P. *In Symbolum Apostolorum Exp.* a. 1. "Przed przyjściem Chrystusa nikt z filozofów nie mógł wiedzieć o Bogu i o tym, co konieczne do zbawienia, choćby się najbardziej wysiłał tyle, co po przyjściu Chrystusa dzięki wierze wie starszka".

²³ *Suma Teol.* 2-2. 8, 7. (t. 15, s. 105-6).

²⁴ Guil de Tocco, dz. cyt., rozdz. 31; p. J. Pieper, *Einführung zu Thomas von Aquin*, Munich 1958, s. 172 i n.

²⁵ *Suma Teol.* 2-2. 8, 7 (t. 15, s. 106).

i objawionych, przewyciężył naukę o tzw. dwojakiej prawdzie umysłu i wiary rzekomo przeciwnych sobie, które chrześcijanie mogliby przyjąć z różnych powodów; zwolennicy tego poglądu burzyli wewnętrzną jedność chrześcijanina i już wówczas, odrzuciwszy to zrównoważenie, jakie osiągnął św. Tomasz, ośmielili się zachwalać takie niby to naukowe spory, które rozerwały kulturę całej Europy²⁶.

13. W dokonaniu tego dzieła, w którym chrześcijańska nauka Średniowiecza wzniosła się na szczyt swej chwały, św. Tomasz nie był osamotniony. Wielu przesławnych uczonych przed nim i po nim pracowało w tym samym kierunku. Wśród nich należy wymienić św. Bonawenturę, którego siedemsetną rocznicę obchodzimy równocześnie, gdyż zmarł w tym samym roku co św. Tomasz; św. Alberta Wielkiego, Aleksandra z Hales, Duns Szkota. Niewątpliwie jednak św. Tomasz wskutek zrządzenia Opatrzności Bożej wznosił się na najwyższy szczyt teologii i filozofii scholastycznej, jak ją nazwano, a jego dzieła stały się filarem ówczesnego i późniejszego rozkwitu nauki chrześcijańskiej i bezpiecznego jej rozwoju. Jemu więc jako wspólnemu Doktorowi Kościoła oddajemy hołd w siedemsetną rocznicę jego zgonu, by wyrazić naszą wdzięczność za tyle dobrodziejstw, jakie zdziałał dla całego ludu chrześcijańskiego, i by publicznie uznać i rozślawić jego nieśmiertelną wielkość.

II

14. Imię Akwinaty jaśniej nie tylko na tle historycznych i naukowych warunków, w jakich żył, ale także ze względu na samą jego naukę, która wznosi się ponad wszystkie okresy od XIII wieku aż po nasze czasy. Kościół w ciągu stuleci uznawał wiekopomną wartość nauki tomistycznej, zwłaszcza z okazji szczególnych uroczystości, takich jak powszechny Sobór Floreński, Trydencki, Watykański I²⁷, z okazji ogłoszenia Kodeksu Prawa Kanonicznego²⁸ oraz II Soboru Watykańskiego, o czym następnie pomówimy.

Nasi poprzednicy niejednokrotnie uznali powagę św. Tomasza, podobnie my sami uczyniliśmy to wiele razy. Jest rzeczą oczywistą, że nie chodzi tu o zachowawcze nastawienie do tradycyjnej nauki, nie dostrzegając przebiegu historii i lękając się postępu, ale o wybór oparty na obiektywnych racjach, mających swe uzasadnienie w samej filozoficznej i teologicznej nauce Akwinaty i pozwalających na uznanie w nim człowieka, danego Kościołowi przez wyższy zamysł, by nauka chrześcijańska dzięki oryginalności jego twórczej pracy weszła na nową drogę swej historii, zwłaszcza gdy chodzi o zagadnienie stosunku umysłu do wiary.

15. Streszczając krótko nasze myśli, wystarczy wspomnieć o gnozeologicznym i ontologicznym realizmie, stanowiącym pierwszą i główną cechę filozofii św. Tomasza. Realizm ten można również nazwać krytycznym, gdyż dzięki oparciu na poznaniu zmysłowym i na obiektywności rzeczy nadaje pojęciu bytu prawdziwe i solidne znaczenie, a w ten sposób pozwala na dalsze opracowania umysłowe, które, ujmując spostrzeżenia zmysłowe w pojęcia ogólne, nie zrywa związku z owymi spostrzeżeniami i

²⁶ P.J. Pieper, dz. cyt., s. 69 i n.

²⁷ P. Lon XIII Encykl. *Aeterni Patris*, w. *Leonis XIII Acta* I, Romae 1881, s. 255-284.

²⁸ *Cod. Iuris Can.*, can. 1366 § 2; p. can. 589 § 1.

dzięki temu nie pogrąża się w dialektyczne odmęty subiektywizmu, który z konieczności prowadzi do mniej lub więcej bezwzględnego agnostycyzmu. "Umysł najpierw ujmuje byt" - głosi słynne powiedzenie Doktora Anielskiego²⁹. Na tej podstawowej zasadzie opiera się gnozeologia św. Tomasza, której główna nowość polega na zrównoważonym ujęciu i ocenie doświadczenia zmysłowego i autentycznych danych świadomości w procesie poznawczym, stanowiącym źródło zdrowej ontologii, a następnie całego gmachu nauki teologicznej. Dlatego można było określić naukę św. Tomasza jako filozofię bytu, ujętego zarówno pod ogólnym kątem widzenia, jak i pod kątem jego egzystencjalnych warunków. Z tej filozofii Akwinata wznosi się ku teologii Bytu Bożego, rozważając Jego samoistność oraz Jego Objawienie przez Jego Słowo, przez dzieje planu zbawienia, a przede wszystkim przez tajemnicę Wcielenia.

Nasz Poprzednik, Pius XI, wysławił ten gnozeologiczny oraz ontologiczny realizm w swym przemówieniu do studentów uniwersyteckich w następujących słowach: "Można powiedzieć, że w tomizmie zawiera się jakby naturalna ewangelia i najbardziej niezawodny fundament, na którym opierają się wszystkie gmachy nauk. Cechą bowiem tomizmu jest przede wszystkim obiektywizm; nie wznosi bowiem czysto abstrakcyjnych budowli myślowych, ale buduje gmachy myśli oparte na realnej rzeczywistości... Wartość i moc nauki tomistycznej nigdy nie ustanie, gdyż w przeciwnym razie musiałyby ustać wartość i moc samej rzeczywistości"³⁰.

16. Urzeczywistnienie tego rodzaju filozofii i teologii wymaga niewątpliwie przyznania umysłowi ludzkiemu zdolności poznania prawdy. Umysł ten jest zasadniczo zdrowy i wyposażony jakby pewne wyczucie bytu oraz w skłonności ku zjednoczeniu się z nim na jakimś niższym lub wyższym stopniu doświadczenia rzeczywistości istniejącej, przyjmując ją w całej pełni i rozwijając badania jej ostatecznych racji oraz przyczyn, tłumaczących ją w określony sposób. Istotnie św. Tomasz, jak przystało na filozofa i teologa chrześcijańskiego, odkrywa w każdym bycie pewne uczestnictwo w Bycie bezwzględnym, który stwarza, zachowuje i swą odgórną mocą pobudza do działania cały wszechświat stworzony, wszelkie życie, wszelkie poznanie i każdy akt wiary.

Akwinata, wychodząc z takich zasad, przyznając rozumowi ludzkiemu jak najwyższą godność, wyposażył badania teologiczne w nader potężne narzędzie, pozwalające na rozwinięcie i głębsze zrozumienie wielu zagadnień naukowych, które ujmował swą nader bystrą intuicją, np. gdy chodzi o zagadnienie właściwości transcendentálnych analogii bytu, struktury bytu skończonego, złożonego z istoty oraz istnienia, stosunków stworzeń do Bytu Bożego, znaczenia przyczynowości w bytach stworzonych, zależnej dynamicznie od przyczynowości Bożej, niezawodnej rzeczywistości działań bytów organicznych w porządku ontologicznym, ujawniającej się w każdej dziedzinie filozofii i teologii oraz etyki i ascetyki, organicznej struktury i celowości porządku wszechświata. Wznosząc się wyżej ku samym widnokręgom prawd Bożych należy tak samo ocenić naukę Tomasza odnośnie pojęcia Boga jako bytu samoistnego, którego tajemnicze życie wewnętrzne dozwala poznać Objawienie Boże, do

²⁹ P. *Quaestiones disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1.

³⁰ *Discorsi di Pio XI*, vol. I Torino 1960, s. 668-9.

przymiotów Bożych, do obrony transcendencji Boga przeciw jakiegokolwiek formie panteizmu, do nauki o stworzeniu i Opatrzności Bożej, w której św. Tomasz, przewyciężywszy antropomorfizmu obrazów i półcieni wyrażen językowych, dzięki zrównoważeniu swego geniuszu oraz duchowi wiary, dokonał dzieła, które dzisiaj moglibyśmy nazwać demitologizacją, ale raczej należy je opisać jako rozumowe, wiarą kierowane i przez nią natchnione dociekanie prawd dotyczących istoty Objawienia chrześcijańskiego. Na tej drodze i tym sposobem św. Tomasz z jednej strony wywyższał rozum ludzki, a z drugiej jak najowocniej służył wierze tak, że nasz poprzednik Leon XIII nie zawahał się powiedzieć o Doktorze Anielskim: "Należycie odróżniając rozum od wiary i zespalając je harmonijnie, uszanował prawa tak rozumu jak i wiary oraz ich godność, a rozum wyniesiony geniuszem Tomasza na najwyższe szczyty, prawie nie może wznieść się wyżej. Wiara zaś nie może oczekiwać od rozumu obfitszej i mocniejszej strawy od tej, którą uzyskała dzięki św. Tomaszowi"³¹.

17. Jest jeszcze inny powód, dla którego nauka św. Tomasza posiada wiekotrwałą wartość i doniosłość: przyjmując uniwersalność i transcendencję najwyższych zasad, jakby rdzeń swej filozofii (a mianowicie byt) oraz teologii (byt Boży), nie chciał budować jakiegoś zamkniętego i wykończonego systemu wiedzy, lecz opracował taką metodą, która by umożliwiła stałe wzbogacanie się i postęp nauki. To, czego on sam dokonał, zbierając owoce filozofii starożytnej i średniowiecznej oraz pewne zdobycze nauk przyrodniczych, zawsze można ponawiać w stosunku do wszystkich prawdziwie ważnych osiągnięć filozofii i choćby najwyższego postępu przyrodoznawstwa, jak o tym świadczy doświadczenie wielu autorów, którzy odnaleźli w nauce św. Tomasza wiele bardzo dobrych załączków, z których mogli wysnuć liczne szczegółowe wnioski w swych dociekaniach filozoficznych i naukowych, wszczepiając je w kontekst i wizję ogólną światopoglądu.

18. Tu należy jeszcze raz stwierdzić, że Kościół nie ma najmniejszych wątpliwości w uznawaniu pewnych granic w nauce św. Tomasza, zwłaszcza gdy chodzi o ujęcia uwarunkowane kosmologicznymi i biologicznymi poglądami Średniowiecza, niemniej zwraca uwagę na to, że nie wszystkie filozoficzne i naukowe teorie mogą rościć sobie równe prawo do chrześcijańskiej wizji świata lub nazywania się chrześcijańskimi. Istotnie bowiem św. Tomasz nie uznawał za chrześcijańskich filozofów starożytnych, spośród których najbardziej umiłował Arystotelesa; nie przyjmował też ich poglądów w całości i bezkrytycznie. Trzymał się zasady, ważnej także dziś przy rozstrzygnięciu zagadnienia, czy chrześcijanom wolno przyjąć jakiś nowoczesny pogląd filozoficzny czy naukowy; chociaż bowiem po dokonaniu należnych poprawek i po odpowiednim przystosowaniu można przyjąć naukę Arystotelesa czy innych filozofów ze względu na powszechną wartość ich zasad, staranną troskę o obiektywną rzeczywistość, uznanie jedyne Boga różnego od świata, nie można tego powiedzieć o każdej filozofii czy teorii naukowej, których zasad nie można pogodzić z wiarą religijną już to z powodu monizmu, na którym się opierają, już to z powodu zaprzeczenia bytów transcendentalnych, już to z powodu subiektywizmu czy agnostycyzmu.

³¹ Encykl. *Aeterni Patris*, wyd. cyt., s. 274.

Zaiste, należy ubolewać, że wiele współczesnych nam teorii i systemów nie da się w ogóle pogodzić z chrześcijańską wiarą i teologią. A mimo to św. Tomasz naucza nas, jak nawet w takim wypadku można przyjąć z owych teorii czy systemów pewne szczegóły użyteczne do udoskonalenia i ciągłego rozwijania tradycyjnej nauki lub przynajmniej do pobudzenia badań nad zagadnieniami dotąd nieznanymi lub niedostatecznie wyjaśnionymi.

19. Metoda, którą św. Tomasz zastosował w ocenianiu i przyjmowaniu cudzych poglądów, może stanowić wzór także dla uczonych naszych czasów. Jak wiadomo, wszczął on jakby dialog umysłowy ze wszystkimi mędrkami Starożytności i współczesnymi sobie, tak chrześcijańskimi jak i niechrześcijańskimi; badał ich twierdzenia, poglądy, wątpliwości, trudności, usiłując poznać ich przyczyny, ich ideologiczne źródła, a niekiedy również ich społeczne i kulturowe uwarunkowania. Następnie wykladał ich poglądy, zwłaszcza w *Quaestiones* lub w *Sumach*. Nie ograniczał się tylko do rozwiązania trudności i do zbijania zarzutów, ale posługiwał się metodą dialektyczną w stawianiu i roztrząsaniu zagadnień. Niekiedy zwalczał z pogodą i szlachetnością ducha pewne błędy pogaństwa lub przeciwników itp. ("Contra errores", "Contra gentes", "Contra impugnantes"). Ale w każdym wypadku prowadził dialog w takim usposobieniu ducha, że zawsze był skory i gotowy by uznać i przyjąć prawdę przez kogokolwiek byłaby wypowiedziana; owszem, niejednokrotnie tłumaczył z wyrozumiałością na lepsze te zdania, które w czasie dyskusji okazały się błędne. Dzięki tej metodzie św. Tomasz dokonał wspaniałej i harmonijnie uporządkowanej syntezy naukowej, która posiada wartość powszechną i czyni św. Tomasza mistrzem także dla naszych czasów.

20. Pragniemy wreszcie wskazać na jeszcze jedną chwalebłą cechę nauki św. Tomasza, podkreślającą jej użyteczność i wielkość, a mianowicie na jasność, jędrność i trwałość języka w nauczaniu, w dyskusji i w pisaniu dzieł. Wystarczy w tej sprawie przytoczyć słowa dawnej liturgii dominikańskiej na uroczystość św. Tomasza: "Styl zwięzły, mile wymowny, a myśli wzniosłe, głębokie i jasne"³². Ale nie jest to ostatni powód, dla którego z korzyścią zwracamy się do św. Tomasza w naszych czasach, kiedy w użyciu jest często język zbyt zawity, kręty, albo grubiański, a tym bardziej gdy jest wieloznaczny, by można było rozpoznać blask myśli oraz więź pomiędzy tymi, którzy są powołani do uczestniczenia prawdy i przekazywania jej innym.

III

21. Z okazji siedemset letniej rocznicy śmierci św. Tomasza pragniemy jeszcze raz wyrazić, co Kościół myśli o zadaniu i metodzie studiów teologicznych i filozoficznych, a w ten sposób wyjaśni się dlaczego tenże Kościół postanowił, by szkoły katolickie uznały Akwinatę za Doktora Powszechnego i szły za jego nauką w tych dziedzinach.

Papieże popierali swą powagą naukę św. Tomasza jeszcze za jego życia, brali w obronę samego Mistrza i bronili jego nauki wobec jej przeciwników. Po jego zaś śmierci, gdy niektóre jego zdania zostały potępione przez władze lokalne, Kościół nie zaprzestał

³² W święto św. Tomasza z Akwinu II nokturn, IV resp.; p. J. Piper, dz. cyt., s. 116.

czcić swego wiernego szafarza prawdy, zatwierdził jego kult, zaliczając go w poczet świętych 18 lipca 1323 roku, i przyznając mu tytuł "Doktora Kościoła" 11 kwietnia 1567 roku.

22. W ten sposób Kościół pragnął zalecić za pośrednictwem nauki św. Tomasza zarówno swe własne nauczanie, ujęte w sposób wzniosły, pełny i wierny, jak również "zmysł wiary" całego Ludu Bożego, ujawniony w człowieku, wyposażonym we wszystkie konieczne przymioty i będącym tak bardzo na czasie. Krótko mówiąc, Kościół zatwierdził swą powagą naukę Doktora Anielskiego i nią się posługuje jako nader stosownym narzędziem, rozciągając na niego, jak i na innych swoich sławnych Doktorów, ale bardziej jeszcze na Akwinatę, promienie swojego nauczania. Stwierdził to nasz poprzednik, Pius XII, w Encyklice "Studiorum Ducem", w której pisze: "Cały świat chrześcijański winien godnie obchodzić tę rocznicę (700-lecia urodzin Akwinaty), gdyż w czci św. Tomasza wyrażamy coś więcej niż poważanie dla niego samego, bo szacunek dla powagi Kościoła nauczającego"³³.

23. Zbyt długie byłoby wyliczanie wszystkich świadectw Kościoła i Papieży ku czci św. Tomasza. Ograniczymy się więc do przypomnienia, że pod koniec ubiegłego stulecia, a więc właśnie wtedy, gdy ujawniły się następstwa rozłamu między wiarą a rozumem, Kościół na nowo zalecił przykład św. Tomasza i jego nauczanie ze względu na jego wartość dla przywrócenia harmonii między wiarą religijną i kulturą oraz życiem społecznym nowymi sposobami, dostosowanymi do nowych czasów.

Stolica Apostolska swą zachętą i pochwałą doprowadziła do odrodzenia i nowego rozkwitu studiów tomistycznych. Nasi poprzednicy, poczynając od Leona XIII i silnej podniety danej przez niego w encyklice "Aeterni Patris", zalecali umiłowanie studium i nauki św. Tomasza, ukazując jej zgodność z Objawieniem Bożym³⁴, przyjacielską harmonię między wiarą a rozumem przy równoczesnym zachowaniu ich praw³⁵, oraz fakt, że uznanie doniosłego znaczenia nauki Tomaszowej bynajmniej nie gasi zapału do współubiegania się w poznawaniu prawdy, lecz raczej podnieca go i bezpiecznie nim kieruje³⁶. Ponadto Kościół, dając pierwszeństwo nauce św. Tomasza przez uznanie jej za swą własną³⁷, bynajmniej nie głosi, że nie można należeć do innej szkoły, mając prawo obywatelstwa w Kościele³⁸, lub sprzyjać jej ze względu na wiekowe doświadczenie³⁹. Dziś również Tomasz i jego nauka prawnie stoi u podstaw wykształcenia teologicznego tych, którzy zostali powołani do umacniania braci w wierze i utwierdzenia ich w niej⁴⁰.

³³ Encykl. *Studiorum Ducem*, w AAS 15 1923, s. 324; na temat stosunku Doktorów Kościoła (i teologów) do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła św. Tomasz napisał (*Suma teol.* 2-2. 10, 12, pol. wyd. t. 15, s. 140): "Nauka doktorów katolickich bierze swą powagę od Kościoła. Stąd bardziej należy polegać na autorytecie Kościoła, niż na powadze Augustyna, Hieronima, czy kogokolwiek innego".

³⁴ Encykl. Piusa XII *Humani Generis*, w AAS 42 1950, s. 573.

³⁵ P. Leona XIII encykl. *Aeterni Patris*, wyżej cyt.

³⁶ P. Przemówienie Piusa XII do studentów teologii z 24 czerwca 1939, w AAS 31 1939, s. 247.

³⁷ P. Encykl. Benedykta XV *Fausto appetente die*, w AAS 13 1921, s. 332.

³⁸ P. Przemówienie Piusa XII na Uniwersytecie Gregoriańskim, AAS 45 1953, s. 685-6.

³⁹ P. Encykl. Piusa XII *Humani Generis*, w AAS 1950, s. 573.

⁴⁰ Cod. Iur. Can., can. 1366 § 2.

24. Drugi Sobór Watykański dwukrotnie zalecił św. Tomasza szkołom katolickim. Omawiając bowiem wykształcenie kapłanów użył następujących słów: "Dla możliwie pełnego wyjaśnienia tajemnic zbawienia niech alumni nauczą się głębiej wnikać w nie i wykrywać między nimi związek przy pomocy kontemplacji, mając za mistrza św. Tomasza"⁴¹.

Tenże Sobór w deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim, zachęcając, by w wyższych szkołach starano się przy badaniu jak najdokładniejszym współczesnych nam zagadnień głębiej pojmowano, w jaki sposób wiara i rozum prowadzą do jednej prawdy, podążając tu śladami Doktorów Kościoła, a szczególnie św. Tomasza z Akwinu⁴². Jest to pierwszy wypadek, by Sobór Powszechny zalecił jakiegoś teologa, jak to się stało odnośnie do św. Tomasza. Gdy chodzi o Nas, wystarczy przypomnieć to, cośmy niegdyś powiedzieli: "Ci, którym powierzono obowiązek nauczania, niech z szacunkiem słuchają głosu Doktorów Kościoła, wśród których czołowe stanowisko zajmuje święty Tomasz. Doktor Anielski bowiem odznacza się taką potęgą geniuszu, tak szczerą miłością prawdy, tak wielką mądrością w dociekaniu najwyższych prawd, w ich wyjaśnianiu, w ich harmonijnym jednoczeniu, że nauka jego jest najskuteczniejszym narzędziem nie tylko do zabezpieczenia podstaw wiary, ale także do użytecznego i pewnego zbioru owoców zdrowego postępu"⁴³.

25. Teraz stawia się pytanie, czy św. Tomasz z Akwinu, który - jak to wyłożyliśmy - wycisnął swe piętno na stuleciach, ma coś do zaofiarowania naszym czasom. Dziś wielu ludzi w sposób bardziej otwarty niż kiedykolwiek dawniej zaprzecza albo wątpi, czy posłannictwo ewangeliczne może odnosić się do nich. Takie pytanie stawiają nie tylko ci, którzy nie są chrześcijanami. Nurtuje ono również w umysłach niektórych katolików, którzy porównują swą wiarę ze współczesną cywilizacją i potęgą świeckiej nauki. Często wysuwa się tego rodzaju wątpliwości i zarzuty w imię współczesnej nam krytyki języka i głosi się chętnie, że słowa wiary utraciły swą przejrzystość i znaczenie. Należy dodać, że do tych zaprzeczeń dołącza się często ponawiany spór o wielkie dzieła, w których zawiera się zarys nauki scholastycznej. Nie zawsze też odróżnia się wiarę od teologicznego opracowania. Często bowiem sam język teologii scholastycznej uchodzi za niezrozumiałą i nie do przyjęcia ze względu na swe powiązania ze starożytną filozofią i zacofanymi poglądami na świat i stosunki ludzkie, całkiem innymi niż nasze. Nie może być inaczej - jak sądzą - skoro nauki przyrodnicze, technika, stosunki społeczne, kultura, polityka itp. dokonały wielkich przemian. Zmienił się sposób myślenia rozumowego oraz stawiania zagadnień filozofii i wiary, ujmowanych czysto ludzkimi siłami. Dzisiejszej kulturze nie odpowiadają ówczesne systemy teologiczne ani rzeczy czy wyrazy, którym autorzy owych systemów posługiwali się w nazywaniu tych rzeczy. Stąd wynikałoby, że teologiczna myśl św. Tomasza, podobnie jak każdego innego autora, związana mentalnością swoistą dla Średniowiecza - jest trudniejsza i wymaga wiele pracy oraz czasu od tych, którzy chcą ją sobie przyswoić. Dlatego bardziej niż dawniej jest polem

⁴¹ Dekret *Optatam totius*, n. 16 w AAS 58 1966, s. 723.

⁴² P. *Gravissimum Educationis*, n. 10, w AAS 58 1966, s. 737.

⁴³ Przemówienie na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim 12 marca 1964, w AAS 56 1964, s. 365.

pracy dla specjalistów, którzy oddają się jej studiowaniu. Dlatego ostatni Sobór Watykański, świadomy dokonywujących się przemian, celowo ustawił Kościół w nowej perspektywie rozważań o sobie i współczesnym świecie, bystro oceniając jego nowość. Czyż więc wolno zaliczyć św. Tomasza w poczet ludzi, którzy nie przynoszą korzyści ani wierze, ani krzewieniu prawdy chrześcijańskiej, ale stanowią jej przeszkodę?

Gdyby ktoś nie chciał brać pod uwagę tego zagadnienia i jego wagi, uwłaczałby geniuszowi samego św. Tomasza z Akwinu, który starał się odkryć każde źródło wiedzy. Nie wątpimy, że Akwinata w dzisiejszych czasach usiłowałby nie zamykać oczu na żadną z tych rzeczy, które zmieniają ludzi, ich warunki, ich sposób myślenia oraz życie. Cieszyłby się z tego wszystkiego, co by mu dopomogło mówić o Bogu godniej i w sposób bardziej przekonujący niż ongiś, nie odstępując jednak od tej wzniosłej i szlachetnej pewności, jaką tylko wiara może dać umysłowi ludzkiemu. Dzieci Kościoła, oddający się wyższym studiom - wyłączając profesorów i uczonych w zakresie świętych nauk - świadomi bardziej niż dawniej, jak wielkie i ważne dokonały się przemiany i jak jest niezbędne rzetelne porównywanie współczesności z tym, co w ciągu wieków stanowiło jakby życie religii chrześcijańskiej, są mniej skłonni słuchać św. Tomasza. Dlatego potrzeba, jak się nam zdaje, by do hołdu, który należy się zawsze temu geniuszowi, dołączyć pewne wskazówki o tym, jak w naszych czasach należy we właściwy sposób posługiwać się jego dziełem zgodnie z jego duchem i myślą.

26. Nie należy sądzić (jak to nieraz bywa), że nauka scholastyczna jest łatwo przystępna tak, jak to było w przeszłości. Nie wystarczy bowiem podać ją wraz z jej "materialną" strukturą formuł, wraz z zespołem i wykładem jej zagadnień w ten sposób, w jaki niegdyś zwykło się je omawiać; tego rodzaju podanie nie tylko nie zabezpieczyłoby wierności dla prawidłowej nauki tego Autora, ale wywołałoby sprzeciw względem niej i wypaczyłoby jej rozumienie tak konieczne w naszych czasach - i co więcej - zdławiłoby twórczą moc tych załączków pojęć, które umysł winien rozwijać. Dlatego przede wszystkim ci, którym powierzono obowiązek studiowania teologii i jej wykładania, niech ohotnie podejmą się pracy niezbędnej do żywotnego rozumienia nauki Doktora Anielskiego także poza murami szkoły, tak, by się stali przewodnikami dla tych, którzy nie mogą osobiście oddać się pogłębieniu tej wiedzy, pragną poznać głównie jej zarys, jej zrównoważenie naukowe, a przede wszystkim jej ducha, który przenika i ożywia wszystkie dzieła Akwinaty. Oczywiście to dzieło dostosowanej do dzisiejszych czasów odnowa naukowego dziedzictwa, tak scholastyki jak i św. Tomasza, należy wykonać zgodnie z obszerniejszym programem wybornie podanym przez II Sobór Watykański we wspomnianym dekrecie "Optatam totius" (nr 16), a mianowicie, by bardziej karmić wewnątrznie teologię dogmatyczną obfitą żywością Pisma Świętego, by udostępnić im bogactwo Ojców Wschodnich i Zachodnich, zapoznać ich z samą wewnętrzną historią dogmatów, pełniej związać ich z życiem Kościoła i jego liturgią, wierniej uwrażliwić ich na potrzeby dzisiejszych ludzi w zmiennych warunkach ich życia.

27. Drugi obowiązek tych, którzy w dzisiejszych czasach pragną być uczniami św. Tomasza, to uważne badanie, czego współczesnym ludziom najbardziej potrzeba, a mianowicie pełniejszego zrozumienia wiary, bez którego owa nauka nie potrafiłaby ani

wzruszyć, ani zainteresować umysłu. Jeśli się bowiem nie pozna starannie dzisiejszych nauk, nie można przedstawić ani uzasadnić tej lub innej tezy, pilnie zestawiając i porównując różnice i podobieństwa owych tez w świetle teologii.

Nieznajomością nowoczesnej nauki i zamykaniem umysłu w ciasnych granicach przeszłości wyrządza się wielką szkodę wiedzy o Bogu i człowieku. Ale niemniej to samo należy powiedzieć o apriorycznym odrzucaniu nauki lub szkoły wielkich Doktorów i czerpanie pokarmu wiedzy jedynie z nowoczesnej wiedzy, niekiedy tylko pozornie pięknej. Prawdziwi uczniowie św. Tomasza nigdy nie pomijali tej konfrontacji. Jakżeż liczni spośród nich, zwłaszcza pomiędzy specjalistami w Piśmie Świętym, w filozofii, w historii, w antropologii, w przyrodoznawstwie, w naukach ekonomicznych i społecznych, otwarcie przyznawali, że bardzo wiele zawdzięczają temu Doktorowi także w zakresie swojej specjalności.

28. Do tych dwóch napomnień dodajmy trzecie, a mianowicie o konieczności stałego dialogu i żywego obcowania z samym św. Tomaszem. On bowiem ukazuje się w naszych czasach mistrzem w znakomitym sposobie rozumowania, w przenikaniu do samego rdzenia tego, co istotne, w pokornym i przyjaznym przyjmowaniu wszelkiej prawdy, skądkolwiek by pochodziła, w dawaniu szczególnego przykładu harmonizowania skarbów umysłu ludzkiego oraz jego najwyższych wymagań z najwznioślejszymi prawdami, zawartymi w słowie Bożym. Uczy nas, abyśmy byli rozumni we wierze i to jak najpełniej oraz odważnie. Dzięki takiemu nastawieniu rozum rozrasta się w nowe zdobycze, gdyż umysł, oddając się w służbę wszystkim ludzi, tak wielkich jak i małych, których teolog przez wiarę jest bratem, dzięki kierownictwu tego duchowego posłannictwa i wynikającej z niego chwały Bożej, za cześć otrzymuje cześć, za światło doznaje światła.

29. Jak już wyjaśniliśmy, by w dzisiejszych czasach być wiernym uczniem św. Tomasza, nie wystarczy obecnie przy pomocy środków, których używają nam te czasy chcieć czynić to, co on czynił w swoim czasie. Kto by chciał naśladować go, idąc drogą równoległą do jego odległej drogi, niczego nie przyjmując od niego, z trudem doszedłby do pomyślnych wyników albo co najmniej nie użyłoby Kościołowi i światu potrzebnego im wsparcia. Nie ma bowiem prawdziwej i płodnej wierności, jeśli się nie przyjmuje jakby z rąk św. Tomasza jego zasad, będących jakby pochodniami rozświecającymi ważniejsze zagadnienia filozoficzne oraz umysłowe ujęcia wiary w dzisiejszych czasach, a także podstawowe zagadnienia i pojęcia dynamicznej - że się tak wyrazimy - nauki św. Tomasza. W ten sposób nauka Doktora Anielskiego, sprzężona z postępem nauk świeckich, dzięki temu wzajemnemu jakby zapładnianiu, będzie rozkwitała zawsze nową płodnością. Jak niedawno zauważył wybitny teolog spośród Kolegium Kardynalskiego⁴⁴, "najlepszy sposób uczczenia św. Tomasza polega na zgłębianiu prawdy, której sam służył, i na wykazaniu w miarę naszych sił jej zdolności do przyjęcia tych zdobyczy, których geniusz ludzki dokonał w ciągu wieków".

30. Oto co św. Tomasz wspaniale zdołał i co uznaliśmy za stosowne przypomnieć z okazji tej rocznicy w nadziei, że to może bardzo się przydać Kościołowi.

⁴⁴ Charles Card. Journet, *Actualité de Saint Thomas*, Pref., Paris - Brzxelles 1973.

Nie chcemy jednak zakończyć tego listu bez zwrócenia uwagi na to, że święty Doktor Kościoła - jak zapewnia jego pierwszy biograf - "więcej niż inni pociąga do umiłowania wiedzy nie tylko jasnością w nauczaniu, ale także świętością"⁴⁵, której był wspaniałym wzorem dla współczesnych i późniejszych pokoleń. Wystarczy przytoczyć jego własne słowa, wypowiedziane tuż przed zakończeniem jego krótkiej ziemskiej pielgrzymki i stanowiące jakby przypieczętowanie jego życia: "Przyjmując Ciebie, który jesteś ceną odkupienia mej duszy; przyjmuję Ciebie jako wiatyk mojej pielgrzymki. Z miłości ku Tobie studiowałem, czuwałem, pracowałem; głosiłem Cię, uczyłem o Tobie, nigdy nie mówiłem przeciw Tobie, a jeśli powiedziałem coś niewłaściwego to tylko z nieznajomości i nie upieram się przy swoim zdaniu. A jeśli coś źle powiedziałem o tym Sakramencie lub o innych rzeczach, oddaję to do poprawienia świętemu Kościołowi Rzymskiemu, w którego posłuszeństwie odchodzę z tego świata"⁴⁶.

Bez wątpienia właśnie dlatego, że Akwinata był "najświętszym pośród uczonych i najuczciwszym pośród świętych" - jak o nim powiedziano⁴⁷ - nasz poprzednik, Leon XIII nie tylko zalecił go jako mistrza i wodza w nauce, lecz ponadto ogłosił go i ustanowił niebieskim patronem wszystkich szkół katolickich jakiejkolwiek instytucji i jakiegokolwiek stopnia⁴⁸, a my z radością ten tytuł potwierdzamy.

Pragnąc więc, by te szczęsne uroczystości jubileuszowe ku czci tak wielkiego męża wydały zbawienne owoce nie tylko dla dobra Zakonu Kaznodziejskiego, ale także dla pożytku i rozwoju Kościoła Powszechnego, Tobie, ukochany Synu, twoim ukochanym współbraciom, oraz wszystkim profesorom i studentom szkół kościelnych, którzy spełniają nasze życzenia, chętnie udzielamy naszego Apostolskiego Błogosławieństwa wraz z życzeniami Bożego światła i duchowej tężyzny.

Rzym, u św. Piotra, dnia 20 listopada 1974, dwunastego roku naszego pontyfikatu.

papież Paweł VI

(Tłumaczył ks. F.W. Bednarski o.p.)

⁴⁵ Guil. Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, rozdz. 14, wyd. cyt. s. 81.

⁴⁶ Tamże, rozdz. 58, wyd. cyt. s. 132.

⁴⁷ p. *discorsi di Pio XI*, Turyn 1960, t. I, s. 783.

⁴⁸ Brewe *Cum hoc sit* Leona XIII, w *Acta Leonis II*, Romae 1882, s. 108-113.

O BOGU

Tom I

(1, 1-12)

PRZEDMOWA

Nauczyciel prawd wiary katolickiej /1/ winien wykładać je nie tylko już obznajomionym z nimi słuchaczom, ale do niego należy uczyć ich także i początkujących studentów, stosownie do słów Apostoła: "Jako maluczkiem w Chrystusie dałem wam mleko na napój, nie pokarm"¹. Dlatego też, w tym oto dziele zamierzamy to, co obejmuje religia chrześcijańska, w taki sposób podać, by nadawało się przede wszystkim do nauczania początkujących.

Zauważyliśmy bowiem, że dla początkujących słuchaczy dużą przeszkodę w zdobywaniu tej nauki stanowią dzieła różnych teologów: już to dlatego, że są nadmiernie przeładowane bezużytecznymi zagadnieniami, artykułami i dowodami, już to dlatego, że zagadnienia, z jakimi owi początkujący winni koniecznie się zapoznać, nie są podane systematycznie: według uporządkowanej kolejności nauk czy traktatów, ale omawiane są albo w związku z komentowaniem dzieł, albo z okazji dysputy; /2/ już to wreszcie dlatego, że częste wałkowanie tego samego budziło w ich umysłach nudę i zamęt.

Ufni w pomoc Bożą i starając się uniknąć tych i podobnych niedociągnięć, będziemy usiłowali krótko i jasno - o ile na to sama rzecz pozwoli - wyłożyć wszystko /3/, co zakresem swoim obejmuje nauka święta.

ZAGADNIENIE 1

NAUKA ŚWIĘTA /4/: JAKĄ JEST? CO OBEJMUJE?

Aby przedsięwzięcie nasze ująć w jakieś określone granice, najpierw trzeba zająć się zagadnieniem samej nauki świętej: jaką jest i na co się rozciąga.

Nasuwa się tu dziesięć pytań: 1. Konieczność tej nauki; 2. Czy jest wiedzą? 3. Jest jedna, czy też jest ich kilka? 4. Jaki ma charakter: spekulatywny? praktyczny? 5. Zestawienie jej z innymi wiedzami; 6. Czy jest mądrościową? 7. Co jest jej podmiotem? 8. Czy dopuszcza uzasadnianie? 9. Czy powinna używać wyrażeń przenośnych lub symbolicznych? 10. Czy można Pismo św. - źródło tej nauki - wyklądać według kilku znaczeń?

Artykuł 1

CZY POZA FILOZOFIĄ KONIECZNA JEST JESZCZE INNA NAUKA?

Zdaje się, że poza filozofią żadna inna nauka nie jest konieczna, bo:

1. W myśl słów Syracha: "Nie szukaj tego, co jest za wysokie dla ciebie"¹, człowiek nie powinien porywać się na to, co jest poza zasięgiem rozumu. Tym zaś, co jest w zasięgu rozumu, zupełnie wystarczająco zajmuje się filozofia - jej gałęzie. A więc - jak się zdaje - poza filozofią istnienie innej jeszcze nauki jest zbędne.

2. Nauka może mieć tylko jeden przedmiot: byt. Wszak poznajemy tylko prawdę, ta zaś i byt, to pojęcia zamienne. Otóż filozofia zajmuje się każdym bytem, także i Bogiem; stąd to - świadkiem tego Filozof² - nawet jedna część filozofii nosi nazwę: teologia, czyli nauka o Bogu. A więc poza filozofią żadna już inna nauka nie jest potrzebna. /5/

Wbrew temu czytamy u św. Pawła: "Wszelkie Pismo od Boga natchnione, [jest] i pożyteczne do nauki, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości"³. Aliści Pismo św., jako że jest od Boga natchnione, nie należy do żadnej gałęzi filozofii, które przecież są dziełem rozumu. A więc oprócz filozofii, trzeba uznać za pożyteczne istnienie innej nauki - nauki od Boga natchnionej.

Odpowiedź: Oprócz nauk filozoficznych, które stanowią przedmiot dociekań rozumu, zbawienie człowieka koniecznie domaga się istnienia jakiejś nauki pochodzącej z objawienia Bożego. Dlaczego? Bo:

Pierwsze. Człowiek jest skierowany do Boga jako do swego celu; prawda ta jednak przekracza zdolności poznawcze rozumu; mówi o tym wyraźnie prorok Izajasz: "Oko nie widziało, Boże, poza Tobą, coś nagotował miłującym Ciebie"⁴; a przecież człowiek, który ma obowiązek wszystkie swoje pobudki i postęпки kierować do celu, winien w pierw znać ten cel. Samo więc zbawienie człowieka koniecznie wymaga, by o niektórych prawdach, przekraczających rozum ludzki, powiadomiony został przez objawienie Boże /6/.

Drugie. Ale także i o tych prawdach - Boga dotyczących - do których rozum ludzki może dojść, objawienie Boże musiało pouczyć człowieka. Dlaczego? Bo: prawdą o Bogu, zdobytą wysiłkiem rozumu, cieszyłaby się tylko garstka ludzi, po długim czasie szukania i to z domieszką wielu błędów; gdy tymczasem od znajomości tej prawdy zależy całe zbawienie człowieka. Aby więc zbawienie, które na Bogu polega, [stało otworem dla wszystkich ludzi] i to w sposób bardziej dostępny i pewny, trzeba było koniecznie objawienia Bożego; ono to właśnie ma na celu pouczyć ludzi o sprawach Bożych. /7/

Tak więc oprócz nauk filozoficznych, które stanowią owoc i przedmiot dociekań rozumu, koniecznie musi istnieć jeszcze i nauka święta, wywodząca się z objawienia Bożego.

Na 1. Owszem, człowiek swoim rozumem nie powinien porywać się na to, co jest poza zasięgiem jego poznania; skoro jednak zostało mu coś objawione, ma obowiązek przyjąć to wiarą. Stąd też w cytowanym tekście dodano niżej: "Wiele rzeczy pokazano ci, które przewyższają rozum ludzki"⁵. One to właśnie stanowią sedno nauki świętej.

Na 2. W dziedzinie poznania odmienny punkt wyjścia prowadzi do powstania odmiennej gałęzi wiedzy; do tego bowiem samego wniosku - np. że ziemia jest okrągła - naukowo dochodzi astronom i przyrodnik; lecz astronom czyni to w oparciu o zasady* matematyki, a więc w oderwaniu od materii; przyrodnik zaś czyni to w oparciu o zasady stosowane przy badaniu materii: Przyrody. /8/

Stąd też nic nie przeszkadza, by tymi samymi rzeczami, którymi zajmuje się naukowo filozof, poznając je za pomocą światła przyrodzonego rozumu, zajmowała się także jeszcze inna nauka, poznając je za pomocą światła Objawienia Bożego. Tak więc ta teologia, która należy do świętej nauki, różni się rodzajowo od tej teologii, która jest częścią filozofii. /9/

A r t y k u ł 2

CZY NAUKA ŚWIĘTA JEST WIEDZĄ ?

Zdaje się, że nauka święta nie jest wiedzą, bo:

1. Każda wiedza wychodzi z zasad jasnych samych z siebie. /10/ Tymczasem nauka święta wychodzi z artykułów wiary, które nie są jasne same z siebie, skoro nie wszyscy się na nie godzą; mówi przecież Apostoł: "Albowiem nie wszyscy mają wiarę"¹. A więc nauka święta nie jest wiedzą.

* Medium

2. Wiedza nie zajmuje się pojedynczymi faktami. Lecz nauka święta zajmuje się takowymi; omawia np. dzieje Abrahama, Izaaka, Jakuba itp. A więc nauka święta nie jest wiedzą.

Wbrew temu tak się wypowiada Augustyn: "Wiedzy tej przypisuje się jedynie to poznanie, które rodzi, karmi, broni i zasila zbawienną wiarę"². Cytat ten może stosować się jedynie do nauki świętej. A więc nauka święta jest wiedzą. /11/

Odpowiedź: Tak, nauka święta jest wiedzą. Wyjaśniając rzecz, zauważymy, że są dwa rodzaje wiedzy: Pierwszy opiera się o zasady poznawane przyrodzonym światłem rozumu; np. arytmetyka, geometria itp. Drugi opiera się o zasady poznane światłem nadrzędnej wiedzy; tak to np. optyka opiera się o zasady podane przez geometrię, a muzyka o zasady zaczerpnięte z arytmetyki; i w ten to właśnie drugi sposób nauka święta jest wiedzą; wszak opiera się o zasady poznane światłem nadrzędnej wiedzy, jaką jest wiedza Boga i nieba. Stąd też, jak muzyka wierzy w zasady podane jej przez arytmetykę, tak nauka święta wierzy w zasady objawione jej przez Boga. /12/

Na 1. Jakąkolwiek by była wiedza, zawsze zasady jej są nam znane same z siebie, albo sprowadzają się do takiej znajomości przez wiedzę nadrzędną; i właśnie, jak już powiedziano³, tego drugiego typu są zasady nauki świętej.

Na 2. Owszem, nauka święta zajmuje się pojedynczymi faktami; wszelako one nie stanowią jej głównego przedmiotu; a jeśli je omawia, to albo chce tym pokazać wzory życia - co czyni teologia moralna - albo podnieść w oczach naszych powagę tych mężów, za których pośrednictwem doszło do nas objawienie Boże - fundament, na którym spoczywa Pismo św., czyli nauka święta.

Artykuł 3

CZY NAUKA ŚWIĘTA JEST JEDNĄ WIEDZĄ ?

/13/

Zdaje się, że nauka święta nie jest wiedzą jedną, bo:

1. Zdaniem Filozofa: "Wiedza wtedy jest jednolita, gdy zajmuje się jednego rodzaju przedmiotem"¹. Lecz Bóg i stworzenia - a tym przecież zajmuje się nauka święta - wcale nie mieszczą się w jednego rodzaju przedmiocie. A więc nauka święta nie jest jedną wiedzą.

2. Nauka święta rozprawia o aniołach, stworzeniach cielesnych i obyczajach ludzkich. Tego jednak pokroju sprawy stanowią różne gałęzie filozofii. A więc nauka święta nie jest jedną wiedzą.

Wbrew temu Pismo św. mówi o nauce świętej jako o jednolitej wiedzy; czytamy bo-wiem w Księdze Mądrości: "[Mądrość] dała [sprawiedliwemu] znajomość [wiedzę] rzeczy świętych"².

Odpowiedź: Tak, nauka święta jest jedną wiedzą. Dlaczego? Bo: O jedności wiedzy psychicznej i sprawności stanowi przedmiot ujmowany nie materialnie, ale formalnie; oto przykład: człowiek, osioł i kamień stanowią formalnie jedno pod względem koloru, a ten, wiadomo, jest przedmiotem wzroku³. Ponieważ zaś, jak to już powiedziano⁴, Pismo św. [czyli nauka święta] omawia rzeczy pod tym kątem widzenia, że są objawione przez Boga, dlatego wszystko, co Bóg objawił, objęte jest owym jednym formalnym kątem widzenia tejże wiedzy; objęte jest więc nauką świętą, jako jednolitą, czyli jedną wiedzą.

Na 1. Wprawdzie nauka święta rozprawia o Bogu i o stworzeniach, ale nie na równi! Wszak przede wszystkim ma za przedmiot Boga; stworzeniami zaś zajmuje się o tyle, o ile odnoszą się do Boga jako do swego początku lub celu. Z tej więc strony jednolitość nauki świętej nie jest zagrożona.

Na 2. Może tak być, że n i ż s z e władze psychiczne lub sprawności mnożą się i różnicują zależnie od swoich różnych gatunkowo przedmiotów, równocześnie jednak te różne gatunkowo rzeczy stanowią jeden przedmiot jednej n a d r z ę d n e j władzy czy sprawności; dzieje się tak dlatego, że nadrzędna władza czy sprawność ujmuje przedmiot z szerszego, formalnego punktu widzenia; tak np. przedmiotem zmysłu wspólnego są w ogóle rzeczy podpadające pod zmysły; do nich zaś należą wrażenia słuchu i wzroku; stąd to zmysł wspólny, choć jest jedną władzą, rozciąga się na wszystkie przedmioty wszystkich pięciu zmysłów. /14/

Na podobieństwo tego nauka święta, zachowując swoją jedność, może zajmować się tym wszystkim, co należy do różnych gałęzi filozofii; a czyni to, ujmując je pod jednym kątem widzenia, mianowicie o ile są przez Boga objawione. W ten sposób nauka święta staje się jakby odbiciem tej Bożej wiedzy, która jest jedną i niezłożoną wiedzą wszechrzeczy.

A r t y k u ł 4

CZY NAUKA ŚWIĘTA JEST WIEDZĄ PRAKTYCZĄ ?

Zdaje się, że nauka święta jest wiedzą praktyczną, bo:

1. Zdaniem Filozofa: "Wiedza praktyczna ma na celu działanie"¹. Otóż nauka święta zmierza ku działaniu; świadczą o tym słowa św. Jakuba: "Wprowadzajcie słowo w czyn, a nie bądźcie tylko słuchaczami"². A więc nauka święta jest wiedzą praktyczną.

2. Naukę świętą dzielimy na Stary i Nowy Zakon - Prawo. Prawo zaś jest rzeczą etyki, która ma charakter praktyczny. A więc nauka święta jest wiedzą praktyczną.

Wbrew temu: Każda wiedza praktyczna obraca się około ludzkiej działalności: np. moralna około ludzkiego postępowania, architektura około budownictwa. Lecz nauka święta przede wszystkim zajmuje się Bogiem którego dziełem - wiadomo - jest człowiek. A więc nauka święta nie jest wiedzą praktyczną, ale raczej spekulatywną.

Odpowiedź: Jak już powiedziano³ nauka święta, pozostając jedną wiedzą, porusza zagadnienia należące do różnych gałęzi filozofii z racji formalnego kąta patrzenia i ten też kąt ma wszędzie na uwadze w sensie: zajmuje się nimi o tyle, o ile są poznawalne przy pomocy światła Bożego. I dlatego: chociaż wśród gałęzi filozofii jedna jest spekulatywna, inna praktyczna, nauka święta obejmuje sobą i jedną, i drugą wiedzę; podobnie jak Bóg jedną wiedzą poznaje i siebie, i to, co czyni.

Raczej jednak jest spekulatywną niż praktyczną, gdyż zagadnienie Boga zajmuje u niej czołowe miejsce; postępowaniem bowiem ludzkim o tyle się zajmuje, o ile przez nie człowiek zmierza do doskonalszego poznania Boga, na czym też polega jego wieczna szczęśliwość. /15/

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 5

CZY NAUKA ŚWIĘTA GÓRUJE WAŻNOŚCIĄ NAD INNYMI WIEDZAMI?

Zdaje się, że nauka święta nie jest ważniejsza od innych nauk, bo:

1. O ważności wiedzy stanowi pewność. Tymczasem, jak się zdaje, inne wiedze są pewniejsze niż nauka święta. Dlaczego? Bo inne wiedze opierają się o zasady nie nasuwające żadnych wątpliwości, nauka zaś święta opiera się o artykuły wiary, co do których mogą istnieć wątpliwości. A więc, jak widać, to raczej inne wiedze są pocześniejsze od nauki świętej.

2. Wiedza niższego rzędu bierze swoje zasady - na których się opiera - od wiedzy sobie nadrzędnej; tak jak np. muzyk bierze zasady od arytmetyka. Lecz nauka święta korzysta z niektórych danych filozofii; potwierdza to Hieronim w liście do Magnusa, mówcy rzymskiego. Oto co pisze: dawniejsi teologowie "w swoich dziełach tyle umieścili myśli i zdań filozofów, że nie wiadomo, co u nich trzeba więcej podziwiać: wiedzę świecką czy znajomość Pisma św."¹. A więc nauka święta, w stosunku do innych, zajmuje podrzędne miejsce.

Wbrew temu powszechnie mówi się, że inne wiedze są do usług nauki świętej; stosownie do słów Księgi Przypowieści "Posłała służące swe, aby przyzwały na zamek"². /16/

Odpowiedź: Nauka święta, jako że sama jest częściowo spekulatywna a częściowo praktyczna, góruje ważnością nad wszelką wiedzą spekulatywną i praktyczną.

Jeśli idzie o wiedzę spekulatywną, to wyższość jednej nad drugą może powodować: po pierwsze pewność, po drugie ważność przedmiotu; z obu też powodów wiedza święta przewyższa godnością pozostałe wiedze spekulatywne; przewyższa pewnością, bo pozostałe wiedze opierają swą pewność o przyrodzone światło ludzkiego rozumu, który, wiadomo, może błędzić, ta zaś czerpie swą pewność ze światła wiedzy Bożej, do której błąd nie może się wcale zabrać. Przewyższa godnością przedmiotu; wszak wiedza za zajmuje się przede wszystkim tym, co swoją głębią przechodzi siły

rozumu; natomiast pozostałe wiedze zajmują się li tylko tym, co jest dostępne dla rozumu.

Jeśli idzie o wiedzę praktyczną, to: ta uchodzi za ważniejszą, która zmierza do wyższego, dalszego celu; tak np. nauki polityczne są wyższej klasy niż nauki wojskowe, gdyż dobro wojska ma na celu dobro państwa. Otóż celem nauki świętej - ujmowanej od strony praktycznej - jest wieczna szczęśliwość, do której, jako do ostatecznego celu, zmierzają wszystkie inne cele nauk praktycznych. Jasno z tego widać, że pod każdym względem nauka święta jest pocześniejsza od innych nauk.

Na 1. Może tak być, że to, co z natury swojej jest pewniejsze, niekiedy staje się dla nas mniej pewne, a to z powodu nieudolności naszego rozumu; zdaniem Arystotelesa "Zachowuje się on nieraz wobec najoczywistszych zjawisk tak, jak oko sowy wobec światła słonecznego"³. Stąd to spotykane u niektórych powątpiewanie o artykułach wiary nie pochodzi z niepewności samej rzeczy ale z nieudolności rozumu ludzkiego". Mimo wszystko, jak mówi Arystoteles⁵, "najmniejsza nawet okruszyna prawdy, jaką możemy zdobyć z poznania rzeczy najwyższych, cenniejsza jest niż najpewniejsze poznanie rzeczy najniższych".

Na 2. Nauka święta może korzystać z osiągnięć filozofii; nie tak jednak, żeby się bez nich obejść nie mogła; wszak posługuje się nimi jedynie dla lepszego uprzywilejowania podawanych zagadnień. Nie czerpie bowiem swoich zasad wyjściowych od innych nauk, ale bierze je bezpośrednio od Boga drogą objawienia. Dlatego też, jeśli czerpie z innych nauk, to nie jako od nadrzędnych sobie, ale jako od niższych od siebie; posługuje się więc nimi jako sługami; podobnie jak nauki architektoniczne posługują się usługowymi rzemiosłami, a nauki polityczne wojskowymi. A to, że w ten sposób nimi się posługuje, nie pochodzi z jej winy czy niewystarczalności, ale z winy naszego rozumu. Nasz bowiem rozum łatwiej daje się prowadzić poprzez te osiągnięcia, które naturalnym światłem swoim poznaje (wiadomo, na nim opierają się inne wiedze), do poznania tego, co przewyższa jego siły, a czym właśnie zajmuje się nauka święta.

A r t y k u ł 6

CZY NAUKA ŚWIĘTA JEST MĄDROŚCIĄ ?

Zdaje się, że nauka święta nie jest mądrością, bo:

1. Taka nauka, która zakłada [i bierze] swoje zasady skądinąd, [jest kierowana], i jako taka nie jest godna miana mądrości; wszak "Rzeczą mędrca jest kierować - powiada Arystoteles - a nie być kierowanym"¹. Lecz jak widać z powyższych², nauka święta zakłada [i bierze] swoje zasady skądinąd, a więc nie jest mądrością.

2. Do zadań mądrości należy wykazać słuszność zasad innych nauk; stąd to nawet Filozof widzi w niej jakby "głowę wszystkich nauk"³. Lecz nauka święta wcale nie wykazuje słuszności zasad innych nauk; nie jest więc mądrością.

3. Naukę świętą zdobywamy wysiłkiem pracy umysłowej; natomiast mądrość otrzymujemy gotową: jest nam wlana! Stąd też Izajasz zalicza ją do siedmiu darów Ducha Świętego⁴. A więc nauka święta jest mądrością.

Wbrew temu, w Księdze Powtórzonego Prawa, Bóg, nadając Żydom prawa, tak mówi na początku: "(Wypełniajcie je, bo) są one waszą mądrością i umiejętnością w oczach narodów"⁵.

Odpowiedź: Ze wszystkich ludzkich mądrości nauka święta jest mądrością najpocześniejszą i jest taką bezwzględnie, a nie tylko w jakimś rodzaju, czyli zakresie. Oto uzasadnienie:

Ponieważ rzeczą mędrca jest kierować i sąd wydawać, sąd zaś o rzeczach niższych urabiamy i wydajemy ze stanowiska przyczyny wyższej, dlatego za mądrego w jakimś zakresie uważa się takiego, kto ma na uwadze najwyższą przyczynę tego zakresu; tak np. w zakresie budownictwa inżyniera budowlanego, który kreśli i przeprowadza plan domu, uważa się za mądrego i za budowniczego w zestawieniu z niższymi robotnikami, którzy obrabiają drzewo lub przygotowują kamienie; w tym to sensie wyraził się Apostoł: "Jak mądry budowniczy założyłem fundament"⁶. Tak samo w zakresie całego życia ludzkiego za mądrego uznamy człowieka roztropnego, o ile skierowuje postęпки ludzkie do należytego celu; w tym to sensie wyraża się Księga Przypowieści: "Mądrością jest mężowi roztropność"⁷.

W następstwie za najbardziej mądrego uważamy takiego człowieka, który zna najwyższą bezwzględnie przyczynę wszechrzeczy: Boga; stąd to potocznie mówi się o mądrości - świadkiem tego Augustyn⁸ - że jest to "Znawstwo spraw Bożych". Otóż nauka święta, i to jest właśnie jej najbardziej właściwym rysem, wyrokuje o Bogu jako o najwyższej przyczynie; i to nie tylko zajmuje się tym, czego można dowiedzieć się o Bogu ze stworzeń (do czego doszło poznanie filozofów, stosownie do słów Apostoła⁹: "Co o Bogu poznać można, jawne jest wśród nich"), ale co więcej tym, co On sam wie o sobie samym, a czego nam udzielił drogą objawienia. Stąd to nauka święta jest mądrością najwyższego stopnia. /17/

Na 1. Nauka święta nie zakłada [i nie czerpie] swoich zasad wyjściowych od jakowejś ludzkiej wiedzy, ale od wiedzy Bożej; ta zaś, jako bezwzględnie najwyższa mądrość, kieruje wszelkim naszym poznaniem.

Na 2. Jeśli idzie o wyjściowe zasady innych nauk, to albo nie mogą być wcale udowodniane - jako że są jasne same z siebie, albo udowadnia je jakoś inna wiedza siłami rozumu przyrodzonego. Natomiast poznanie właściwe dla nauki świętej, to poznanie oparte o objawienie, a nie przyrodzone siły rozumu; dlatego nie jest jej zadaniem wykazywać słuszność zasad innych nauk, a tylko wydawać sąd o nich, w sensie: cokolwiek w innych wiedzach jest sprzeczne z prawdą głoszoną przez naukę świętą, ocenia i potępia jako fałsz. Jest to po myśli św. Pawła mówiącego: "Udaremniamy ukryte knowania i wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga"¹⁰.

Na 3. Do mędrca należy sąd o rzeczy. Ponieważ jednak rozróżniamy dwa sposoby osądzania rzeczy, dlatego też, stosownie do nich, mamy dwa ujęcia mądrości¹¹. Wyjaśnienie:

Pierwszy sposób osądzania zachodzi wtedy, gdy ktoś wydaje sąd według swojego wyrobienia, usposobienia, czyli skłonności; tak np. człowiek o wyrobionej cnotcie, siłą swej wyrobionej skłonności wyda w należyty sposób sąd o tym, jak należy postępować zgodnie z cnotą; taki ma właśnie sens zdanie Arystotelesa¹², że człowiek o wypróbowanej cnotcie jest miarą i normą ludzkiego postępowania.

Drugi sposób, to wydawanie sądu w oparciu o znajomość rzeczy; tak np. ten, kto zdobył wiedzę o moralności, może wypowiadać sąd o uczynkach cnoty, nawet gdy sam cnoty nie miał.

W zastosowaniu do mądrości: Pierwszy sposób wydawania sądu o sprawach Bożych należy do tej mądrości, która jest darem Ducha Świętego, w myśl słów św. Pawła: "Człowiek duchowy rozsądza wszystko" itd.¹³, oraz Dionizego: "Hieroteusz zdobył wiedzę nie tylko ucząc się, ale także oddając się sprawom Bożym"¹⁴. Drugi zaś sposób wydawania sądu o sprawach Bożych należy do nauki świętej; zdobywa się ją pracą umysłową (studiami), a jej zasady wyjściowe pochodzą z objawienia.

A r t y k u ł 7

CZY PODMIOTEM NAUKI ŚWIĘTEJ JEST BÓG ?

/18/

Zdaje się, że Bóg nie jest podmiotem tej nauki, bo:

1. Według Filozofa¹ każda wiedza zakłada znajomość swojego podmiotu, mianowicie: czym on jest. Tymczasem nauka święta wcale nie zakłada znajomości Boga: czym jest, gdyż, jak mówi Damascen: "Niemożliwym jest wiedzieć o Bogu: czym jest². A więc Bóg nie jest podmiotem tej nauki. /19/

2. Podmiot wiedzy obejmuje wszystko, czymkolwiek naukowo wiedza się zajmuje. Tymczasem Pismo św. poza Bogiem porusza jeszcze wiele innych tematów; mówi przecież o stworzeniach, no i o obyczajach ludzkich. A więc Bóg nie jest podmiotem tej nauki.

Wbrew temu: Podmiotem wiedzy jest to, o czym ona mówi czy rozprawia. Otóż nauka święta mówi o Bogu; zwie się zatem teologią - jakby: mową, czy rozmową o Bogu. A więc Bóg jest jej podmiotem.

Odpowiedź: Tak, podmiotem tejże wiedzy jest Bóg. Czemu? Bo: Związek podmiotu wiedzy z wiedzą jest taki sam, jak i związek przedmiotu władzy psychicznej lub jej sprawności z tąż władzą lub sprawnością. Otóż właściwie biorąc, przedmiotem danej wiedzy lub sprawności jest ten punkt widzenia, dzięki któremu wszystko podpada pod tę władzę lub sprawność; tak np. człowiek i kamień podpadają pod zmysł wzroku z racji

posiadanej barwy; dlatego też właściwym przedmiotem wzroku jest barwa tej czy innej rzeczy. Jeśli zaś idzie o naukę świętą, to wszystko, o czym rozprawia, ujmuje pod kątem Boga: albo więc rozprawia o samym Bogu, albo o tym, co zależy od Boga jako od swojego początku i celu. Widać z tego jasno, że Bóg jest naprawdę podmiotem tej nauki.

Do tego samego wniosku dojść można i z zasad wyjściowych tejże nauki: jak wiadomo, są nimi artykuły wiary, która obraca się około Boga. Otóż jedno i to samo jest podmiotem zasad wyjściowej i całej wiedzy na nich opartej. Czemu? Bo cała wiedza (virtute), kryje się załączkowo w zasadach wyjściowych.

Niektórzy teologowie, mając na uwadze to, czym się ta nauka zajmuje nie zaś to, pod jakim kątem widzenia to czyni, w zgoła inny sposób wyznaczyli podmiot tejże nauki; jedni wyznaczyli jej: rzeczy i znaki, drudzy dzieła naprawy czy zbawienia, inni całego Chrystusa: głowę i członki. /20/

I rzeczywiście, nauka święta omawia szeroko wszystkie te zagadnienia, ale o tyle, o ile mają związek z Bogiem.

Na 1. Owszem, nie możemy wiedzieć o Bogu: czym jest; jednakowoż wszędzie tam, gdzie w nauce świętej jest mowa o Bogu, zamiast Jego określenia posługujemy się Jego skutkami: tak natura jak i łaski; z czymś podobnym spotykamy się w niektórych gałęziach filozofii: bierze się skutek zamiast określenia przyczyny i ze skutku dowodzi się coś o przyczynie.

Na 2. Wszystkie zagadnienia, jakie porusza nauka święta, objęte są i sprowadzają się do zagadnienia Boga: nie jako części, gatunki czy przypadłości, ale o ile w jakiś sposób wiążą się z Bogiem.

A r t y k u ł 8

CZY NAUCE TEJ WOLNO UZASADNIAĆ ?

Zdaje się, że w nauce tej uzasadnienie rzeczy jest niedopuszczalne, bo: /21/

1. Zdaniem św. Ambrożego: Gdzie chodzi o wiarę, nie myśl o argumentach¹. Lecz w tej nauce chodzi głównie o wiarę; czytamy bowiem u Jana: "Te zaś zapisano, abyście wierzyli"²; a zatem nauka święta wyklucza możliwość posługiwania się argumentami. /22/

2. Przypuśćmy, że może uzasadniać; w takim razie albo będzie powoływać się na jakieś powagi, albo opierać o rozum; powołanie się jednak na jakieś powagi, jak się wydaje, uwłacza jej własnej powadze, gdyż według Boecjusza³, argument z powagi jest najslabszy. Również opieranie się o rozum godzi w sam jej sens, cel, skoro, zdaniem św. Grzegorza: "Wiara traci zasługę, gdy rozum ludzki służy dowodami"⁴. A więc nauka święta nie powinna uzasadniać swoich wypowiedzi. /23/

Wbrew temu powiedziano biskupie, że ma być: "Przestrzegającym niezawodnej wykładni nauki, aby przekazując zdrową naukę, mógł udzielać upomnień i przekonywać opornych"⁵.

Odpowiedź: Nauki świeckie nie posługują się argumentami, by wykazać słusność swoich zasad wyjściowych, ale wychodząc z nich i opierając się o nie kują argumenty dla wykazania swoich wniosków. Podobnie ma się rzecz z nauką świętą - teologią: nie posługuje się argumentacją dla wykazania [słusności-prawdziwości] swoich zasad wyjściowych - wiadomo, są nimi artykuły wiary - ale wychodząc z nich i opierając się o nie sili się coś nadto więcej wykazać*. Tak np. Aposto⁶ z faktu zmartwychwstania Chrystusa wykazuje powszechne zmartwychwstanie ciał.

Należy tu zwrócić uwagę na fakt, że w dziedzinie nauk filozoficznych niższe gałęzie ani nie wykazują słusności swoich zasad wyjściowych, ani nawet, gdy trzeba stanąć w ich obronie, nie rozprawiają z tymi, którzy je odrzucają; po prostu zostawiają to nadrzędnej gałęzi; atoli, najwyższa z nich, metafizyka, staje w obronie swoich zasad i rozprawia z tymi, którzy je odrzucają, o ile przeciwna strona zajmuje, choćby częściowo, zbieżne stanowisko; jeżeli zaś stoi na zgoła rozbieżnym stanowisku, wówczas nie może z nią rozprawiać; może jednak zbijać jej zarzuty lub wyjaśniać trudności.

Podobnie ma się rzecz z nauką świętą: ponieważ nie ma nad sobą wyższej, sama rozprawia ze stroną odrzucającą jej zasady wyjściowe, broniąc ich; czyni to w taki sposób: jeśli strona przeciwna uznaje coś z tego, o czym wiemy z objawienia, wówczas stosuje metodę pozytywnego uzasadniania; np. rozprawiając z heretykami posługuje się cytatami z Pisma św.; a w wypadku, gdy heretyk zaprzecza jednemu artykułowi, wysuwa argument z innego; jeżeli zaś strona przeciwna nic nie uznaje z tego, co nam podało objawienie Boże, wówczas metoda pozytywnego uzasadniania artykułów wiary za pomocą argumentów z Pisma św. traci swój sens; pozostała jedynie metoda zbijania czy rozwiązywania zarzutów czy trudności wysuwanych przeciw wierze. Argumenty bowiem wysuwane przeciw wierze nie są dowodami ścisłymi, koniecznie przekonywującymi; zawsze więc istnieje sposób ich odparowania. Dlaczego? Bo wiara opiera się o prawdę nieomylną, a nie sposób znaleźć dowód, który by ściśle i przekonywująco udowodnił to, co jest przeciwne prawdzie: fałsz.

Na 1. Owszem, argumenty rozumu ludzkiego nie zdołają wykazać tego, co jest rzeczą wiary; ale nie o to chodzi; chodzi o to, jak już powiedzieliśmy⁷, że nauka święta w oparciu o artykuły wiary uzasadnia inne prawdy.

Na 2. Najbardziej charakterystyczną cechą nauki świętej - teologii - jest to, że uzasadnia, powołując się na powagi. Dlaczego? Bo swe zasady wyjściowe otrzymuje z objawienia; człowiek zaś winien wierzyć powadze tych, którym objawienie zostało powierzone. W niczym to jednak nie uwłacza powadze tej nauki; chociaż bowiem argument oparty o powagę rozumu ludzkiego jest najsłabszy, bo przecież argument oparty o powagę objawienia Bożego jest najbardziej przekonywujący.

Owszem, nauka święta - teologia - posługuje się także i rozumem ludzkim, ale nie by wykazać prawdziwość wiary - gdyby tak, zginęłaby zasługa z wiary /24/ - ale by ujawnić wiele jeszcze innych prawd, jakimi się zajmuje. Skoro bowiem łaska nie niweczy natury, ale przeciwnie, doskonali ją, trzeba by ze swej strony rozum przyrodzony służył

* Oto sedno teologii !

uległe wierze, tak, jak przyrodzona skłonność woli uległe poddaje się miłości Bożej⁸; w takim to sensie wyraził się Apostoł: "Wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowe"⁹. Tu racja, czemu nauka święta - teologia - powołuje się również i na powagę filozofów w tych sprawach, w których zdołali oni poznać prawdę siłą przyrodzonego rozumu. Przykładem św. Paweł, który powołał się na następujące słowa Aratosa: "Jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: Jesteśmy bowiem z Jego rodu"¹⁰.

Jednakowoż nauka święta - teologia - posługując się tego rodzaju powagami, uważa je za argumenty sobie zewnętrzne i prawdopodobne. Za to cytatami z Kanonicznych Ksiąg Pisma św. posługuje się jako argumentem sobie właściwym i koniecznie przekonywującym; cytatami zaś z Doktorów Kościoła posługuje się jako argumentami poniekąd sobie właściwymi, ale tylko prawdopodobnymi. /25/ Wiara bowiem nasza opiera się o objawienie powierzone Apostołom i Prorokom, którzy byli autorami Ksiąg Kanonicznych, nie zaś o objawienie, które ewentualnie mogło być udzielone innym doktorom. W myśl tego pisze Augustyn: "Tym tylko Księgom Pisma św., które zwiemy Kanoniczne, /26/ nauczyłem się okazywać taką wielką cześć; i z tego tytułu wierzę z jak najgłębszym przekonaniem, że żaden z ich autorów, pisząc je, w niczym nie zbłądził. Innych zaś autorów czytam w tym usposobieniu, że nie uważam tego, co napisali, za prawdziwe dlatego tylko, że oni sami tak myśleli lub napisali, nawet gdyby odznaczali się nie wiem jaką świętością i nauką"¹¹. /27/

Artykuł 9

CZY PISMO ŚW. WINNO UŻYWAĆ PRZENOŚNI?

Zdaje się, że Pismo św. wcale nie powinno posługiwać się przenośniami, bo:

1. Co jest właściwe i odpowiednie dla najniższego stopnia nauki nie przystoi, jak się zdaje, takiej wiedzy, która, jak to już powiedziano¹, w drabinie nauk zajmuje najwyższe miejsce. Otóż najniższe miejsce między naukami zajmuje poezja, a posługiwać się różnymi podobieństwami i obrazami to jej właściwość! Nie wypada więc, by wiedza święta posługiwała się tego pokroju podobieństwami.

2. Celem tej nauki jest ujawnienie, uprzystępnienie prawdy; a dla tych, co ją uprzystępniają, obiecana jest nagroda: "Którzy mnie objaśniają, będą mieć żywot wieczny"². Lecz tego rodzaju podobieństwa raczej zaciemniają prawdę. Nie przystoi więc tej świętej nauce, by podawała prawdy Boże za pomocą podobieństw z rzeczy cielesnych.

3. W drabinie stworzeń, im coś stoi na wyższym szczeblu, tym bardziej ziszcza w sobie podobieństwo Boże. Jeśli się więc bierze któreś ze stworzeń dla uprzystępnienia Boga, to chyba wypadało by dokonać tego wyboru spośród doskonalszych stworzeń, a nie spośród najniższych. A jednak w Piśmie św. spotykamy się często z tym drugim wypadkiem.

Wbrew temu są słowa Ozeasza: "Mówiłem do proroków, mnożyłem widzenia i przez proroków głosiłem przypowieści"³. Aliści przekazywanie komuś za pomocą przypowieści, podobieństw, to przerośnia! A więc nauka święta ma prawo używać przerośni.

Odpowiedź: Zgodnie ze swoim charakterem, Pismo św. podaje nam sprawy Boże i duchowe za pomocą podobieństw rzeczy cielesnych. Dlaczego? Bo: Bóg zaopatruje potrzeby wszystkich stosownie do ich natury; otóż w naturze człowieka leży to, że wznosi się do tego, co zmysły postrzegają, ku temu, co myślą poznawalne; bowiem wszelkie nasze poznanie bierze swój początek od zmysłów. Stąd też całkiem słusznie w Piśmie św. podano nam sprawy duchowe pod przerośniami rzeczy cielesnych; to właśnie miał na myśli Dionizy pisząc: "Nie może nam inaczej jaśnieć promień Boży, jak tylko zakryty wieloma świętymi zasłonami"⁴. /28/

Wypadało również, by to Pismo św., które ma być masowo udostępnione wszystkim ludziom (stosownie do słów Apostoła: "Jestem dłużnikiem ... tak uczonych jak i niewykształconych"⁵, podawało prawdy duchowe poprzez podobieństwa rzeczy cielesnych tak, by nawet nieuczony, prosty lud je poznał, ten lud, który nie jest zdolny poznać prawd oderwanych - przedmiotu myśli - wprost tak, jak są same w sobie.

Na 1. Poeta używa przerośni dla samego obrazowania, bo taka jest natura poezji; człowiek bowiem to ma w naturze, że mile przyjmuje wszelkie obrazowania. Natomiast nauka święta, jak już powiedziano⁶, posługuje się przerośniami z konieczności i dla p o z y t k u .

Na 2. Jak twierdzi Dionizy⁷, obrazy i podobieństwa zmysłowe, spowijające promień Bożego objawienia wcale go nie gaszą ni zaciemniają; jego prawda świeci nietknięta; promień ów nie dopuszcza do tego, by umysły, które otrzymały objawienie, zatrzymały się na obrazach, ale podnosi je do poznania ich prawdziwej - myślowej treści; aby z kolei za pośrednictwem tych, co otrzymali objawienie, i inni o niej byli pouczeni. Stąd też to, co Pismo św. w jednym miejscu podało w przerośniach, na innym miejscu to samo zawiera wyraźnie i jasno, bez obsłonek. Również i owo spowicie obrazami (obsłonki) nie jest bez pożytku: jest przedmiotem głowienia się dla uczonych i chroni od pośmiewisk ze strony pogan; przestrzega przed tym Mateusz: "Nie dawajcie psom tego, co święte"⁸.

Na 3. Zdaniem Dionizego⁹, bardziej zgodne z duchem Pisma św. jest uzmysłowienie spraw Bożych za pomocą podobieństw lichych ciał niż ciał szlachetnych, a to z trzech powodów: P i e r w s z e , bo dzięki temu człowiek łatwiej uniknie błędu; jasno bowiem widzi, że nie mówią o Bogu we właściwym sensie, co mogłoby się stać wątpliwe, gdyby Pismo św. przedstawiało sprawy Boże za pomocą podobieństw ciał szlachetnych; zwłaszcza grozi to tym, których myśl do niczego wyższego ponad ciałem istniejącego dojść nie zdoła; d r u g i e , bo ten właśnie sposób bardziej odpowiada takiej znajomości Boga, jaka w obecnym życiu jest dla nas dostępna; ukazuje nam bowiem raczej to, czym Bóg nie jest, niż czym jest; dlatego też podobieństwa tych rzeczy, które w hierarchii bytu dalej stoją od Boga, rodzą w nas prawdziwsze i jaskrawsze przekonanie,

że Bóg jest ponad tym, co o Nim mówimy lub myślimy; t r z e c i e, bo tego pokroju figury chronią sprawy Boże przed niegodziwością ludzką. /29/

Artykuł 10

CZY W JEDNYM WYRAŻENIU PISMO ŚW. KRYJE SIĘ KILKA ZNACZEŃ?

Zdaje się, że Pismo św. w jednym wyrażeniu nie zawiera kilku sensów, przy czym chodzi o sens historyczny, sens alegoryczny, sens tropologiczny, czyli moralny i o sens anagogiczny, bo:

1. Pomyślmy: jeden tekst ma kilka znaczeń! Do czego to prowadzi? Wiadomo: do zamieszania i nieporozumień, a tekst taki pozbawiony jest zupełnie siły przekonywania; niczego przecież nie da się uzasadnić w oparciu o tekst mający sens wieloraki; logika wymienia niejedną właśnie stąd płynący błąd w rozumieniu, a tymczasem Pismo św. winno być bez cienia jakiegokolwiek fałszu, by mogło skutecznie służyć prawdzie. A więc w jednym jego tekście nie powinno się znajdować kilka sensów.

2. Augustyn tak się wypowiada: "Pismo św. Starego Testamentu podane jest według czterech sensów: historii, etiologii, analogii i alegorii"¹. Jak się zdaje, wymienione przez Augustyna cztery sensory zgoła są inne, niż te, które wyżej podaliśmy. A więc nie ma żadnej racji, by jakiś jeden tekst Pisma św. wyklądać właśnie w poczwórnym sensie, na początku podanym.

3. Obok nich słyszy się jeszcze o sensie parabolicznym; nie wymieniono go jednak między owymi czterema.

Wbrew temu czytamy u Grzegorza: "Pismo św. samym sobie właściwym sposobem wyrażania się przewyższa wszystkie nauki, gdyż jednym i tym samym zdaniem opowiada fakt i objawia tajemnicę"².

Odpowiedź: Autorem Pisma św. jest Bóg; jako taki ma prawo nadawania odpowiedniego sensu nie tylko słowom (co i człowiek może czynić), ale także i samym rzeczom, opisanym słowami. A chociaż każda wiedza nadaje słowom odpowiednie znaczenie, to jednak nauka święta ma tę odrębną właściwość, że u niej również i same rzeczy opisane słowami nabierają odpowiedniego znaczenia.

To więc pierwsze znaczenie, według którego słowa oznaczają rzeczy, stanowi sedno pierwszego sensu Pisma św., mianowicie sensu historycznego, czyli dosłownego. To zaś drugie znaczenie, według którego rzeczy opisane słowami oznaczają ze swej strony jakieś jeszcze inne sprawy, nosi miano sensu duchowego; sens ten opiera się o sens dosłowny i zakłada go.

Sens zaś duchowy jest trojaki: zdaniem bowiem Apostoła³ Stary Zakon jest figurą Nowego; ze swej strony Nowy Zakon, stosownie do opinii Dionizego⁴, jest figurą

przyszłej chwały. W Nowym zaś Zakonie to, czego dokonała Jego Głowa - Chrystus, jest znakiem, czyli wzorem tego, czego my winniśmy dokonywać.

W myśl tego: sens alegoryczny oznacza figury czy typy Starego Zakonu o ile one są znakiem czy zapowiedzią tego, co miało się dokonać w Nowym Zakonie: sens moralny oznacza wszystko, czego dokonał Chrystus lub było figurą Chrystusa, o ile jest znakiem, czyli wzorem naszego postępowania; bo o ile jest znakiem tego, co stanowi wieczną chwałę, mamy sens analogiczny.

Ponieważ zaś właśnie sens dosłowny jest sensem zamierzonym przez autora, autorem zaś Pisma św. jest Bóg, który swoją myślą wszystko naraz obejmuje, dlatego, jak twierdzi Augustyn⁵, całkiem słuszne jest zdanie, że jedno wyrażenie Pisma św. może mieć kilka sensów i to nawet sensów dosłownych.

Na 1. Wielość tych sensów nie pociąga za sobą różnoznaczości czy innej odmiany wielości, gdyż jak już powiedziano⁶, mamy kilka sensów nie dlatego, żeby jedno słowo czy wyrażenie miało wiele znaczeń, ale dlatego, że same owe treści, o jakich mówią słowa, mogą być znakami innych jeszcze rzeczy. Nie może być również mowy o jakimś zamieszaniu w Piśmie św. z tego powodu; wszak każdy z tych sensów opiera się o jeden, mianowicie o sens dosłowny i, jak poucza Augustyn w liście wymierzonym przeciw Wincentemu Donatyście⁷, tylko w oparciu o ten sens można przekonywać, nie zaś w oparciu o to, czemu nadaje się sens alegoryczny. Wszystko nie jest to z uszczerbkiem dla Pisma św., gdyż wszystko, co zawarto w nim sensem duchowym - a jest konieczne dla wiary - podano także jawnie w innym miejscu sensem dosłownym.

Na 2. Historia, etiologia i analogia należą do sensu dosłownego. Jak to bowiem w tymże miejscu sam Augustyn tłumaczy: historia ogranicza się do opisanego faktu, etiologia podaje przyczynę faktu opisanego; tak np. Pan Jezus ujawnił przyczynę, czemu Mojżesz pozwolił Żydom na porzucenie żon; mianowicie, jak podaje Mateusz, z powodu zatwardziałości ich serc⁸; analogia zaś uzasadnia, że prawda opisana w jednym tekście Pisma św. nie stoi w sprzeczności z prawdą opisaną na innym miejscu. Spośród czterech wymienionych, Augustyn jednym sensem, mianowicie alegorią, objął trzy sensy duchowe. Coś podobnego uczynił także Hugo od św. Wiktora⁹; przyjmuje on tylko trzy sensy: historyczny, alegoryczny i tropologiczny; sens zaś anagogiczny zalicza do sensu alegorycznego.

Na 3. Sens paraboliczny mieści się w sensie dosłownym. Wyjaśniamy: Słowa Pisma św. oznaczają: coś właściwie, a coś przenośnie, czyli obrazowo; przez sens zaś dosłowny nie należy rozumieć samej przenośni - obrazu - ale to, co ona przedstawia, czego jest obrazem. Przykładowo: Jeśli Pismo św. używa wyrażenia: ramię Boga, to sens dosłowny tego nie jest: Bóg ma tego rodzaju członki cielesne, ale według sensu dosłownego chodzi o to, co należy rozumieć przez ono ramię, mianowicie moc w działaniu. Jedno z tego widać, że do sensu dosłownego Pismo św. nigdy nie może zakraść się błąd. /29/

O BOGU. CZY BÓG JEST ?

Głównym zagadnieniem nauki świętej jest podawanie wiadomości o Bogu i to nie tylko o Bogu samym w sobie, ale także jako o początku i celu rzeczy, a zwłaszcza, jak to widać z powyższych¹, stworzenia rozumnego. Mając to na uwadze będziemy mówić: Pierwsze, o Bogu; drugie, o dążeniu stworzenia rozumnego do Boga; trzecie, o Chrystusie, który jako człowiek - w naszym dążeniu do Boga - jest dla nas drogą.

Część pierwsza, o Bogu, obejmuje trzy traktaty: W pierwszym omówimy wszystko, co dotyczy istoty Boga; w drugim omówimy wszystko, co dotyczy odrębności Osób; w trzecim omówimy wszystko, co dotyczy pochodzenia stworzeń od Boga. /30/

Przystępując do traktatu pierwszego, omawiającego istotę Boga, rozpatrzmy następujące zagadnienia: 1. Czy Bóg jest; 2. Jakim jest, a raczej jakim nie jest; 3. Jak działa. I tu omówimy wszystko, co dotyczy działania Boga, a więc Jego wiedzę, wolę i potęgę.

Zagadnienie pierwsze ujmijmy w trzy pytania: 1. Czy to zdanie: Bóg jest, jest nam jasne samo z siebie? 2. Czy można udowodnić istnienie Boga? 3. Czy Bóg jest?

Artykuł 1

CZY ISTNIENIE BOGA JEST JASNE SAMO Z SIEBIE ?

Zdaje się, że istnienie Boga jest jasne samo z siebie, bo:

1. Weźmy np. pierwsze zasady: powiadamy, że w człowieku tkwi naturalna zdolność ich poznawania; i to właśnie znaczy, że są jasne same z siebie. Otóż Damascen stawia twierdzenie, że: "Wszystkim jest wszczepiona zdolność poznania istnienia Boga w sposób naturalny"¹. A więc istnienie Boga jest jasne samo z siebie.

2. Co to znaczy "jasne samo z siebie"? Oznacza zdanie, które pojmujemy natychmiast, skoro tylko pojmiemy sens wyrazów, które je tworzą; takimi właśnie, według Filozofa², są pierwsze zasady dowodzenia; skoro tylko bowiem pojme, co to całość, a co część, natychmiast pojmuję, że każda całość jest większa od swojej części.

Otóż skoro tylko pojme sens nazwy: Bóg, od razu widzę, że Bóg istnieje; nazwa ta bowiem oznacza byt najwyższy, nad którym już nie ma nic takiego, co by mogło nosić to imię. Każdy zaś uznaje wyższość bytu istniejącego i w rzeczywistości i w myśli nad bytem istniejącym tylko w myśli. A ponieważ skoro tylko pojme sens wyrazu: Bóg, natychmiast istnieje On w mojej myśli, wynika z tego, że musi także istnieć i w rzeczywistości. A więc istnienie Boga jest jasne samo z siebie - [z samego pojęcia: Bóg]. /31/

3. Istnienie prawdy to rzecz jasna sama z siebie; kto bowiem przeczy istnieniu prawdy, tym samym uznaje jej istnienie; bo gdy mówi: nie ma prawdy, tym samym twierdzi: prawdą jest, że prawdy nie ma; a skoro się już uzna coś za prawdę, musi się i

uznać istnienie prawdy. Otóż Bóg jest samą Prawdą: "Ja jestem drogą i prawdą i życiem"³. A więc istnienie Boga rozumie się samo przez się.

Wbrew temu: zgoła nie da się pomyśleć przeciwieństwo tego, co jest jasne samo z siebie; wykazał to Filozof na przykładzie pierwszych zasad⁴. Natomiast da się pomyśleć przeciwieństwo zdania: Bóg jest; mówi bowiem Psalmista: "Powiada głupi w swoim sercu: nie ma Boga"⁵. A więc istnienie Boga nie jest jasne samo z siebie.

Odpowiedź: W dwojaki sposób może być coś jasne samo z siebie: pierwsze, kiedy jest jasne samo w sobie ale nie dla nas; drugie, kiedy jest jasne i samo w sobie i dla nas. Wyjaśnienie: Wtedy zdanie jest jasne samo z siebie, kiedy jego orzeczenie zawiera się w pojęciu podmiotu; takim jest np. zdanie: człowiek jest zwierzęciem*; zwierzę bowiem należy do pojęcia człowieka. Jeśli przeto dla wszystkich będzie jasne, czym jest orzeczenie i czym jest podmiot, wówczas mówimy o takim zdaniu, że jest jasne samo z siebie dla wszystkich; widać to na przykładzie pierwszych zasad dowodzenia; wyrazy, jakimi się posługują, mają tak ogólne pojęcia, że są znane wszystkim ludziom; np. byt i niebyt, całość i część, itp. Jeśli zaś ten i ów nie będzie znał czym jest orzeczenie i czym jest podmiot, wówczas mówimy, że to zdanie jasne samo w sobie jest wprawdzie jasne samo w sobie, ale nie dla tych, co nie mają znajomości podmiotu i orzeczenia zdania. Mamy więc sporą ilość pojęć umysłowych, o których mówi Boecjusz⁶, że są jasne same z siebie ale tylko dla mądrych; np. że jestestwa niematerialne nie mogą zajmować miejsca.

Sądzę więc, że zdanie: Bóg jest, samo w sobie jest oczywiste, czyli jasne samo z siebie; a to dlatego, że tu orzeczenie i podmiot są jednym i tym samym; jak to bowiem niżej uzasadnimy⁷, Bóg jest swoim istnieniem. Ponieważ jednak my nie wiemy o Bogu, czym jest, dlatego dla nas zdanie to nie jest jasne samo z siebie, ale domaga się udowodnienia; udowodnienia tego dokonujemy za pomocą rzeczy, które, choć w swojej naturze są nam mniej znane, są jednak dla nas bardziej znane, jako skutki. /32/

Na 1. Owszem, jest nam wszczepione przez naturę ogólne /33/ i mgliste poznanie istnienia Boga, mianowicie o ile Bóg jest szczęściem człowieka; człowiek bowiem naturalnym pędem pragnie szczęścia; a to, czego w naturalny sposób pragnie, musi i w naturalny sposób poznawać. Takiego jednak poznania nie można właściwie biorąc uznać za poznanie istnienia Boga, podobnie jak dostrzeżenia kogoś zbliżającego nie można uznać za poznanie Piotra, choćby nawet to był rzeczywiście Piotr. Wielu bowiem uważa bogactwa za dobro doskonałe człowieka, a więc szczęście, inni rozkosze, inni jeszcze coś innego.

Na 2. Nie każdy, kto słyszy imię Boga, myśli, że to oznacza kogoś, pond kim już niepodobna czegoś wyższego pomyśleć. Czyż nie było takich, co sądzili, że Bóg jest ciałem? Ale nawet gdyby się przyjęło u wszystkich ludzi mniemanie, że nazwa Boga oznacza to, o czym mówi zarzut, a więc to, ponad co nie podobna nic większego pomyśleć, to z tego bynajmniej nie wynika, że ci ludzie są przekonani, że to, co jest

* Zwierzę-animal: patrz niżej z. 3, 5 odp; 1. 13, 12 odp oraz t. 15 str. 214 obj. (67).

oznaczone tą nazwą, ma swój byt w rzeczywistości; przeciwnie, myślą, że to ma swój byt li tylko w ujęciu myśli.

Nie można też [jak to czyni zarzut] wyciągać wniosku, że [taki byt najwyższy] istnieje w rzeczywistości, chyba się przyjmie, iż wśród rzeczy istnieje coś, ponad co niepodobna już nic wyższego pomyśleć; ale tego nie przyjmują ci, co odrzucają istnienie Boga.

Na 3. Istnienie prawdy w ogóle, to rzecz jasna sama z siebie; atoli istnienie Prawdy Pierwszej, to nie jest dla nas rzecz jasna sama z siebie.

A r t y k u ł 2

CZY MOŻNA UDOWODNIĆ ISTNIENIE BOGA ?

/34/

Zdaje się, że nie da się udowodnić istnienia Boga, bo:

1. Istnienie Boga jest artykułem wiary, wiadomo zaś, że artykułów wiary nie da się udowodnić; czemu? Bo dowód rodzi wiedzę - [oczywiście], wiara zaś, o czym jasno mówi Apostoł¹, dotyczy rzeczy nieoczywistych. A więc istnienia Boga nie da się udowodnić.

2. Środkowym wyrazem dowodu jest określenie podmiotu: czym jest! Tymczasem, jak Damascen poucza², człowiek wcale nie może poznać istoty Boga: czym jest, ale jedynie: czym nie jest. A więc nie możemy udowodnić istnienia Boga.

3. Jeśli już, przypuśćmy, można udowodnić istnienie Boga, to chyba jedynie ze skutków Jego, a te, wiadomo, nie stoją w żadnej proporcji do Niego, albowiem Bóg jest nieskończony, skutki są skończone; nie ma zaś żadnej proporcji między skończonością a nieskończonością. Skoro więc nie da się udowodnić przyczyny ze skutku do niej nieproporcjonalnego, wydaje się, że nie ma możliwości udowodnienia istnienia Boga.

Wbrew temu są słowa Apostoła: "Niewidzialnego Jego przymioty ... stają się widziane dla umysłu przez Jego dzieła"³. To jednak może stać się tylko w tym wypadku, gdy da się udowodnić istnienie Boga z dzieł Jego; albowiem pierwsze, co trzeba znać, mówiąc o jakiejś rzeczy, to odpowiedź na pytanie: czy jest. /35/

Odpowiedź: Znamy dwie odmiany dowodzenia: pierwsza idzie od przyczyny rzeczy i udowadnia rzecz tym, co ją poprzedza istotnie i zasadniczo; druga idzie od skutku; stwierdza fakt, że jest, i ze skutku wiedzie do poznania przyczyn; dowodzenie to wychodzi od tego, co w naszych czasach uchodzi za pierwsze, a wiadomo, że skutek jest dla nas bardziej oczywisty niż jego przyczyna. /36/ Z każdego przeto skutku wychodząc, można udowodnić jego właściwą przyczynę (o ile skutki tejże przyczyny są dla nas bardziej oczywiste); skoro bowiem skutek zależy w istnieniu od przyczyny, fakt skutku domaga się koniecznie uprzedniego istnienia przyczyny. /37/

Ostatecznie więc: istnienie Boga, jako że samo z siebie nie jest dla nas jasne, może być udowodnione ze skutków - bliżej nam znanych.

Na 1. Jak to twierdzi św. Paweł⁴: istnienie Boga i inne tego pokroju prawdy religijne mogą być nam znane wysiłkiem naszego przyrodzonego rozumu, nie są to więc artykuły wiary, ale wstępne ich wymagalniki. Jak bowiem łaska zakłada naturę, a doskonałość rzecz doskonałą, tak i wiara zakłada poznanie przyrodzone. /38/

Nic jednak nie przeszkadza, by człowiek, który nie potrafi rozumieć dowodów, przyjął wiarą to, co daje się rozumowo udowodnić i stanowi przedmiot wiedzy.

Na 2. Gdy idzie o drugą odmianę dowodzenia, a więc ze skutków do przyczyny, to - by wykazać istnienie przyczyny, zamiast określenia przyczyny - trzeba się posłużyć skutkami. Zasada ta, zwłaszcza w odniesieniu do Boga, ma szczególne znaczenie. Oto dlaczego: By udowodnić, że coś istnieje, trzeba posłużyć się, jako wyrazem środkowym dowodu, nazwą: co ona oznacza, a nie istotą rzeczy: czym jest; tak dlatego, że pytanie: czym rzecz jest, następuje po odpowiedzi na pytanie: czy rzecz jest, jak i dlatego, że, jak to niżej wyłożyliśmy⁵, Bogu nadajemy nazwy od skutków. Stąd to, udowadniając istnienie Boga ze skutków, możemy jako wyrazem środkowym dowodu, posłużyć się znaczeniem imienia: Bóg. /39/

Na 3. Ze skutków nieproporcjonalnych do przyczyny nie możemy zdobyć doskonałego poznania przyczyny; jednakowoż, jak to już powiedziano⁶, z każdego skutku można wywnioskować i łatwo udowodnić, że ma on przyczynę. Tak więc: można ze skutków Boga udowodnić istnienie Boga, a nie można z tychże skutków poznać istoty Boga w sposób doskonały.

A r t y k u ł 3

CZY BÓG ISTNIEJE ?

Zdaje się, że Boga nie ma, bo:

1. Gdy mamy dwóch przeciwników, a jeden jest nieskończonej siły, jasne jest, że wykończy do szczętu drugiego; lecz my to właśnie rozumiemy przez imię Bóg, mianowicie, że jest nieskończonym dobrem. Gdyby więc istniał Bóg, nie było by żadnego zła. Niestety, tyle zła jest na świecie. A więc Bóg nie istnieje.

2. Według zasady: nie trzeba szukać wielu przyczyn, gdy ich wystarcza mała liczba, wszystkie zjawiska na świecie mogą być spowodowane przez inne czynniki, bez uciekania się do Boga jako ich przyczyny; i tak: rzeczy naturalne sprowadzają się do natury jako swej przyczyny, a przedsięwzięcia ludzkie mają za przyczynę człowieka: jego rozum i wolę. Nie ma więc żadnej konieczności przyjmować istnienia Boga.

Wbrew temu w Księdze Wyjścia sam Bóg mówi o sobie: "Jestem, który jestem"¹. /40/

Odpowiedź: Istnienie Boga można udowodnić pięcioma sposobami czy drogami. /41/

Pierwsza droga, nad inne wyrazistością górująca, wiecie ze zjawiska ruchu. Faktem bowiem niezaprzeczalnym, świadkiem nasze zmysły, jest że na tym świecie niektóre rzeczy są w ruchu. Wszystko zaś, co jest w ruchu, wprowadzone jest w ruch przez coś innego. O tyle bowiem coś jest w ruchu, o ile jest w możności do tego, ku czemu jest poruszane; z drugiej strony: o tyle poruszyciel w ruch wprowadza, o ile sam jest urzeczywistniony. Wszak poruszanie znaczy: dobyć coś z możności [istnienia], do rzeczywistości [do aktualnego istnienia]. Przenieść zaś coś z możności, do rzeczywistości może tylko taki byt, który sam jest urzeczywistniony, [czyli byt już zaktualizowany]. Tak np. rzecz aktualnie płonąca, np. ogień, zapalając drewno sprawia, że to drewno, które było dopiero w możności do palenia się, staje się rzeczywiście, aktualnie płonące; przez co [ogień] wprowadza w ruch i przemienia drewno. Niemożliwością zaś jest, by jedna i ta sama rzecz jednocześnie była i w możności, i w rzeczywistości; [nie miała czegoś i miała coś], oczywiście pod tym samym względem, bo pod różnymi względami jest to dopuszczalne; co bowiem jest aktualnie, rzeczywiście ciepłe, nie może być jednocześnie w możności ciepłe, ale jest jednocześnie w możności zimne. Niemożliwością przeto jest, by pod tym samym względem i w ten sam sposób, coś jednocześnie wprowadzało w ruch i było w ruch wprowadzane, czyli żeby siebie samego w ruch wprowadzało. Tak więc: cokolwiek jest poruszane, musi otrzymać ruch od kogoś innego, a jeśli i ten, kto w ruch wprowadza, sam jest poruszany, to i on musi otrzymać ruch od kogoś innego; ów zaś jeszcze od innego. Nie można zaś tu iść w nieskończoność, bo w ten sposób nie będzie pierwszego poruszyciela, a co za tym idzie i drugiego, i dalszego, i w ogóle żadnego, gdyż motory podrzędne czy pośrednie o tyle w ruch wprowadzają, o ile same są w ruch wprowadzane przez pierwszego poruszyciela. Toć i kij o tyle jest w ruchu, o ile im ręka wywija². Ostatecznie więc w rozumieniu naszym musimy dojść do jakiegoś pierwszego poruszyciela, który już przez nikogo nie jest w ruch wprowadzany, i właśnie, w mniemaniu wszystkich, jest nim Bóg.

druga droga nawiązuje do przyczyny sprawczej. Stwierdzamy bowiem w świecie zjawisk zmysłowych łańcuch podporządkowanych przyczyn sprawczych. Nigdzie jednak nie spotykamy, no i to niemożliwe, by coś było przyczyną sprawczą siebie samego; istniałoby przecież wcześniej od siebie samego, co jest niemożliwe. Ciąg zaś przyczyn sprawczych nie może iść w nieskończoność. W łańcuchu bowiem podporządkowanych przyczyn sprawczych, pierwsze ogniwo jest przyczyną sprawczą pośredniego, a pośrednie ostatniego: czy tych pośrednich będzie więcej, czy tylko jedno. Usunąwszy zaś przyczynę, ginie skutek. Jeśli przeto w łańcuchu przyczyn sprawczych nie istnieje pierwsze ogniwo, nie będzie i pośredniego, no i ostatniego; gdyby więc łańcuch przyczyn sprawczych szedł w nieskończoność, nie byłoby pierwszej przyczyny sprawczej, a co za tym idzie, nie byłoby i pośrednich przyczyn sprawczych, nie byłoby i skutku ostatniego: co jest jaskrawym fałszem. A więc musimy przyjąć istnienie jakiejś pierwszej przyczyny sprawczej, którą wszyscy nazywają: Bóg.

Trzecią drogę wskazuje byt przygodny i konieczny. Oto ona: Stwierdzamy na świecie rzeczy, które mogą być i nie być. Widzimy, jak jedne powstają, a inne zanikają, co świadczy o tym, że mogą być i nie być. Otóż nie do pomyślenia jest, by wszystkie

takiego typu rzeczy zawsze istniały. Czemu? Bo co może nie istnieć, niekiedy faktycznie nie istnieje; jeśli przeto wszystko może nie istnieć, to ongiś nic nie istniało ze świata; a jeśli to prawda, to i dziś nic by nie istniało; co bowiem nie istnieje, nie zacznie istnieć inaczej, jak tylko dzięki temu, co już jest; gdyby więc nic nie istniało, zaistnienie czegokolwiek byłoby niemożliwe; w takim razie i dziś nic by nie istniało, co jest oczywistym fałszem. Nie wszystkie więc jestestwa są bytami przygodnymi, ale między nimi musi istnieć byt konieczny. Wszelki zaś byt konieczny albo ma przyczynę swojej konieczności skądinąd, albo nie ma; nie do pomyślenia jest, by ten łańcuch bytów koniecznych, mających przyczynę swojej konieczności skądinąd, ciągnął się w nieskończoność, podobnie zresztą jak i łańcuch przyczyn sprawczych, co wyżej udowodniono. Musimy więc uznać istnienie czegoś, co jest konieczne samo w sobie, nie ma przyczyny swej konieczności gdzie indziej, a jest przyczyną konieczności dla innych, a to wszyscy nazywają Bogiem.

Czwarta droga prowadzi z różnych poziomów czy stopni [doskonałości] rzeczy; stwierdzamy bowiem w rzeczach coś więcej lub mniej dobrego, prawdziwego, szlachetnego itd. Otóż 'więcej' i 'mniej' orzekają o różnych rzeczach zależnie od rozmaitego stopnia ich zbliżenia się do tego, co jest [lub ma daną doskonałość] najwięcej; np. tym więcej jest coś ciepłe, im bliżej znajduje się tego, co jest najwięcej ciepłe. Istnieje więc coś, co jest najwięcej prawdziwe, dobre, szlachetne, a tym samym, co jest najwięcej bytem, bo jak mówi Arystoteles³, co jest w najwyższym stopniu prawdziwe, jest zarazem bytem najwyższego stopnia.

Co więcej: Cokolwiek w obrębie danej wartości ziszcza w sobie w najwyższym stopniu tę wartość, jest zarazem przyczyną tego wszystkiego, co ma część tej wartości i jest w jej obrębie; np. ogień, który przecież jest w najwyższym stopniu gorący, jest, jak tamże powiedziano, przyczyną wszystkich rzeczy gorących. Istnieje więc coś, co dla wszystkich bytów jest przyczyną: istnienia, dobra i wszelkiej doskonałości; i to właśnie zwie się: Bóg.

Piątą drogę wskazuje fakt kierownictwa wszystkim rzeczami na świecie. Widzimy bowiem jak rzeczy pozbawione [wszelkiego] poznania, , mianowicie ciała naturalne, działają celowo. Objawia się to w tym, że zawsze lub bardzo często działają jednakowo, a działają po to, by dopiąć tego, co dla nich najlepsze. Jasne więc, że nie dochodzą do celu mocą przypadku, ale w sposób zamierzony. Otóż rzeczy pozbawione [wszelkiego] poznania o tyle dążą do celu, o ile są skierowane ku niemu przez kogoś obdarzonego zdolnością poznania i myślenia, tak jak strzała przez łucznika. A więc istnieje ktoś myślący, kto kieruje wszystkimi naturalnymi rzeczami ku celowi - i jego to zwiemy Bogiem.

Na 1. Augustyn podaje na to taką odpowiedź: "Bóg - najwyższe dobro - nigdy by nie dopuścił do tego, by w Jego dziełach znalazło się coś złego, gdyby zarazem nie był tak potężny i dobry, żeby nawet tego zła nie obrócił na dobre"⁴. Dopuścić zło i obrócić na dobre: to przecież świadczy o nieskończonej dobroci Boga.

Na 2. Tak, natura działa dla określonego celu, ale nie sama, tylko pod kierownictwem jakiegoś wyższego czynnika - Boga. I dlatego także i to wszystko, co

czyni natura, musimy sprowadzić do Boga jako do pierwszej przyczyny. Również i ludzkie przedsięwzięcia trzeba sprowadzić do jakiejś wyższej przyczyny, którą już nie jest rozum i wola ludzka, jako że są one zmienne i ułomne; wszystko zaś, co ruchome i ułomne, trzeba - jak to już wykazano⁵ - sprowadzić do jakiegoś pierwszego początku, który jest nieruchomy i sam przez się konieczny.

ZAGADNIENIE 3 /42/

NIEZŁOŻONOŚĆ BOGA

Stwierdziwszy fakt istnienia czegoś, z kolei należy zbadać sposób w jaki istnieje, to to, aby poznać, czym jest. Ponieważ jednak nie możemy wiedzieć, czym Bóg jest, a tylko czym nie jest, dlatego też nie możemy zastanawiać się nad tym, w jaki sposób istnieje, ale raczej w jaki sposób nie istnieje.

W planie więc mamy omówić: Najpierw, w jaki sposób Bóg nie istnieje, potem, w jaki sposób Go poznajemy; w końcu, w jaki sposób Go nazywamy.

W jaki zaś sposób Bóg nie jest, można pokazać, rugując Zeń wszystko, co nie jest godne Jego, a więc: złożenie, ruch itp. Omówimy tu więc: 1. Niezłożoność Boga, przez co wyrugujemy Zeń złożenie. Ponieważ jednak wszystko, co niezłożone w świecie materialnym, jest niedoskonałe i stanowi część całości, dlatego z kolei będzie mowa: 2. O doskonałości Boga. 3. O Jego nieskończoności. 4. O Jego niezmienności. 5. O jedności.

Niezłożoność Boga ujmemy w osiem pytań: 1. Czy Bóg jest ciałem? 2. Czy jest złożony z materii i formy? 3. Czy jest w Nim złożenie z sedna, czyli istoty lub natury i z podmiotu? 4. Czy jest złożony z istoty i istnienia? 5. Czy jest w Nim złożenie z rodzaju i różnicy? 6. Czy jest złożony z podmiotu i przypadłości? 7. Czy jest dopuszczalny u Niego jakikolwiek jeszcze inny sposób złożenia? Czy jest więc całkowicie niezłożony? 8. Czy razem z innymi wchodzi w skład jakiejś całości?

Artykuł 1

CZY BÓG JEST CIAŁEM? /43/

Zdaje się, że Bóg jest ciałem, bo:

1. Co nazywamy ciałem? To, co ma trzy wymiary. A właśnie Pismo św. przypisuje Bogu trzy wymiary. Czytamy bowiem u Joba: "Czy głębin Boga dosięgniesz? ... Wyższe nad niebo. Przenikniesz? Głębsze niż szeol*. Czy zbadasz? Powierzchnią dłuższe od ziemi, a szersze nawet od morza"¹. A więc Bóg jest ciałem.

2. Ponieważ kształt jest jakością ilości czy masy², wszystko co ma kształt, jest ciałem. Wydaje się jednak, że Bóg ma kształt, gdyż napisano o Nim: "Uczyńmy

* Szeol: w St. Test. kraina wszystkich zmarłych.

człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam"³, to "obraz" znaczy tyle co "kształt"; mówi bowiem Apostoł: "Ten Syn, który jest odblaskiem Jego chwały i odbiciem (figura - kształt) Jego istoty"⁴, tzn. będąc obrazem. A więc Bóg jest ciałem.

3. Co ma części cielesne, jest ciałem. Otóż Pismo św. przypisuje Bogu narządy cielesne; czytamy bowiem u Joba: "A czy masz ramię jako Bóg"⁵; to samo w psalmach: "Oczy Pana ku sprawiedliwym"⁶, oraz "Prawica Pańska moc okazała"⁷. A więc Bóg jest ciałem.

4. Gdy mowa o położeniu, czyli postawie, zawsze mamy na myśli ciało. Otóż Pismo św. Przedstawia Boga w różnych położeniach czy postawach; mówi np. "Ujrzałem Jahwe** siedzącego"⁸; "Jahwe powstał na sąd ... i stoi"⁹. A więc Bóg jest ciałem.

5. Tylko ciało lub coś cielesnego może być miejscem, od którego albo do którego się zmierza. Otóż Pismo św. przedstawia Boga jako miejsce, kres, ku któremu się zmierza: "Przystąpcie do Niego, mówi Psalmista, a rozjaśnicie się"¹⁰; przedstawia Go również jako miejsce, od którego się odchodzi: "Którzy Cię odstąpią, pisze Jeremiasz, na ziemi zapisani będą"¹¹. A więc Bóg jest ciałem.

*Wbrew temu pisze Jan: "Bóg jest duchem"*¹².

Odpowiedź: Bóg bezwzględnie nie jest ciałem. Uzasadniamy to w potrójny sposób:

Pierwsze: Obserwując poszczególne ciała stwierdzamy, że ciało o tyle coś w ruch wprawia, o ile samo jest przez coś w ruch wprawiane. Otóż, jak to wyżej wykazaliśmy¹³, Bóg jest pierwszym poruszcycielem nieporuszonym. Jasne więc, że Bóg nie jest ciałem.

Drugie: Pierwszy, najwyższy byt żadną miarą nie jest w możliwości do czegoś, ale jest li tylko samą rzeczywistością, czyli najczystszą aktualnością. /44/ Chociaż bowiem w jakimś jednym i tym samym podmiocie, w którym coś przechodzi z możliwości do urzeczywistnienia, możliwość pod względem czasu wcześniejsza jest od rzeczywistości, to jednak bezwzględnie rzecz biorąc, zawsze rzeczywistość poprzedza możliwość; czemu? Bo co jest w możliwości, nie stanie się rzeczywistością inaczej, jak tylko za pomocą bytu, który już jest rzeczywistością. Wykazaliśmy zaś wyżej¹⁴, że Bóg jest pierwszym, najwyższym bytem. Niemożliwością więc jest, by w Bogu było coś w możliwości; czemu? Bo jest ciągle, a co ciągle, daje się dzielić w nieskończoność. A więc nie do pomyślenia jest, by Bóg był ciałem.

Trzecie: Jak wyżej powiedziano¹⁵, Bóg jest najszlachetniejszym z bytów; a to niemożliwe, by najszlachetniejszym z bytów było jakieś ciało. Czemu? Bo ciało jest albo ożywione, albo martwe. Jasne, że ciało ożywione jest bardziej szlachetne niż martwe. Ciało zaś ożywione, jeśli żyje, to nie dlatego, że jest ciałem; gdyby tak było, żyłoby każde ciało! Żyje więc dzięki czemuś innemu; tak np. nasze ciało żyje dzięki duszy. Otóż to, dzięki czemu żyje ciało, bardziej jest szlachetne niż ciało. A więc niemożliwe jest, by Bóg był ciałem.

Na 1. Jak to wyżej powiedziano¹⁶, Pismo św. podaje nam sprawy duchowe i Boże pod podobieństwem rzeczy cielesnych. Dlatego też, przypisując Bogu potrójny wymiar,

** Jachwe: w St. Test. znaki oznaczające Boga; p. z. 13, 9, 11 na 1, tom 2.

pragnie pod podobieństwami ilości cielesnej wskazać na ilość czy wielkość Jego siły czy dostojności¹⁷; i tak: mówiąc o głębokości, chce wskazać na Jego moc do poznawania tajników; mówiąc o wysokości, ma na myśli górującą nad wszystkim potęgę Jego; mówiąc o długości, wskazuje na trwanie Jego istnienia; mówiąc o szerokości, pokazuje Jego miłość ku wszystkiemu.

Można też, za Dionizy¹⁸, i tak rzecz przedstawić: głębokość Boga ma oznaczać niezgłębioną Jego istoty; długość - osiągnięcie Jego potęgi, wszystkiego sięgającej; szerokość zaś - zasięg Jego obejmujący wszystko, w sensie: nad wszystkim rozciąga swoją opiekę.

Na 2. Człowiek jest stworzony "na obraz Boga" nie co do ciała, ale co do tego pierwiastka, którym góruje nad innymi zwierzętami; dlatego też po słowach: "Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam", dodano: "Abyście panowali nad rybami morskimi"¹⁹; wiadomo zaś, że człowiek góruje nad wszystkimi zwierzętami z racji rozumu i myśli; a więc człowiek jest "na obraz Boga" co do myśli i rozumu, które są bezcielesne²⁰.

Na 3. Pismo św. przypisuje Bogu narządy cielesne z racji ich podobieństwa do działania Bożego; i tak czynnością oka jest patrzeć; stąd oko Boga oznacza Jego myślową, a nie zmysłową, zdolność widzenia. Podobnie należy rozumieć i inne narządy Bogu przypisywane.

Na 4. Dlatego Pismo św. przypisuje Bogu takie czy inne położenie, czyli postawę, bo widzi tu jakieś podobieństwo do Boga. Mówiąc: Bóg siedzi, wskazuje na Jego nieruchomość i powagę; mówiąc: Bóg stoi, ma na myśli druzgocącą wszystkie przeciwności potęgę Jego.

Na 5. Do Boga nie idziemy i nie przystępujemy krokami nóg, gdyż jest wszędzie, ale przeżyciami umysłu; w ten sam też sposób od Niego odchodzimy i właśnie to przystąpienie i odstąpienie oznaczające przeżycia duchowe - Pismo św. oddaje za pomocą podobieństwa ruchu miejscowego.

A r t y k u ł 2

CZY BÓG JEST ZŁOŻONY Z MATERII I FORMY ? /45/

Zdaje się, że Bóg jest złożony z materii i formy, bo:

1. Cokolwiek ma duszę, jest złożone z materii i formy. Czemu? Bo dusza jest formą ciała. Lecz Pismo św. przypisuje Bogu duszę; Apostoł bowiem tak pisze w imieniu Boga: "Sprawiedliwy mój z wiary żyć będzie, jeśli się cofnie, nie upodoba sobie dusza moja w nim"¹. A więc Bóg jest złożony z materii i formy.

2. Według Filozofa² gniew, radość itp. są to uczucia, które może mieć tylko ktoś złożony z materii i formy. Lecz Pismo św. przypisuje Bogu te uczucia; czytamy bowiem w psalmie: "Gniew Pana na Jego lud zapłonął"³; a więc Bóg jest złożony z materii i formy.

3. Materia jest czynnikiem stanowiącym o ujednostkowieniu. /46/ Lecz, jak się zdaje, Bóg jest jednostką; nie orzeka przecież o wielu; a więc jest złożony z materii i formy.

Wbrew temu: Wszystko, co złożone z materii i formy, jest ciałem. Cóż bowiem, i to pierwsze, tkwi w materii, jeśli nie ilość wymierna - ciało? Ale Bóg, jak to wyżej uzasadniono⁴, nie jest ciałem. A więc Bóg nie jest złożony z materii i formy.

Odpowiedź: To wprost niemożliwe, by w Bogu była materia. Dlaczego? Bo:

Pierwsze: Materię określamy: to, co jest w możności. Jak to jednak udowodniliśmy⁵, Bóg jest czystą rzeczywistością-aktualnością, bez domieszki jakiegokolwiek możebności. Stąd to wprost niemożliwe jest, by był złożony z materii i formy.

Drugie: Cokolwiek jest złożone z materii i formy staje się doskonałe i dobre dzięki swojej formie; jest więc dobrem z racji udziału materii w dobru formy. Lecz pierwsze i najlepsze dobro - Bóg - wcale nie jest dobrem z racji udziału, ale dobrem przez swą istotę; zawsze zaś dobro 'przez istotę' dzierży pierwszeństwo nad dobrem 'z udziału'. Dlatego to niemożliwe jest, by Bóg był złożony z materii i formy.

Trzecie: Każdy działacz działa dzięki swojej formie i poprzez nią. Zasada ta wskazuje na taki stosunek: jak się coś ma do swojej formy, tak się też ma i do tego, że jest działaczem. Wynika z tego, że pierwszy działacz, działający sam przez się, musi być zarazem i pierwszą formą, formą samą przez się. Bóg zaś jest pierwszym działaczem, gdyż, co wyżej wyjaśniliśmy⁶, jest pierwszą, naczelną, przyczyną sprawczą, a więc jest z istoty swej samą formą; nie zaś złożeniem z materii i formy.

Na 1. Bogu przypisujemy duszę ludzką z racji podobnych przejawów: że czegoś chcemy dla siebie, to przeciw duszy naszej. Na podobieństwo tego, gdy coś się podoba woli Boga, powiadamy, że podoba się Jego duszy.

Na 2. Bogu przypisujemy gniew itp. z racji podobnych skutków. Jak człowiek rozsierdzony zwykł karać, tak gniew Boga przenośnie oznacza karę Bożą.

Na 3. Materia, jako że jest pierwszym podmiotem i podstawą dla wszystkiego, sama nie może być w żadnym podmiocie⁷; forma na odwrót: sama z siebie, o ile nic nie stanie na przeszkodzie, może być przyjęta nawet przez wiele podmiotów. Otóż te formy, które mogą być w materii jako podmiocie, biorą od tejże materii swoje ujednostkowanie; natomiast ujednostkowanie tej formy, która sama z siebie ma byt samoistny i zgoła nie może być w materii jako w podmiocie, sprawia właśnie fakt, że zgoła nie może być w czymkolwiek jako w podmiocie; i taką właśnie formą jest Bóg⁸. Nie ma więc żadnej racji, by Mu przypisywać materię.

Artykuł 3

CZY BÓG JEST TYM SAMYM CO I JEGO ISTOTA LUB NATURA ? /47/

Zdaje się, że Bóg i Jego istota lub natura nie są jednym i tym samym, bo:

1. Czy może być coś w samym sobie? Nie! Tymczasem o istocie lub naturze Boga - a wiadomo, jest nią bóstwo czy boskość - potocznie mówimy, że jest w Bogu. A więc "Bóg" nie jest tym samym co Jego "istota" lub natura: boskość czy bóstwo.

2. Skutek upodabnia się do swojej przyczyny; każdy bowiem twórca czyni to, co doń podobne. Lecz w świecie stworzeń, [dziele Boga] nigdy osobnik nie jest tym samym, co jego natura; "człowiek" przecież nie jest tym samym, co jego "człowieczeństwo". A więc i Bóg nie jest tym samym, co Jego bóstwo czy boskość.

Wbrew temu: nie tylko mówi się o Bogu: to ktoś żyjący, ale i: Bóg jest życiem; świadczą o tym słowa: "Ja jestem drogą, i prawdą, i życiem"¹. Otóż tak się ma bóstwo do Boga, jak się ma życie do żyjącego. A więc Bóg jest samym bóstwem.

Odpowiedź: Bóg jest tym samym co i Jego istota lub natura. Gwoli zrozumienia rzeczy trzeba dać nieco wiadomości. Otóż w rzeczach złożonych z materii i formy natura lub istota musi różnić się od osobnika. Czemu? Bo: istota lub natura zawiera w sobie tylko te dane, które wchodzą w określenie gatunku; tak np. człowieczeństwo zawiera w sobie te tylko dane, które stanowią określenie człowieka; dzięki nim bowiem człowiek jest człowiekiem; i to właśnie oznacza człowieczeństwo. Powtarzam: to, czym człowiek jest człowiekiem.

Aliści materia jednostkowa, wraz z wszystkimi przypadłościami ujednostkowiającymi ją, nie wchodzi w określenie gatunku. Nie wchodzi przecież w określenie człowieka: to oto ciało i te oto kości, oraz białość czy czarność, czy coś podobnego; i dlatego człowieczeństwo wcale nie zawiera w sobie tego oto ciała, tych oto kości, no i przypadłości cechujących tę oto materię; zawiera się to jednak w tym osobniku, który jest człowiekiem; a więc osobnik-człowiek zawiera w sobie coś, czego nie wyraża człowieczeństwo; zatem człowiek i człowieczeństwo nie są całkowicie jednym i tym samym; człowieczeństwo bowiem w stosunku do człowieka indywidualnego ma charakter pierwiastka formalnego, a więc formy; w stosunku bowiem do materii, od której idzie ujednostkowanie, pierwiastki stanowiące określenie, występują w charakterze formy².

Natomiast jestestwa nie złożone z materii i formy, a więc takie, których ujednostkowanie nie dokonuje materia jednostkowa, tj. ta oto materia, są formami, które się same sobą ujednostkowiają; a jeśli tak, to formy te muszą być osobnikami samoistnymi, no i w takim razie nie ma u nich różnicy między osobnikiem a naturą³. A ponieważ, jak widać z powyższych⁴, Bóg nie jest złożony z materii i formy, dlatego

konieczny wniosek: Bóg jest swoją boskością, czyli bóstwem, swoim życiem i wszystkim tym, co w tenże sposób o Nim orzeka.

Na 1. Nasz język potoczny nie może inaczej wyrażać rzeczy niezłożonych, jak tylko na sposób rzeczy złożonych, od których przecież czerpiemy nasze poznanie; i dlatego, mówiąc o Bogu, aby oznaczyć Jego samoistność, używa nazw konkretnych; a to z tego powodu, że wokoło nas tylko rzeczy złożone mają być samoistny; nazw zaś oderwanych używa, by oznaczyć Jego niezłożoność. Gdy więc słyszymy, że w Bogu są: życie, boskość-bóstwo, lub coś podobnego, nie wolno tego brać w sensie, że to są różne rzeczy, ale w sensie, że to nasza myśl tak ujmuje rzecz, tj. w sposób złożony.

Na 2. Owszem, dzieła Boga kryją w sobie jakoweś podobieństwo do Niego, ale w sposób niedoskonały: w miarę swoich możliwości; i właśnie ta niedoskonałość ich upodabniania tłumaczy fakt, że to, co niezłożone i jedno, może być dopiero przez wiele rzeczy przedstawione, a jeśli wiele-wielość, to i złożenie, a jeśli złożenie to i konieczny wniosek, że w tychże dziełach osobnik i natura nie są jednym i tym samym.

A r t y k u ł 4

*CZY W BOGU ISTOTA JEST TYM SAMYM, CO ISTNIENIE ?**

Zdaje się, że w Bogu istota nie jest tym samym, co istnienie, bo:

1. Jeśli w Bogu istota jest tym samym co istnienie, to do istnienia [bytu Bożego], nic już dodać nie można. Czyżże jednak jest taki byt, do którego już nic dodać nie można? Wiadomo: to byt najogólniej wzięty, który orzeka o wszystkim, co jest. Z tego by wynikało, że Bóg jest byt najogólniej wzięty, który orzeka o wszystkim, co jest; a to jest błędem, w myśl słów Księgi Mądrości: "Nieprzekazywalne Imię dali kamieniom i drewnom"¹. A więc istnienie Boga nie jest istotą Boga. /48/

2. Jak już powiedziano², możemy wiedzieć czy Bóg jest, ale nie możemy wiedzieć: czym jest. A więc istnienie Boga nie jest tym samym co Jego istota, sedno lub natura.

Wbrew temu tak się wypowiada Hilary: W Bogu "istnienie nie jest przypadłością ale samoistną prawdą"³. Tym więc, co w Bogu samoistnieje, jest Jego istnienie.

Odpowiedź: Bóg nie tylko jest swoją istotą, jak to wyżej wykazaliśmy⁴, ale co więcej, Bóg jest samym istnieniem. Dajmy na to kilka dowodów.

P i e r w s z y. To, że coś jest w danej rzeczy, nie należące do jej istoty, musi być spowodowane albo [od wewnątrz] przez istotne pierwiastki rzeczy, i tak się rzecz ma z właściwościami, które choć są przypadłościami, to jednak wypływają bezpośrednio z gatunku i zawsze mu towarzyszą; przykładem tego jest poczucie humoru u człowieka; wiadomo, wypływa ono z pierwiastków istotnych gatunku człowieka i jest odeń nieodłączne; ale też powoduje to jakaś przyczyna zewnętrzna: tak np. przyczyną ciepła wody jest ogień. /49/

* Istota: e s s e n t i a; istnienie: e s s e .

Jeśli idzie o istnienie rzeczy - a wiadomo, że ono jest w czymś - to i ono musi mieć przyczynę sprawczą wszędzie tam, gdzie jest czymś innym od istoty rzeczy; tą przyczyną dającą rzeczy istnienie może być albo ktoś z zewnątrz, albo same wewnętrzne, istotne pierwiastki rzeczy. Otóż niemożliwe jest, by sprawcą istnienia bytu były li tylko wewnętrzne istotne pierwiastki rzeczy. Czemu? Bo w ogóle żadna rzecz nie jest w stanie dać sobie istnienia, skoro sama to istnienie otrzymuje. Zatem taka rzecz, której istnienie jest czym innym niż jej istota, musi to istnienie otrzymać od kogoś innego z zewnątrz. Tego jednak nie można powiedzieć o Bogu, który przecież uchodzi za pierwszą, najwyższą przyczynę sprawczą. A więc to niemożliwe, by w Bogu czym innym było istnienie, a czym innym istota.

D r u g i. Istnienie przenosi każdą formę lub naturę ze stanu czystej możliwości w stan aktualnej rzeczywistości; albowiem wtedy dopiero dobroć lub człowieczeństwo może zjawić się w postaci rzeczywistej, gdy otrzyma istnienie⁵. Wszędzie więc tam, gdzie istnienie jest czymś innym od istoty, musi istnienie tak się mieć do istoty, jak się ma aktualna rzeczywistość do możliwości. A ponieważ, jak to wyżej udowodniono⁶, w Bogu nie spotkasz ni cienia możliwości, dlatego istnienie Jego nie jest czymś innym od Jego istoty; istnienie więc Boga jest istotą Boga.

T r z e c i e. Jest o tym, co ma ogień, a nie jest ogniem, powiadamy, że ma udział w ogniu [jest ogniem udziałowym], tak i to, co ma istnienie, a nie jest istnieniem, ma udział w byciu, jest bytem udziałowym. Aliści, jak już wykazano⁷, Bóg jest swoją istotą. Jeśli przeto nie będzie swoim istnieniem, będzie bytem udziałowym-udzielonym, a nie bytem przez swoją istotę; a jeżeli tak, to nie będzie pierwszym, naczelnym bytem, co jest niedorzecznością. A więc Bóg nie tylko jest swoją istotą, ale i swoim istnieniem. /50/

Na 1. Wyrażenie: "to, czemu nie można nic dodać", można rozumieć dwojako: pierwsze, gdy samo pojęcie jest takie, że mu nie wolno nic dodać; tak np. w samym pojęciu zwierzęcia nierozumnego tkwi to, że nie ma rozumu. Drugie - gdy dane pojęcie nie zawiera w sobie tego czy owego dodatku, ale go i nie wyklucza; w ten sposób powiadamy: zwierzę - jako rodzaj ogólny - nie ma rozumu, bo do pojęcia zwierzęcia tak pojmowanego nie należy ani to, by miało rozum, ani to, by go nie miało. Otóż istnienie - byt Boga jest pierwszego typu; nic więc Mu dodać nie sposób. Natomiast byt najogólniej wzięty jest drugiego typu.

Na 2. Słowo "jest" ma dwa znaczenia: Pierwsze oznacza istnienie rzeczywiste, czyli zaktualizowane, drugie oznacza łącznik wiążący zdanie, gdy myśl łączy orzeczenie z podmiotem. Biorąc "jest" w pierwszym znaczeniu przyznajemy, że wcale nie można wiedzieć czym jest istnienie-byt Boga, tak samo jak i Jego istota; natomiast w drugim znaczeniu, możemy; wiemy to zaś ze skutków Boga, jak to już wyżej omówiliśmy⁸.

A r t y k u ł 5

CZY BÓG JEST OBJĘTY JAKIMŚ RODZAJEM ? /51/

Zdaje się, że Bóg zależy od jakiegoś rodzaju, bo:

1. Jestestwo to byt sam przez się istniejący, co chyba, i to w najwyższym stopniu, trzeba również powiedzieć o Bogu; a więc Bóg mieści się w rodzaju jestestwa.

2. Mierząc daną rzecz, używamy jednostki mierniczej jednorodnej z tą rzeczą; i tak długość mierzymy jednostką długości, liczby mierzymy liczbą. Lecz bóg, jak twierdzi Awerroes¹, jest najwyższą miarą wszystkich jestestw; a więc mieści się w rodzaju jestestwa. /52/

Wbrew temu: według naszego pojmowania najpierw jest rodzaj, a potem dopiero to, co rodzaj obejmuje. Aliści nic nie może być pierwiej niż Bóg i to ani w rzeczy, ani w myśli. A więc Bóg nie podpada pod żaden rodzaj.

Odpowiedź: Rozróżniamy dwa sposoby należenia do rodzaju: Pierwszy - gdy coś należy do rodzaju istotnie i właściwie; tak, jak gatunek. Wiadomo bowiem, że rodzaj obejmuje gatunki. Drugi - gdy coś jedynie sprawdza się do rodzaju; chodzi tu o początki rzeczy i o wszelkie utraty czy pozbawienia; w ten sposób początki rzeczy: punkt 1 "jeden" sprowadzają się do ilości, a ślepotą i wszelką utratą sprowadzają się do swojego przeciwieństwa - do posiadania wzroku, jako do swojego rodzaju. Aliści, w żaden z tych sposobów Bóg nie należy do jakiegoś rodzaju. /53/

A że nie może być gatunkiem jakiegoś rodzaju, dajemy na to trzy dowody:

P i e r w s z y. Wiadomo, że gatunek stanowią: rodzaj i różnica. Zawsze zaś to, skąd wywodzi się różnica stanowiąca gatunek, wobec tego skąd wywodzi się rodzaj, zachowuje się tak, jak aktualna rzeczywistość do możliwości. Weźmy np. "zwierzę rozumne". Rodzaj "zwierzę" wywodzi się od natury zmysłowej ujmowanej konkretnie. Cóż to bowiem jest zwierzę? To, co ma naturę uposażoną w zmysły. Różnica zaś: "rozumne" wywodzi się od natury umysłowej; co bowiem oznacza "rozumne"? To, co ma naturę umysłową. Otóż pierwiastek umysłowy wobec pierwiastka zmysłowego zachowuje się tak, jak to, co aktualizuje, wobec tego, co jest aktualizowane, a więc jak czynnik aktualizujący do możliwości. Podobnie ma się rzecz z każdą różnicą w stosunku do rodzaju*. A ponieważ do Boga, najczystszej aktualności, nie może się domieszać żadna możliwość, dlatego niemożliwe jest, by należał do jakiegoś rodzaju w charakterze gatunku.

D r u g i. Jak już wykazano², istnienie Boga jest istotą Boga. Gdyby więc Bóg był objęty jakimś rodzajem, tym rodzajem mógłby być tylko byt. Czemu? Bo rodzaj wyraża istotę rzeczy; orzeka przeciwieź czym jest rzecz. Aliści, już Filozof³ wykazał, że byt nie może pełnić roli rodzaju wobec czegokolwiek. Czemu? Bo każdy rodzaj bywa określony przez różnice, które stoją poza jego istotą; tymczasem nie ma takiej różnicy, która by stała poza bytem; a niebyt wcale nie może uchodzić za różnicę. Wychodzi więc na to, że Bóg nie może być objęty żadnym rodzajem.

T r z e c i. Wszystko [gatunki, poszczególne], co należy do danego rodzaju, ma tę samą istotę lub sedno, co ów rodzaj; orzeka on przeciwieź o nich jednoznacznie, czym są; różni się jednak między sobą istnieniem, inne bowiem jest istnienie człowieka, a inne konia, inne oto tego człowieka, jeszcze inne tamtego. Widać z tego, że u wszystkich

* Patrz: z. 50, 2 na 1 tom 4; z. 85. 3 na 4; a. 5 na 3 tom 6.

rzeczy, objętych jednym rodzajem, różni się istnienie od sedna, czyli istoty. W Bogu zaś, jak to już wykazano⁴, nie ma tej różnicy. Jasne więc, że Bóg nie należy do rodzaju jako gatunek.

Widać z tego również, że nie mieści się w żadnym rodzaju i w żadnej różnicy; a jeśli tak, to nie może być mowy ani o kreśleniu Boga, ani o udowodnieniu, chyba tylko ze skutków. Czemu? Bo określenie polega na wykazaniu rodzaju i różnicy gatunkowej, a wyrazem środkowym dowodu jest określenie.

Nie da się też sprowadzić Boga do jakiegoś rodzaju tak, jak początek rzeczy sprowadza się do jej reszty. Czemu? Bo taki początek, który tylko sprowadza się do jakiegoś rodzaju, nie wychodzi poza obręb tegoż rodzaju; tak np. punkt jest początkiem li tylko masy ciągłej, czyli rozciągłości, a "jeden" masy liczebnej, czyli liczby. Bóg zaś, o czym niżej⁵, jest początkiem wszystkiego bytu; nie jest więc zamknięty w obrębie jakiegoś rodzaju jako jego początek.

Na 1. Jestestwo oznacza nie tylko byt istniejący samoistnie, gdyż, jak to wyżej powiedzieliśmy⁶, byt jako taki nie może być rodzajem, ale oznacza istotę, która ma takie istnienie, tj. istnienie własne, czyli niezależne; przy czym istnienie to nie utożsamia się z tą istotą. Z tego jasno wynika, że Bóg nie należy do rodzaju czy działu jestestwa.

Na 2. Zarzut ma na uwadze jedynie te wypadki, gdzie miara i rzeczy mierzone są sobie proporcjonalne; a taka miara faktycznie musi być jednorodną z rzeczą mierzoną. Ale Bóg nie jest miarą współmierną czemukolwiek, a wyraźnie: Bóg, jest miarą wszystkiego, ma taki sens: O tyle każda rzecz ma istnienie, i to takie czy inne, o ile stoi bliżej Boga.

A r t y k u ł 6

CZY W BOGU SĄ JAKOWEŚ PRZYPADŁOŚCI ? /54/

Zdaje się, że w Bogu są jakieś przypadłości, bo:

1. Jak to uczy Filozof¹, jestestwo nigdy nie staje się przypadłością i na odwrót. Co więc w jednym podmiocie tkwi jako przypadłość, nie może w drugim występować jako jestestwo; np. jako dowód na to, że ciepło nie jest formą substancjalną ognia, podaje się fakt, że ciepło każdej innej rzeczy jest przypadłością. Lecz Bogu przyznajemy takie przymioty, które u nas są przypadłościami: mądrość, moc itp. A więc i w Bogu są przypadłości.

2. W każdym dziele bytu musi być coś, co jest pierwsze. Wiadomo zaś, że spośród działów bytu większość, to przypadłości. Jeżeli przeto w Bogu nie istnieje to co pierwsze w każdym z tych działów, trzeba będzie przyjąć, że poza Bogiem istnieje wiele takich, co jest pierwsze, a to może godzić w pierwszeństwo Boga.

Wbrew temu: Przypadłość ma to do siebie, że tkwi w podmiocie, i to każda; Bóg zaś nie może być podmiotem. Czemu? Bo, jak mówi Boecjusz: "Forma niezłożona - a tą jest Bóg - nie może być podmiotem"². A więc w Bogu nie może być żadnych przypadłości.

Odpowiedź: Z dotychczasowych wywodów jasno widać, że w Bogu nie może być żadnej przypadłości. Oto dowody:

P i e r w s z y. Przypadłość w stosunku do podmiotu ma się tak, jak rzeczywistość do możliwości, [czyli jak to, co aktualizuje do tego, co jest aktualizowane]; przypadłość bowiem w jakiś sposób aktualizuje i określa podmiot. Alizci, jak widać z powyższych³, z Boga należy wykluczyć wszelką możliwość.

D r u g i. Bóg jest swoim istnieniem; a jak to mówi Boecjusz: "Temu co ma istnienie, można zawsze jeszcze coś dorzucić, nigdy jednak temu, który jest swoim istnieniem"⁴, tak jak to, co jest ciepłe, może jeszcze mieć coś innego poza ciepłotą, np. białość; samo jednak ciepło nie ma nic prócz ciepła.

T r z e c i. Wszelki byt istniejący własnym istnieniem ma pierwszeństwo przed bytem nie istniejącym własnym istnieniem, czyli istniejącym jako przypadłość. A przecież Bóg jest bezwzględnie pierwszym najwyższym bytem, dlatego nie może w Nim być nic takiego, co by nie istniało własnym istnieniem, czyli co by istniało jako przypadłość.

Również nie mogą w Nim tkwić te przypadłości, które wypływają z istoty, takie np. jak poczucie humoru, które, jak wiadomo, wypływa z istoty człowieka i tkwi w nim jako swoista przypadłość. Czemu? Bo przyczyną tych przypadłości są pierwiastki istotne podmiotu; w Bogu zaś, jako że jest pierwszą przyczyną, nic nie może mieć przyczyny. Tak więc w Bogu nie ma żadnej przypadłości.

Na 1. Jak to niżej zobaczymy⁵, moc i mądrość orzekają o Bogu i o człowieku niejednoznacznie, ale analogicznie; co więc jest w nas przypadłością, w Bogu nią nie jest.

Na 2. Ponieważ jestestwo ma pierwszeństwo nad przypadłościami, dlatego co pierwsze w przypadłościach sprowadza się do tego, co pierwsze w jestestwie jako do czegoś jeszcze bardziej pierwszego. Ale to nie ma znaczenia, bo i tak Bóg nie jest czymś pierwszym w rodzaju, skoro w ogóle nie jest objęty żadnym rodzajem. Owszem, jest pierwszym, pierwszym wobec całego istnienia.

A r t y k u ł 7

CZYŻ WIĘC BÓG JEST ZGOŁA NIEZŁOŻONY?

Zdaje się, że w Bogu jest w jakiś sposób złożony, bo:

1. Dzieła Boże pochodzą od Boga i naśladują Go; są więc bytami, bo pochodzą od pierwszego bytu; są dobre, bo pochodzą od pierwszego dobra. Nie spotkasz jednak między nimi ani jednej rzeczy całkowicie niezłożonej. A więc Bóg nie jest całkowicie niezłożony.

2. Im coś lepsze, tym godniejsze Boga. Otóż w naszym świecie za lepsze uchodzi to, co złożone, a nie to, co proste: lepsze jest ciało złożone od swoich składników, a składniki od swoich części. Nie da się więc utrzymać zdania, że Bóg jest niezłożony.

Wbrew temu jest powaga Augustyna, utrzymującego, że Bóg naprawdę i w najwyższym stopniu jest niezłożony¹.

Odpowiedź: Bóg jest całkowicie niezłożony. Oto dowody:

P i e r w s z y opiera się o dotychczasowy tok myśli: skoro w Bogu nie istnieje złożenie z części kwantytatywnych, bo nie jest ciałem, z formy i materii, z natury i osobnika, z istoty i istnienia, z rodzaju i różnicy, z podmiotu i przypadłości - jasne, że w Nim zgoła nie istnieje żadne złożenie, że więc jest całkowicie niezłożony.

D r u g i. W zestawieniu ze swoimi częściami składowymi, każdy skład [*compositum*] zawsze uchodzi za coś wtórnego i zależnego. Wykazaliśmy zaś wyżej², że Bóg jest pierwszym bytem.

T r z e c i. Każdy skład musi mieć przyczynę. Czemu? Bo rzeczy zasadniczo różne nie zejdą się w jedno inaczej, jak tylko za sprawą jakiejś przyczyny scalającej je. Wykazaliśmy wyżej³, że Bóg nie ma przyczyny, ale sam jest pierwszą przyczyną sprawczą.

C z w a r t y. W każdym składzie musi być strona aktualizująca - możność, i strona aktualizująca - rzeczywistość, a tego w Bogu nie spotkasz; i faktycznie, gdzie złożenie, tam części i całość; w takim razie: albo jedna z części jest stroną aktualizującą w stosunku do drugiej, albo przynajmniej wszystkie części wobec całości uchodzą za stronę aktualizowaną.

P i ą t y. Każdy skład jest czymś [ma coś], co nie przysługuje którejś z jego części, czy to będą części jednorodne, czy różnorodne. Jasne, gdy chodzi o części różnorodne; żadna bowiem część człowieka nie jest człowiekiem, ani też część nogi nie jest nogą; co do części jednorodnych, to rzecz tak się ma: pod jednym względem co powiesz o całości, trzeba powiedzieć i o części, np. część powietrza jest powietrzem, a część wody, wodą; atoli pod innym względem zak nie jest, bo co można powiedzieć o całości, nie można o części; tak np. mówimy o danej masie wody, że ma dwa metry; nie można jednak tego powiedzieć o jej cząstce.

Tak więc w każdym składzie jest coś, co nie jest nim. To samo trzeba powiedzieć o podmiocie i jego formie: podmiot ma coś, co nie jest nim samym; (np. rzecz biała ma jeszcze inne właściwości czy cechy poza białością). Gdy jednak idzie o samą formę, to poza sobą nic nie ma. A ponieważ Bóg jest samą formą, lub lepiej, samym istnieniem, dlatego w żaden sposób nie może być złożony. To miał na myśli Hilary, pisząc: "Bóg - sama potęga - wyklucza wszelką słabość; Bóg - sama światłość - nie cierpi żadnej ciemności"⁴.

Na 1. Dzieła Boże kryją w sobie ślady Boże tak, jak w ogóle skutki kryją w sobie ślady przyczyny pierwszej; co znaczy: naśladują ją. Otóż z pojęcia swego skutki są zawsze w jakiś sposób złożone, gdyż, o czym niżej⁵, co najmniej ich istnienie jest czym innym od ich istoty.

Na 2. W naszym świecie faktycznie uchodzi za lepsze to, co złożone, a nie to, co proste. Czemu? Bo jedno proste, niezłożone stworzenie nie zdoła zawrzeć i ujawnić całej

doskonałości dobroci świata stworzonego; uczynić to może dopiero zespół stworzeń. Natomiast, jak to niżej zobaczymy⁶, doskonałość dobroci Bożej zawiera się w czymś jednym niezłożonym.

A r t y k u ł 8

CZY BÓG WCHODZI W SKŁAD INNYCH RZECZY? /55/

Zdaje się, że w Bogu wchodzi w skład innych rzeczy, bo:

1. Dionizy tak się wyraża: "Byt nad byty - Bóg - jest istnieniem wszystkich rzeczy"¹. Lecz u wszystkich rzeczy: istnienie rzeczy wchodzi w skład rzeczy. A więc Bóg wchodzi w skład wszechrzeczy.

2. Bóg jest formą; pisze bowiem Augustyn, że Słowo Boże (które przecież jest Bogiem) "Jest jakąś formą nie formowaną"². Lecz forma jest częścią złożonej całości. A więc Bóg jest częścią składową jakiejś złożonej całości.

3. Rzeczy, które istnieją i w żaden sposób nie różnią się między sobą, są jedną i tą samą rzeczą. Lecz Bóg i materia pierwsza i istnieją, i wcale nie różnią się między sobą. Stanowią przeto jedną i tę samą rzecz i to całkowicie. Lecz materia pierwsza wchodzi w skład rzeczy. A więc i Bóg. Uzasadnienie przesłanki mniejszej: rzeczy są różne, bo dzieli je jakaś różnica; a jeśli tak, to są złożone. Tego jednak nie można powiedzieć o Bogu i o materii pierwszej; wiadomo przecież, że jedno i drugie jest całkowicie niezłożone; nie różnią się więc w żaden sposób między sobą.

Wbrew temu tak się Dionizy wypowiada: Bóg "Ani nie szuka styczności, ani nie miesza się z jakimiś częściami, by z nimi razem tworzyć całość"³. W dziele zaś "O przyczynach" spotykamy takie zdanie: "Pierwsza przyczyna zarządza wszystkimi rzeczami, ale nie miesza się z nimi jako ich składnik". /56/

Odpowiedź: Zagadnienie to doczekało się trzech błędnych rozwiązań; oto one:

Jedni, jak to podaje Augustyn⁴, uważali Boga za duszę świata; na to samo wychodzi zdanie niektórych, że Bóg jest duszą pierwszego nieba.

Drudzy, to Almarycjanie; ich zdaniem Bóg jest pierwiastkiem formalnym wszystkich rzeczy. /57/

Trzeci błąd, to już istna bzdura: mianowicie Dawid z Dinant twierdził, że Bóg jest materią pierwszą.

Wszystkie one zawierają w sobie rażący fałsz. Albowiem jest to wprost niemożliwe, by w jakikolwiek sposób Bóg wchodził w skład czegokolwiek: czy to jest pierwiastek formalny - forma, czy to jako pierwiastek materialny - materia. Czemu? Bo:

P i e r w s z e. Jak to wyżej powiedzieliśmy⁵, Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą. Otóż gdy zestawimy przyczynę sprawczą z formą jej skutku, widzimy, że nie są tym samym liczbowo, ale tylko gatunkowo; człowiek bowiem rodzi człowieka. A co do materii, to ona nie jest tym samym, co i przyczyna sprawczą, ani liczbowo, ani

gatunkowo; Materia bowiem to możność-tworzywo; przyczyna zaś sprawcza jest stroną aktualizującą tę możność.

D r u g i e. [Z istoty swojej i z charakteru swego] przyczyna pierwsza, Bóg, ma to w sobie, że ma działać jako pierwsza i sama przez się. Tymczasem to, co wchodzi w skład czegoś, już nie działa jako pierwsze i samo przez się, ale raczej działa już cała rzecz; nie działa przecież ręka, ale człowiek ręką; a ogień swoim gorącem. Bóg więc nie może stanowić części jakiejś rzeczy złożonej.

T r z e c i e. Żadna część złożonej całości nie może zajmować bezwzględnie pierwszego miejsca wśród bytów; dotyczy to również materii i formy, które, jak wiadomo, są pierwszymi częściami składowymi ciała złożonego. **M a t e r i a** bowiem - bierne tworzywo - jest zawsze w możności do czegoś; możność zaś, jak to widać z powyższych⁶, w zestawieniu ze stroną aktualizującą ją, zawsze zajmuje niższe miejsce.

Co do formy, która jest częścią ciała złożonego, to jasne, że jest to forma udziałową; a wiadomo: jak ten, co ma coś udziałowo, w zestawieniu z tym, co jest tym ze swej istoty, zajmuje niższe miejsce, tak samo i to, co ma udziałowo! Tak np. ogień w materiale płonącym zajmuje niższe miejsce niż sam ogień w istocie swej. Wyżej zaś wykazaliśmy⁷, że Bóg jest bezwzględnie pierwszym bytem.

Na 1. Bóg jest istnieniem wszystkich rzeczy nie w tym znaczeniu, że wchodzi w ich istotę, ale że jest przyczyną sprawczą i wzorcową istnienia.

Na 2. Słowo Boże jest formą wzorcową - ideą; nie jest zaś formą substancjalną, czyli częścią składową ciała złożonego.

Na 3. Dawidowi taką dajemy odprawę: tylko rzeczy złożone różnią się jakimiś różnicami między sobą; natomiast rzeczy niezłożone nie różnią się jakimiś różnicami, ale same sobą. Np. człowiek i koń różnią się, bo jedno jest rozumne, a drugie nierozumne; obie zaś te różnice już dalej nie różnią się od siebie jakimiś dalszymi różnicami [ale same sobą]. Wyrażając się ściśle, różnice te: rozumne i nierozumne, właściwie nie różnią się, ale stanowią rzeczy rozbieżne*. Zdaniem bowiem Filozofa⁸: *diversum* - rzecz biegunowo różna, rozbieżna - wyraża coś w sposób bezwzględny; natomiast *differens* - wszystko, co się różni - wskazuje na różnicę. A więc materia pierwsza i Bóg nie różnią się jakimiś różnicami, ale same sobą; ściślej mówiąc: nie różnią się, ale są to rzeczy biegunowo różne. Nie można więc twierdzić, że stanowią jedno i to samo.

ZAGADNIENIE 4

DOSKONAŁOŚĆ BOGA

Zagadnienie niezłożoności Boga mamy już za sobą; przystępujemy obecnie do omawiania doskonałości samego Boga; a ponieważ o tyle coś jest dobre, o ile jest

* *Non proprie dicuntur differre, sed diversa esse.*

doskonałe, dlatego najpierw będzie mowa o doskonałości Boga, potem o Jego dobroci. Zagadnienie doskonałości Boga ujmemy w trzy pytania: 1. Czy Bóg jest doskonały? 2. Czy Bóg jest wszechstronnie doskonały? Czy spotkasz w Nim wszystko, co doskonałe w innych rzeczach? 3. Czy słuszne jest zdanie, że stworzenia są podobne do Boga?

Artykuł 1

CZY BÓG JEST DOSKONAŁY?

Zdaje się, że nie można tak bez zastrzeżeń twierdzić, że Bóg jest doskonały, bo:

1. "Doskonały" to tyle co "całkowicie wykonany - wykończony". Nie wypada jednak mówić o Bogu, że jest wykonany, wykończony; a więc i że jest doskonały.

2. Bóg jest pierwszym początkiem rzeczy. Lecz początki rzeczy wydają się być niedoskonałe; takim np. jest nasienie - początek zwierząt i roślin. A więc Bóg wcale nie jest doskonały.

3. Jak to wyżej uzasadniliśmy¹, istotę Boga stanowi samo istnienie. Lecz samo istnienie wydaje się być czymś najbardziej niedoskonałym. Wszak jest czymś najpowszechniejszym i otrzymuje wszelkie sposoby bytowania. A więc Bóg wcale nie jest doskonały.

Wbrew temu są słowa Mateusza: "Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski"².

Odpowiedź: Filozof³ pisze o niektórych filozofach starożytności - a chodzi mu o Pitagorasa i Speuzypa /58/, że nie uważali pierwszego początku za coś najlepszego i najdoskonalszego. Powodem takiego ich stanowiska było to, że poza materią nie uznawali żadnego innego pierwszego początku; a wiadomo, że pierwszy początek materialny jest czymś najbardziej niedoskonałym. Czemu? Bo jeśli materia - bierne tworzywo - jako taka jest w możności do czegoś, to pierwszy początek materialny jest w możności do czegoś w najwyższym stopniu; a jeśli tak, to w najwyższym stopniu jest niedoskonały.

Atoli Bóg jest pierwszym początkiem, ale nie w obrębie przyczyny materialnej, tylko w obrębie przyczyny sprawczej; a to wręcz odwrotnie, jest czymś niedoskonałym. Czemu? Bo jak materia - jako bierne tworzywo - jest w możności do czegoś, tak przyczyna sprawcza - działacz jako taki - jest aktualnością i urzeczywistnieniem. Pierwszy zaś początek czynny musi być zaktualizowaną rzeczywistością najwyższego stopnia, a to znaczy, musi być jak najbardziej doskonały. O tyle bowiem coś uważamy za doskonałe, o ile jest zaktualizowaną rzeczywistością. Co bowiem oznacza "doskonały"? To, któremu niczego nie brak, oczywiście według miary dostępnej dlań doskonałości.

Na 1. Zdaniem Grzegorza: "Tak mówimy o wzniosłych sprawach Boga, jak nas stać, a to nieraz zakrawa na jakieś mamrotanie. Otóż, co nie jest wykonane, tego bynajmniej nie można uznać za doskonałe"⁴.

Zauważmy więc, że gdy idzie o wykonanie czegoś wysiłkiem pracy, to wtedy uważa się coś za doskonałe, gdy ze stanu możliwości przeszło w stan urzeczywistnienia, czyli że zostało osiągnięte - dokończony. Z tego właśnie pochodzi nazwa "doskonały"; zwykło się nią więc oznaczać w ogóle to wszystko, co już jest urzeczywistnione: czy to drogą wysiłku i pracy, czy bez nich.

Na 2. Początek materialny, który w naszym świecie jest faktycznie czymś niedoskonałym, zasadniczo nie jest pierwszym początkiem, ale musi być poprzedzony przez kogoś doskonałego. Chociaż bowiem nasienie jest początkiem zrodzonego zeń zwierzęcia, to jednak samo owo nasienie jest poprzedzone przez to zwierzę czy roślinę, które je wydało. Zawsze bowiem to, co już jest urzeczywistnione, poprzedza to, co jest dopiero w możliwości; albowiem taki byt, który jest dopiero w możliwości do rzeczywistego istnienia, nie przejdzie sam w stan rzeczywistego istnienia inaczej, jak tylko za sprawą takiego bytu, który sam już jest w stanie rzeczywistego istnienia czy posiadania.

Na 3. Największą doskonałością wszystkich rzeczy jest samo ich istnienie; jest ono bowiem w stosunku do nich stroną aktualizującą; wiadomo przecież, że wtedy dopiero byt staje się rzeczywistością, gdy otrzyma istnienie; istnienie przeto jest urzeczywistnieniem i zaktualizowaniem każdej rzeczy - także i formy. Stąd też istnienie w stosunku do wszystkich rzeczy nie ma się tak, jak ten, kto otrzymuje, do tego, co jest otrzymane, ale raczej jak to, co jest otrzymane, do tego kto otrzymuje. Albowiem gdy mówię: istnienie człowieka lub konia czy czegokolwiek innego, istnienie pełni rolę czego formalnego i otrzymanego, a nie tego, komu przysługuje istnienie.

A r t y k u ł 2

CZY W BOGU ZNAJDUJĄ SIĘ DOSKONAŁOŚCI WSZYSTKICH RZECZY ?

Zdaje się, że w Bogu nie ma doskonałości spotykanych u wszystkich stworzeń, bo:

1. Jak już wykazaliśmy¹, Bóg jest niezłożony. Tymczasem doskonałości jakie dostrzegamy w rzeczach są i wielorakie, i różnorakie. A więc w Bogu nie mogą się znajdować.

2. Przeciwności nie mogą istnieć w tym samym bycie. Tymczasem doskonałości rzeczy są przeciwstawne. O gatunkach bowiem stanowi różnica gatunkowa; a wiadomo, że różnice, na które dzieli się rodzaj, i które tworzą gatunki, są sobie przeciwstawne. Skoro więc przeciwstawniki nie mogą razem znajdować się w tym samym bycie, wygląda na to, że nie wszystkie doskonałości rzeczy znajdują się w Bogu.

3. Jestestwo istniejące jest czymś doskonalszym niż jestestwo li tylko istniejące, a mędrzec czymś doskonalszym niż jestestwo żyjące; a więc i "żyć" jest czymś doskonalszym niż "istnieć", a "być mądrym" niż "żyć". Lecz istotą Boga jest samo Jego istnienie. A więc nie ma w Nim takich wartości jak: życie, mądrość itp.

Wbrew temu tak się wypowiada Dionizy: Bóg "jednym Swoim istnieniem zawiera wszystko"².

Odpowiedź: W Bogu znajdują się doskonałości wszystkich rzeczy; jest więc wszechstronnie doskonały; jak mówi Komentator³, gdziekolwiek spotkasz coś znakomitego czy szlachetnego: wszystko to w Nim się znajduje. Ma to dwa uzasadnienia.

P i e r w s z e. Wszelka doskonałość - wartość dostrzeżona w skutku musi również znajdować się i w jego przyczynie sprawczej i to: albo w tej samej postaci, gdy idzie o sprawę jednotypowego [w sensie: gdy sprawca powoduje skutki tego samego typu-gatunku co i on sam]; np. człowiek rodzi człowieka; albo w o wiele bogatszej postaci, gdy idzie o sprawcę różnotypowego [w sensie: gdy sprawca powoduje skutki innego typu-gatunku niż on sam]; np. słońce zawiera w sobie podobieństwa tych rzeczy, które powstają na skutek jego mocy i działania. Każdy bowiem to rozumie, że skutek, nim stanie się rzeczywistością, istnieje uprzednio w mocy twórczej przyczyny sprawczej; a to przedistnienie w mocy twórczej przyczyny sprawczej trzeba uznać nie za coś niedoskonałego, ale wręcz przeciwnie, za coś nader doskonałego. Inaczej ma się rzecz z materią; bo uprzednio istnieć w możliwości materialnej przyczyny, to istnieć w sposób niedoskonały; przecież materia - jako bierne tworzywo - jest czymś niedoskonałym; na odwrót, przyczyna działająca jako czynna - jest czymś doskonałym. A przecież Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą wszystkich rzeczy, dlatego wszystkie doskonałości wszystkich rzeczy muszą uprzednio istnieć w Bogu i to w o wiele bogatszej postaci. To właśnie miał na myśli Dionizy, mówiąc: nie można mówić o Bogu "tym jest a tamtym nie jest, gdyż jako przyczyna wszystkiego wszystkim jest"⁴.

D r u g i e. Jak to wyżej udowodniono⁵, Bóg to: samoistne istnienie; takie zaś istnienie musi w sobie zawierać całą pełnię - doskonałość istnienia. Jasne to się stanie na przykładzie rzeczy ciepłej i ciepła. Otóż jeśli jakaś rzecz ciepła nie jest w pełni rzeczą ciepłą, pochodzi to stąd, że ciepło nie stało się jej udziałem w pełni, że więc nie ma w sobie całej doskonałości - pełni ciepła; gdyby jednak istniało ciepło samoistne, to takiemu ciepłu niczego by nie brakowało z mocy - pełni ciepła. A ponieważ Bóg jest samoistnym istnieniem, niczego nie może Mu brakować z doskonałości i z pełni istnienia. Pełnia zaś i doskonałość istnienia musi zawierać w sobie doskonałość wszystkich rzeczy. Czemu? Bo o tyle coś jest doskonałe, o ile istnieje, tj. w jakiejś mierze jest urzeczywistnione. Stąd wniosek: żadnej z doskonałości, jakie są w rzeczach, nie może Bogu brakować; i to miał na uwadze Dionizy pisząc: Bóg nie jest "li tylko takim lub owakim, ale, łącząc w harmonijną jedność, zawiera w sobie bezwzględnie i bez ograniczenia całość istnienia czy bytu"; a potem dodaje: "To On sam jest istnieniem wszystkich samoistników"⁶.

Na 1. Dionizy tak odpowiada na ten zarzut: Jak słońce "choć jest jedno, swoją uprzedzającą twórczą mocą, w harmonii jedności, oświeca równomiernie wszystko i obejmuje jestestwa cielesne, oraz ich tak liczne i różne jakości, tak, w o wiele większej mierze, musi wszystko uprzednio zaistnieć w przyczynie wszechrzeczy, stanowiąc w Niej jedność naturalną"⁷. - Oto racja, czemu tak sobie różne i przeciwstawne rzeczy istnieją w wyprzedzającej wszystko mocy Boga, jako jedno, bez uszczerbku dla Jego niezłożoności.

Zarazem jest to odpowiedź na drugi zarzut.

Na 3. [Nie wolno mieszać bytu w ogóle i bytu konkretnego]. Jak bowiem tenże Dionizy mówi⁸, byt w ogóle jest czymś doskonalszym niż życie, a życie samo jest czymś doskonalszym niż sama mądrość, o ile bierzemy je w oderwaniu tak, jak je ujmują nasz rozum. Zasadniczo jednak, tzn. konkretnie biorąc, jestestwo żyjące na pewno jest czymś doskonalszym niż martwy byt, który tylko istnieje, podczas gdy jestestwo żyjące i żyje, i istnieje; to samo mędrzec. Chociaż więc byt w ogóle w pojęciu swoim nie zawiera jestestwa żyjącego i mędrca - bo nie ma potrzeby, by to, komu przypada w udziale istnienie, przypadało mu według każdego sposobu bytowania - to jednak samo istnienie Boga zawiera w sobie i życie i mądrość, a zawiera dlatego, bo temu, który jest samoistnym istnieniem, nie może brakować żadnej z doskonałości czy form istnienia*.

Artykuł 3

CZY STWORZENIA SĄ PODOBNE DO BOGA ?

Zdaje się, że żadne stworzenie nie może być podobne do Boga, bo:

1. Mówi Psalmista: "Nie masz Tobie podobnego między bogami, Panie"¹. Otóż wybitniejsze ze stworzeń otrzymały udziałowo (participative) miano "bogowie"; jeśli przeto nawet one nie są podobne do Boga, tym mniejsze szanse do tego mają pozostałe stworzenia.

2. Podobieństwo jest jakąś odmianą przyrównania. Nigdy zaś nie da się przyrównać do siebie rzeczy należących do różnych rodzajów: nie ma między nimi przyrównania; a jeśli tak, to i podobieństwa; nikt przecież nie wyrazi się: słodkość jest podobna do białości. Lecz Bóg i stworzenia bynajmniej nie należą do tego samego rodzaju, gdyż, co wyżej udowodniono², Bóg nie mieści się w żadnym rodzaju. Żadne więc stworzenie nie jest podobne do Boga.

3. O podobieństwie rzeczy do siebie stanowi wspólne posiadanie tej samej formy; żadna jednak rzecz nie może mieć tej samej formy, co i Bóg. Czemu? Bo jedynie u Boga to zachodzi, że samo istnienie - forma - stanowi istotę rzeczy. Żadne więc stworzenie nie może być podobne do Boga.

4. Podobieństwo w rzeczach podobnych jest wzajemne; jeśli "a" jest podobne do "b", to i "b" musi być podobne do "a". Jeśli przeto zgodzimy się na to, że jakieś stworzenie jest podobne do Boga, będziemy musieli zgodzić się i na to, że Bóg jest podobny do jakiegoś stworzenia, a to jest sprzeczne ze słowami Izajasza: "Komuż tedy podobnym uczyniliście Boga?"³.

Wbrew temu czytamy w Księdze Rodzaju: "Uczyńmy człowieka na Nasz obraz podobnego Nam"⁴; u Jana zaś: Gdy się to ujawni, będziemy do Niego podobni"⁵.

* Patrz 1-2, 2, 5 na 2, tom 9, str. 50.

Odpowiedź: Ponieważ podobieństwo to zbieżność czy zgodność co do formy lub współuczestnictwo w formie, dlatego może wymienić tyle odmian podobieństwa, ile jest sposobów współuczestnictwa (communicatio) w formie: a tych jest wiele; i tak:

Po p i e r w s z e, podobnymi zwać się te rzeczy, które współuczestniczą w tej samej formie tak co do tego samego gatunku, jak i według tej samej miary; o takich rzeczach nie tylko mówimy, że są podobne, ale coś więcej: że są równie podobne, czyli jednakowe; według tego mówimy np. o dwóch rzeczach jednakowo białych, że są podobne pod względem białości; i to podobieństwo jest najdoskonalsze.

Po d r u g i e: podobnymi zwać się te rzeczy, które współuczestniczą w formie co do tego samego gatunku, ale nie według tej samej miary, gdyż jedna rzecz ma tę formę w większej, inna w mniejszej mierze; w ten sposób są do siebie podobne dwie białe rzeczy, z których jedna jest więcej, druga mniej biała; to podobieństwo jest niedoskonałe - niepełne.

Po t r z e c i e, podobnymi zwać się te rzeczy, które współuczestniczą w tej samej formie, ale nie co do tego samego gatunku; przykładem tego jest twórca różnotypowy*. Wyjaśniamy rzecz:

Jeżeli sobie uprzytomnimy, że: wszelki w ogóle twórca, działaniem swoim, tworzy coś do siebie podobnego, i że wszelki twórca tworzy - działa - według swojej formy, czyli natury, to i z tego musimy wyciągnąć wniosek, że w skutku jest podobieństwo formy twórcy; jeżeli więc twórca i jego skutek należą do tego samego gatunku, to między twórcą a tworem jest podobieństwo formy "co do tego samego gatunku"; ponieważ np. człowiek rodzi człowieka, dlatego człowiek zrodzony jest podobny do człowieka rodzącego "co do tego samego gatunku"; jeżeli natomiast twórca i jego dzieło nie należą do tego samego gatunku, między nimi jest wprawdzie podobieństwo, ale nie "co do tego samego gatunku"; tak np. rzeczy powstające na skutek mocy i działania słońca dostępują wprawdzie jakiegoś podobieństwa do słońca, ale nie aż tak, by otrzymały formę słońca i stały się doń podobne "co do tego samego gatunku"; owszem, stają się doń podobne, ale, jedynie "co do tego samego rodzaju". /59/ Jeżeli wreszcie spotkamy takiego twórcę-działacza, który nie jest objęty żadnym rodzajem, skutki jego dostąpią wprawdzie podobieństwa formy twórcy, ale w sposób jeszcze bardziej odległy; nigdy więc nie przypadnie im w udziale podobieństwo formy twórcy "co do tego samego gatunku lub rodzaju", ale według jakiejś analogii, a więc tak, jak istnienie-byt jest wspólne wszystkim rzeczom; i w ten właśnie sposób dzieła Boże są podobne do swego twórcy: mianowicie upodabniają się do Boga - pierwszego i powszechnego początku wszystkiego bytu-istnienia - tym, że same istnieją - są bytami.

Na 1. Nie ma w tym sprzeczności, że Pismo św. raz odmawia komuś podobieństwa do Boga, to znów przyznaje. Dionizy to wyjaśnia: "Ta sama rzecz może być podobna do Boga, a może być do Niego i niepodobna; jest podobna, bo naśladuję Boga w miarę tego, jak to jest jej dostępne, boć wiadomo: Boga nikt nigdy nie zdoła naśladować w sposób doskonały; jest niepodobna, boć nie ma tej doskonałości, co jej przyczyna"⁶; jest więc do niej niepodobna nie tylko co do miary doskonałości, a więc jej natężenia i zmniejszenia,

* Patrz /59/.

tak jak rzecz mniej biała ustępuje pod względem białości rzeczy więcej białej, ale także i co do gatunku i rodzaju, w sensie: skutek Boga nie jest tej samej formy gatunkowej i rodzajowej co i jego przyczyna - Bóg. /60/

Na 2. Bóg nie ma się do stworzeń tak, jak się mają do siebie rzeczy dwóch różnych rodzajów, ale jak ten, co stoi poza i ponad wszystkimi rodzajami i jest ich początkiem.

Na 3. Nie twierdzimy, że stworzenia są podobne do Boga, bo uczestniczą w formie tego samego rodzaju i gatunku, bynajmniej; ale twierdzimy, że są podobne do Boga według jakowejś analogii tylko, i to w sensie: Bóg jest bytem przez istotę [jest swoim istnieniem], zaś stworzenia są bytem pochodnym [mają istnienie udzielone].

Na 4. Można się zgodzić na to, że stworzenie jest w jakiś sposób podobne do Boga; nigdy jednak nie można się zgodzić na to, że Bóg jest podobny do stworzenia, gdyż, jak to mówi Dionizy: "Tylko między rzeczami równorzędnymi może być wzajemne podobieństwo; nigdy zaś między przyczyną a skutkiem"⁷; mówimy przecież: portret jest podobny do człowieka - modelu, ale nigdy na odwrót. Podobnie i tu: można powiedzieć, że stworzenie jest w jakiś sposób podobne do Boga, nigdy zaś, że Bóg jest podobny do stworzenia.

ZAGADNIENIE 5

DOBRO W OGÓLE

Z kolei będzie mowa o dobru: najpierw omówimy dobro w ogóle, potem dobroć Boga. Co do pierwszego nasuwa się sześć pytań: 1. Czy dobro i byt są rzeczowo tym samym? 2. Przyjawszy, że między nimi jest tylko różnica pojęciowa, co myśl nasza chwyta jako pierwsze: dobro czy byt? 3. Przyjawszy, że myślowo pierwszy jest byt, czy każdy byt jest dobrem? 4. Do której z czterech przyczyn trzeba zaliczyć dziedzinę dobra? 5. Czy pojęcie dobra stanowią: sposób, gatunek, ciężenie? 6. Na czym polega ów podział dobra na: dobro godne, pożyteczne i przyjemne?

Artykuł 1

CZY DOBRO I BYT STANOWIĄ DWIE RÓŻNE RZECZY?

Zdaje się, że dobro różni się rzeczowo od bytu, bo:

1. Tak pisze Boecjusz: "Widzę po rzeczach, że co innego jest: są dobre, a co innego: istnieją"¹. A więc dobro różni się rzeczowo od bytu.

2. Czy może być coś formą samego siebie? Sobą nadawać sobie formę? Nie! Tymczasem w dziele "O przyczynach" czytamy, że dobro jest formą bytu [dobro określamy jako byt]. A więc między dobrem a bytem jest rzeczowa różnica.

3. Dobro może być więcej lub mniej dobre; byt nigdy; a więc różnią się między sobą i to rzeczowo.

Wbrew temu są słowa Augustyna: "Tyle w nas dobra, ile bytu"².

Odpowiedź: Dobro jest rzeczowo tym samym co i byt, a różnica między nimi jest często myślna; oto uzasadnienie:

Istotę dobra stowi to, że może być przez kogoś pożądane; Filozof tak mówi: "Dobrem jest to, czego wszyscy pożądają"³. Jasne zaś, że skoro każda rzecz dąży do własnej doskonałości - ulepszenia, o tyle czegoś pożąda, o ile jest doskonałe [przedstawia jakąś wartość]; a wiadomo: o tyle coś jest doskonałe, o ile już jest w rzeczywistości, czyli istnieje - jest bytem; stąd jasne, że o tyle coś jest dobre, o ile jest bytem, gdyż, jak z powyższych wynika⁴, właśnie byt-istnienie aktualizuje, tj. urzeczywistnia każdą rzecz. Stąd jasny wniosek: dobro i byt są rzeczowo tym samym; z tym zastrzeżeniem, że dobro dodatkowo zawiera w sobie pojęcie pożądliwości, czego nie zawiera byt.

Na 1. Chociaż dobro i byt są rzeczowo tym samym, to jednak w naszej myśli są to dwa różne pojęcia; i tak podchodząc do sprawy trzeba przyznać, że co innego mamy na myśli mówiąc: to dopiero jest zasadniczo dobro. Czuemu? Bo:

Byt właściwie biorąc oznacza to, co już rzeczywiście istnieje, czyli jest zaktualizowane; mówiąc zaś o aktualizacji-urzeczywistnieniu, zawsze mamy na myśli to, co jest aktualizowane, czyli możliwość, gdyż strona aktualizująca zawsze idzie w kierunku możliwości. Jeśli tak, to co stanowi o tym, że coś już jest zasadniczo bytem? To, czym jako pierwszym odcina się od tego, co jest li tylko w możliwości; tym zaś w każdej rzeczy jest pierwsza aktualizacja - istnienie substancjalne, czyli istnienie w postaci jestestwa. Dopiero do tego zasadniczego, podstawowego zaktualizowania dochodzą dodatkowo dalsze zaktualizowania; ale one już nie stanowią zasadniczo bytu, ale tylko "pod jakimś względem", czyli jako uzupełnienia; np. "być białym" znaczy: "być pod jakimś względem"; każdy przecież widzi, że "być białym" nie może dokończyć zasadniczej, podstawowej aktualizacji możliwości, skoro czepia się rzeczy już uprzednio zasadniczo zaktualizowanej.

Inaczej dobro. Z pojęcia swego wyraża coś już doskonałego, co zdolne jest obudzić czyjeś pożądanie; oznacza więc coś już ostatecznie wykończonego. Stąd też zasadniczo dobro oznacza to, co jest już w pełni, ostatecznie, doskonałe; co zaś nie osiągnęło końcowej doskonałości, jaką mieć winno, chociaż ma jakąś już doskonałość - jako że już istnieje w rzeczywistości - jednak nie uchodzi ani za zasadniczo doskonałe, ani za zasadniczo dobre, ale jedynie za dobre "pod jakimś względem".

Tak więc: gdy coś otrzyma podstawowe istnienie, istnienie substancjalne i tak stanie się jestestwem, zwie się: bytem zasadniczo, a dobrem "pod jakimś względem", tzn.

o tyle, o ile już jest bytem; odwrotnie, gdy coś otrzyma końcowe zaktualizowanie [jest gotowe], zwie się bytem "pod jakimś względem", a dobrem zasadniczo.

Gdy Boecjusz pisze: Widzę po rzeczach, że co innego jest: są dobre, a co innego: istnieją", ma na uwadze dobro i byt w swoich zasadniczych postaciach. Rzecz bowiem już dzięki pierwszej, podstawowej aktualizacji staje się zasadniczo bytem, a dopiero dzięki końcowej aktualizacji staje się zasadniczo dobrem; aliści już dzięki pierwszej aktualizacji rzecz jest w jakiś sposób dobrem, a dzięki końcowej aktualizacji jest w jakiś sposób bytem.

Na 2. Jeżeli dobro traktujemy jako formę, to bierzemy tu dobro w postaci zasadniczej, a więc jako coś już ostatecznie doskonałego, co już otrzymało końcowe zaktualizowanie, kończące kształtowaniu bytu.

Na 3. Podobną jest odpowiedź na trzeci zarzut. Mówimy: coś jest więcej lub mniej dobre, np. ma większą wiedzę lub cnotę, bo otrzymuje dalsze ulepszenie - udoskonalenie, czyli dalsze zaktualizowanie i kształtowanie.

A r t y k u ł 2

CO JEST MYŚLOWO PIERWSZE: DOBRO CZY BYT? /61/

Zdaje się, że myślowo dobro stoi przed bytem, bo:

1. Kolejność nazw odpowiada kolejności rzeczy oznaczonych tymi nazwami. Tymczasem Dionizy¹, omawiając rozmaite nazwy Boga, najpierw wymienia dobro, a potem dopiero byt. A więc dobro logicznie poprzedza byt.

2. To jest pierwsze myślowo, co ma szerszy zakres. Lecz dobro ma szerszy zakres niż byt. Cuemu? Bo tak mówi Dionizy: "Dobro rozciąga się na wszystko, co istnieje i nie istnieje; byt zaś tylko na to, co istnieje"². A więc pojęcie dobra stoi przed pojęciem bytu.

3. Pojęcie bardziej ogólne ma pierwszeństwo [przed pojęciem mniej ogólnym lub przed poszczególnikiem]. Lecz, jak się zdaje, dobro jest pojęciem bardziej ogólnym niż byt. Czemu? Bo dobro z pojęcia swego oznacza to, co pożądalne; otóż zdarza się, że dla niektórych także samo nieistnienie staje się pożądalne; wszak Pismo św. mówi o Judaszu: "Byłoby lepiej dla tego człowieka, gdyby się nie narodził" itd.³. A więc myślowo dobro ma pierwszeństwo przed bytem.

4. Pożąda się nie tylko istnienia, ale również życia, mądrości i wielu innych podobnych wartości; wygląda na to, że istnienie jest pożądane tak, jak inne poszczególne wartości; dobro odwrotnie, ma charakter ogólny; oznacza bowiem w ogóle to, co jest pożądalne; a więc myślowo wyprzedza byt.

Wbrew temu czytamy w dziele "O przyczynach", że "Pierwsze, co w rzezas stworzonych stwierdzamy, to byt".

Odpowiedź: Myślowo najpierw jest byt, potem dobro. Czemu? Bo: myśl nasza poznając rzecz tworzy sobie jej pojęcie, oznacza jej nazwę i wyraża na zewnątrz głosem. Co więc

jest myślowo pierwsze? To, co myśl jako pierwsze pojmuję w rzeczy poznawanej; a co myśl nasza, pojmując rzecz, chwyta jako pierwsze? Byt rzeczy. Czemu? Bo, jak mówi Filozof⁴, o tyle coś daje się poznać, o ile aktualnie istnieje; stąd to nawet przedmiotem własnym i właściwym myśli jest właśnie byt; on też jest i tym, co myśl jako pierwsze poznaje; tak jak: tym, co jako pierwsze się słyszy, jest dźwięk. A więc myślowo najpierw jest byt, potem dobro. /62/

Na 1. Dionizy omawia nazwy Boga i układa je według ich związków przyczynowych z Bogiem. Jak to sam mówi⁵, Bogu nadajemy nazwy od stworzeń, boć przyczyna dostaje nazwę od swoich skutków. Otóż dobro - jako że z pojęcia swego oznacza to, co poądalne - ma charakter celu; a wiadomo: cel w działaniu jest pierwszą sprężyną; wszak żaden twórca nie będzie działał, jeśli mu nie przyświeci jakiś cel; a materii nadaje formę nie kto inny, jak właśnie twórca; stąd utarte powiedzenie: cel jest przyczyną przyczyn - [sprężyną poruszającą wszystkie przyczyny]. Tak więc w działaniu przyczynowym dobro jest pierwsze, potem byt; podobnie jak najpierw jest cel, potem forma. Tą myślą wiedziony, Dionizy, omawiając nazwy Boga według ich związków przyczynowych z Bogiem, całkiem słusznie najpierw postawił dobro a potem byt.

Zwróćmy i na to uwagę, że według platończyków [a do nich zalicza się i Dionizy] materia to brak, a więc i niebyt; a jeśli tak, to udział w dobru jest szerszy niż udział w bycie. Czemu? Bo, jak mówi, materia pierwsza ma udział w dobru - przecież pożąda dobra (a nikt nie pożąda czegoś sobie obcego, ale sobie podobnego i sobie odpowiedniego); nie ma zaś udziału w bycie, skoro, jak powiedziano, jest niebytem. I tym należy tłumaczyć zdanie Dionizego; że: "Dobro rozciąga się na to, co nie istnieje"⁶.

Na 2. Odpowiedź na drugi zarzut jest taka sama, jak i na pierwszy. Ale jest jeszcze i inna. Mianowicie taka: Gdy Dionizy mówi, że: "Dobro rozciąga się na wszystko, co istnieje i nie istnieje", dobro należy brać nie w sensie jego orzekania, ale jego przyczynowego działania, co ma taki sens: to, co nie istnieje, nie oznacza tego, co zgoła nie istnieje, ale to, co istnieje dopiero w możliwości, a nie istnieje aktualnie; dobro bowiem ma to do siebie, że jest celem; a wiadomo: kto dopiął celu, cieszy się spokojnie jego posiadaniem; ten zaś, kto go nie dopiął, ale jest dopiero w możliwości do tego, ten rwie się ku niemu. Inaczej byt: jeżeli ma związek z jakąś przyczyną, to tylko z przyczyną formalną, a więc formą: albo z formą tkwiącą w kimś, albo z formą - wzorem czegoś; taka zaś przyczynowość dotyczy li tylko tego, co już aktualnie istnieje.

Na 3. Zasadniczo nikt nie pożąda nieistnienia, chyba dla jakichś ubocznych względów, mianowicie gdy chce się pozbyć jakiegoś doskwierającego zła, od którego nie może inaczej uciec, jak tylko przez zgładzenie istnienia. Czemu jednak pragnie ktoś usunięcia zła? Bo to zło pozbawia go jakiegoś istnienia. Wynika z tego, że tym, czego się z natury swojej pragnie, jest właśnie: być! A tylko dla jakichś ubocznych względów może ktoś pragnąć "nie być"; wtedy mianowicie, gdy człowiek nie może znieść utraty takiej formy istnienia, na której mu najbardziej zależy; i dla tych ubocznych względów nawet "nie być" uważa niekiedy na swoje dobro*.

* Patrz 1-2, 8, 1 na 3 tom 9 str. 178; z. 29, 4 na 2 tom 10, str. 79; z. 73, 8 na 2 tom 5.

Na 4. Życia, wiedzy itp. tak się pożąda, jak istnieją w rzeczywistości: a więc przez ich osiągnięcie pragnie się jakowejś formy istnienia, z czego wynika, że zawsze pragnie się li tylko bytu, że więc nie ma dobra poza bytem.

Artykuł 3

CZY KAŻDY BYT JEST DOBREM? /63/

Zdaje się, że nie każdy byt jest dobrem, bo:

1. Jak to widać z powyższych¹, pojęcie dobra dorzuca coś do pojęcia bytu; cokolwiek zaś dorzuca coś do bytu, zawęży czy zacieśni go, umieszczając w jakimś określonym dziale bytu, np. dziale jestestwa, ilości, jakości itd.; a więc i dobro, dorzucając coś do bytu, czyni to samo, a tym samym: nie każdy byt jest dobrem.

2. Izajasz grozi: "Biada tym, którzy zło nazywają dobrem a dobro złem"². Widać z tego, że żadnego zła nie wolno uważać za dobro. Lecz jakże często zmu-szeni jesteśmy powiedzieć: ta rzecz jest zła! A więc nie każdy byt jest dobrem.

3. Dobro ma to do siebie, że jest pożądalne; otóż materii pierwszej nikt nie pożąda, a ona może tylko jedno - mianowicie pożądać; nie można jej przeto uważać za dobro; a tym samym: nie każdy byt jest dobrem.

4. Zdaniem Filozofa³, to, czym zajmuje się matematyka, leży poza obrębem dobra, nie zaś poza obrębem bytu; wszak to, czym się zajmuje, to jakieś byty; inaczej nie byłaby wiedzą; a więc nie każdy byt jest dobrem.

Wbrew temu: każdy byt, poza Bogiem, jest stworzeniem Boga; otóż, jak mówi Apostoł: "Wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre"⁴; A Bóg? Bóg jest najwyższym Dobrem. A więc każdy byt jest dobrem.

Odpowiedź: Każdy byt, jako taki, jest dobrem. Czemu? Bo każdy byt jako taki, istnieje w rzeczywistości, a tym samym w jakiejś mierze jest doskonały, a to dlatego, że każde zaktualizowanie - ziszczenie - jest jakąś doskonałością; a jeśli tak, to przedstawia jakąś pożądaną wartość i jakieś dobro, o czym zresztą już była mowa⁵. Stąd wniosek: każdy byt, jako taki, jest dobrem.

Na 1. Jestestwo, ilość, jakość i wszystko, co obejmuje, zacieśnia byt w tym sensie, że nadaje mu postać tej czy innej odrębnej istoty czy natury, a więc uposzczęólnia go. Tego jednak dobro nie czyni. Owszem, dorzuca coś do bytu, ale tylko charakter czegoś pożądanego i doskonałego, a to wiąże się z każdym bytem, bez względu na to, w jakiej postaci, tj. naturze występuje. A więc dobro wcale nie zawęży bytu.

Na 2. [Owszem, niekiedy mówimy: ta rzecz - ten byt - jest zły]; ale wiadomo, jest on zły nie dlatego, że jest bytem, tylko dlatego właśnie, że mu brak jakiegoś bytu*; np. mówimy: człowiek zły, bo mu brak tej postaci bytu, jaką jest cnota; mówimy też: oczy złe, bo im brak czegoś należnego, mianowicie bo nie widzą wyraźnie.

* Patrz z. 48, 1 tom 4.

Na 3. Materia pierwsza: jak jest dopiero w możności bytem, tak również jest i w możności dobrem. Można też, idąc za platończykami, tak odpowiedzieć: Materia pierwsza jest niebytem, gdyż z pojęcia swego oznacza brak; mimo to jednak ma jakiś udział w dobru; polega on na tym, że w sobie ma ciężenie ku dobru, względnie podatność na dobro; trzeba więc powiedzieć, że to raczej ona [cięży i] pożąda dobra, a nie, że się jej pożąda.

Na 4. To, czym zajmuje się matematyka [a więc liczba, punkt, linia itp.], nie istnieje samoistnie, oddzielnie od rzeczy; gdyby istniało, byłoby i dobrem; a dobrem tym byłoby samo ich istnienie. Owszem, to czym się zaumuje, istnieje oddzielnie od rzeczy, ale tylko w pojmowaniu naszej myśli; w sensie: myśl nasza ujmuje to w oderwaniu od ruchu i materii*, a tym samym i od ich charakteru celu, który, jak wiadomo, ma charakter siły poruszającej. Całkiem zaś słuszne jest zdanie, że pojęciowo jakiś byt nie jest dobrem lub nie ma cech istotnych dobra, gdyż, jak już powiedziano⁶, pojęcie bytu poprzedza pojęcie dobra.

A r t y k u ł 4

CZY DOBRO MA CHARAKTER CELU ?

Zdaje się, że dobro nie ma charakteru celu, ale raczej innych przyczyn, bo:

1. Dionizy powiada, że "Dobro dlatego ściąga pochwały, bo jest piękne"¹. Lecz piękno ma charakter formy i należy do przyczyny formalnej. A więc i dobro. /64/

2. Dionizy pisze o doru, że promienieje - roznosi się wokoło udzielając się², i że "dzięki niemu wszystko istnieje i ma byt samoistny"³; a to, że dobro ma raczej charakter przyczyny sprawczej.

3. Augustyn tak mówi: "Ponieważ Bóg jest dobry, istniejemy"⁴; wiadomo zaś, że Bóg jest naszym stwórcą, a my Jego dziełami. A więc dobro trzeba zaliczyć do przyczyny sprawczej.

Wbrew temu jest wypowiedź Filozofa: Co jest tym, że względu na co rzecz istnieje? Cel i dobro wszystkiego"⁵. A więc dobro ma wszystkie cechy przyczyny celowej.

Odpowiedź: Samo pojęcie dobra wskazuje na to, że jest celem. Czemu? Bo: Dobro oznacza to, czego wszyscy pożądają [i ku czemu dążą], a to właśnie znaczy tyle, co: być celem.

Pojęcie jednak dobra zakłada pojęcie przyczyny sprawczej i formalnej. Czemu? Bo widzimy, że to, co w działaniu przyczynowym ma charakter początku tegoż działania, w skutku ma charakter kresu. Przykładem ogień: nim ogrzeje piec, to znaczy nim przekaże mu swoją formę - siebie, najpierw musi grzać; choć wiadomo, że ciepło dobywa się z ognia - z jego formy substancjalnej. Otóż w działaniu przyczynowym: najpierw występuje dobro i cel, który pobudza przyczynę sprawczą; potem idzie działanie

* Ptarz z. 44, 1 na 3 tom 4.

przyczyny sprawczej zmirzające do nadania rzeczy formy; w końcu sama forma - [skutek].

Od strony skutku rzecz ma się wprost przeciwnie: najpierw jest forma, dzięki której ów skutek jest bytem; potem dostrzegamy w tejże formie siłę twórczą - co świadczy o tym, że skutek już jest doskonałym, tzn gotowym bytem (gdyż zdaniem Filozofa⁶ wtedy coś się dokonuje, gdy może rodzić coś do siebie podobnego); w końcu pojęcie dobra, które świadczy o pełnej doskonałości bytu.

Na 1. Wprawdzie piękno i dobro spotykane zbieżnie w podmiocie są tym samym rzeczowo, gdyż zasadzają się na tej samej rzeczy, mianowicie na formie - i z tej racji dobro wychwala się jako piękne - jednakowoż są to dwa różne pojęcia. Dobro bowiem właściwie jest przedmiotem władz pożądania; jest przecieżytem, czego wszyscy pożądają; tym samym zawiera w sobie całą treść celu; wiadomo bowiem, że pożądanie to jakby jakiś ruch - dążenie ku rzeczy. Natomiast piękno jest przedmiotem władz poznawania; co bowiem uważa się za piękne? To, czego widok wzbudza w nas upodobanie; widać z tego, że piękno polega na należytej proporcji; a wiadomo: zmysły podobają sobie w rzeczach według należytej proporcji ułożonych, bowiem zarówno zmysły jak i każda władza poznawcza, stanowią też pewien jakiś harmonijny układ [wrażeń i pojęć]; ponieważ zaś poznanie polega na asymilacji - upodobaniu*, a podobieństwo to współdziała w formie, dlatego piękno właściwie i zasadniczo należy do przyczyny formalnej.

Na 2. Owszem, dobro promieniuje, roznosi siebie, udzielając się innym, ale nie jako przyczyna sprawcza, tylko jako przyczyna moralna; a więc tak, jak cel pobudza do działania.

Na 3. O tyle kogoś obdarzonego wolą nazywamy dobrem, o ile ma dobrą wolę. Czemu? Bo to właśnie wola kieruje wszystkim, co w nas jest. Stąd też nie uznamy za dobrego takiego człowieka, co ma dobry pomysłunek - [bogata wiedzę], ale który ma dobrą wolę. Wola zaś ma za siebie właściwy przedmiot: [dobro] i cel; i dlatego zdanie Augustyna: "Ponieważ Bóg jest dobry, istniejemy", należy rozumieć w sensie przyczyny celowej.

Artykuł 5

CZY SEDNO DOBRA STANOWIĄ: SPOSÓB, GATUNEK I CIĄŻENIE ?

Zdaje się, że pojęcia dobro nie stanowią: sposób bytowania, gatunek rzeczy i jej ciężenie ku czemuś, bo:

1. Jak to już powiedziano¹, pojęcie dobra różni się od pojęcia bytu. Lecz sposób, gatunek i ciężenie zdaje się stanowić pojęcie bytu; czytamy bowiem w Księdze Mądrości: Aleś Ty wszystko urządził pod miarę i liczbę, i wagę"²; otóż Augustyn przez miarę, liczbę i wagę rozumie: sposób bytowania rzeczy, gatunek i ciężenie rzeczy ku czemuś, i tak sprawę wyłuszcza: "Miara wyznacza każdej rzeczy sposób bytowania; liczba stanowi o

* Patrz z. 14 1 i 2 tom 2.

gatunku rzeczy; waga zaś to ciążenie każdej rzeczy do spokoju i stabilizacji - ustalenia³. Skoro więc sposób, gatunek i ciążenie stanowią pojęcie bytu, bynajmniej nie mogą stanowić pojęcia dobra.

2. Sposób, gatunek, ciążenie: każde ze swej strony przedstawia również jakieś dobro. Jeśli więc sedno dobra stanowią: sposób, gatunek, ciążenie, wówczas także i sam sposób będzie polegał na: sposobie gatunku, ciążeniu; to samo trzeba będzie powiedzieć o gatunku, no i o ciążeniu; i tak znowu od początku to samo - w nieskończoność!

3. Zło to utrata sposobu, gatunku, ciążenia. Otóż zło nigdy nie niweczy dobra całkowicie. A więc owa trójca wcale nie stanowi pojęcia dobra.

4. Zło nie może tkwić w tym, co stanowi samo sedno dobra; tymczasem mówi się: zły, wadliwy sposób; zły, lichy gatunek; zły pociąg - słabe ciążenie. A więc owa trójca nie stanowi sedna dobra.

5. Jak widać z wyżej przedstawionych słów Augustyna, sposób, gatunek, ciążenie są spowodowane przez: wagę, liczbę, miarę; świadczą o tym słowa Ambrożego: "Po naturze światła widać, że w stwarzaniu go, nie brano pod uwagę liczby, miary, wagi"⁴. A więc sposób, gatunek, ciążenie bynajmniej nie stanowią pojęcia dobra.

Wbrew temu jest taka wypowiedź Augustyna: "Wszystkie stworzenia Boże mają - jako wspólne dobro - trzy istotne postacie: sposób bytowania, swój gatunek i ciążenie; i tak: jeśli owe trzy występują w wielkiej postaci, mamy wielkie dobra, jeśli w małej, mamy małe dobra, jeśli ich brak, zgoła nie ma dobra"⁵. Czy by zaś tak było, gdyby pojęcie dobra na nich nie polegało? A więc pojęcie dobra muszą stanowić: sposób, gatunek i ciążenie.

Odpowiedź: Wtedy jakąś rzecz uważamy za dobrą, gdy jest doskonała; i tak dopiero, jak to już powiedziano⁶, może stać się pożądaną. A co to rzecz doskonała? To taka rzecz, której niczego nie brak, oczywiście stosownie do stopnia doskonałości dla niej przeznaczonego. A ponieważ każda rzecz jest tym, czym ją czyni jej forma, formę zaś musi to i owo poprzedzić, no i to i owo musi z niej - jako konieczne następstwo - wypływać, dlatego wtedy dopiero każda rzecz stanie się doskonałą i dobrą, kiedy osiągnie formę, wszystko, co uprzednio konieczne do zaistnienia formy oraz wszystko, co jest następstwem formy.

Otóż każda forma uprzednio wymaga odpowiedniego dla siebie dopasowania, dobrania czynników materialnych i sprawczych, [boć to właśnie sprawca nadaje materii formę stosownie do swoich i jej możliwości]. I właśnie tę myśl oddał Augustyn wyrazem: *modus* - sposób [bytowania rzeczy] i powiedział, że miara [pod którą Bóg wszystko urządza] wyznacza [każdej rzeczy] sposób [bytowania i stopień czy granice jej bytu i doskonałości].

Natomiast samą formę [ujęta w te granice] oddał wyrazem *species* - gatunek rzeczy; i całkiem słusznie, boć to właśnie forma nadaje każdej rzeczy odpowiedni gatunek. Tenże Augustyn powiązał ów gatunek z liczbą [pod którą Bóg świat urządził] i powiedział, że to liczba nadaje każdej rzeczy gatunek, co Filozof tak tłumaczy⁷: Z określeniami rzeczy

sprawa ma się tak, jak i z liczbami: dodasz lub odejmiesz jedynekę, a już masz inny gatunek liczby; to samo się stanie z określeniem, gdy dodasz lub odejmiesz różnicę.

I wreszcie: Co jako konieczne następstwo płynie z formy? Ciężenie - dążenie naturalne do celu, do działania i do podobnych rzeczy. Każda bowiem rzecz, jako urzeczywistniona, działa i dąży - ciąży ku temu, co odpowiada jej formie - naturze; i właśnie tę myśl oddał Augustyn wyrazem *ordo* - ciężenie ku czemuś i powiązał go z *pondus* - waga [według której Bóg świat urządza].

Tak więc sedno dobra - ujmowanego jako doskonałość [bytu] - stanowią: sposób, gatunek, ciężenie.

Na 1. Sposób, gatunek, ciężenie dotyczą również bytu, ale tylko bytu doskonałego; a wiadomo, taki byt to życie, co dobro.

Na 2. Dla tej samej racji zwiemy ową trójcę: dobro, co i byt; jednakże nie w tym znaczeniu, by każde z tej trójcy miało byt samoistny, ale w tym, że dzięki nim jakś rzecz jest bytem i dobrem. Nie potrzebują więc jakichś nowych rzeczy, dzięki którym stałyby się dobrem; jeśli bowiem zwą się: dobro, to nie w tym sensie, by same były dobrem formalnie dzięki innym rzeczom, ale w tym, że formalnie dzięki nim inne rzeczy są dobrem; przykładem białość: jest bytem, ale nie dlatego, żeby sama istniała dzięki czemuś, ale dlatego, że dzięki niej jakaś rzecz ma dodatkowe, uzupełniające ją, istnienie, mianowicie, że jest biała.

Na 3. Że coś jest bytem - istnieje, sprawia to jakaś forma; każdej więc postaci istnienia odpowiada jakaś forma, a tym samym i: sposób, gatunek, ciężenie; przykładem człowiek: o ile jest człowiekiem - ma sposób, gatunek, ciężenie człowieka; o ile jest biały - również ma sposób, gatunek i ciężenie białości; o ile jest cnotliwy czy uczony, również ma to samo; tak o każdej postaci jego istnienia.

Zło nie pozbawia całego dobra, ale tylko jakiejś jego postaci; np. ślepotą pozbawia kogoś tylko tej postaci istnienia, jaką jest wzrok; nie pozbawia zaś innych postaci dobra i ich sposobu, gatunku, ciężenia, ale tylko tę postać istnienia, jaką jest wzrok, pozbawia sposobu, gatunku, ciężenia.

Na 4. Augustyn daje na to taką odpowiedź: "Każdy sposób, jako taki, jest dobry (to samo trzeba powiedzieć o gatunku i ciężeniu). Jeżeli zaś mówi się: zły sposób, zły gatunek, złe ciężenie, to mówi się tak albo dlatego, że nie występują w takim stopniu czy sile w jakiej powinny występować, albo dlatego, że nie znajdują się tam, gdzie powinny; złą się więc złe, bo obce i niezgodne"⁸.

Na 5. Ambroży nie mówi, że światło zgoła nie ma tej trójcy, ale że nie ma jej "w zestawieniu z innymi ciałami"; siła bowiem światła rozciąga się na wszystko, co cielesne; jest przecież jakością czynną pierwszego ciała - nieba, która powoduje wszelkie przemiany. /66/

Artykuł 6

CZY SŁUSZNIE PODZIELONO DOBRO NA : GODNE, POŻYTECZNE I PRZYJEMNE ?

Zdaje się, że podział dobra na: godne, użyteczne i przyjemne nie jest słuszny, bo:

1. Według Filozofa¹ dobro dzieli się na 10 kategorii, czyli działów, gdy tymczasem to, co godne, użyteczne, przyjemne, można spotkać w jednej kategorii; a więc podział ten nie jest poprawny.

2. Każdy podział polega na wskazaniu przeciwstawności. Otóż między tymi trzema nie można dopatrzeć się żadnej przeciwstawności; patrzmy: co godne, jest i przyjemne, a co niegodne, nie przynosi użytku; (a przynieść powinno, skoro każdy podział polega na przeciwstawności; "godne" winno przeciwstawiać się "użyteczne"; tego też zdania jest również Tulliusz²). A więc podział ten nie jest należyty. /68/

3. Gdy jedno istnieje ze względu na drugie, nie można mówić o dwóch, ale tylko o czymś jednym. Lecz dobro użyteczne o tyle jest dobrem, o ile prowadzi do dobra godnego i przyjemnego; nie wolno więc dobra użytecznego przeciwstawiać dobru godnemu i przyjemnemu.

Wbrew temu jest powaga Ambrożego, który tak właśnie dzieli dobro³:

Odpowiedź: Z pozoru podział ten wydawałby się dotyczyć tylko dobra ludzkiego. Wszelako ujmując rzecz z najwyższego i najogólniejszego punktu, a więc badając samo pojęcie dobra, dochodzimy do przekonania, że właściwie ten podział dotyczy dobra w ogóle. Oto uzasadnienie.

Co to jest dobro? To, co pożądalne, co więc jest kresem dążenia sił pożądczych. Zrozumienie lepsze owego kresu dążenia możemy zdobyć na przykładzie ruchu ciała naturalnego.

Otóż ruch ciała naturalnego zasadniczo ma swój jeden tylko ostateczny koniec czy kres; pod jakimś jednak względem i pośrednie etapy, czyli odcinki tegoż ruchu, poprzez które idzie się ku ostatecznemu etapowi - ku samemu końcowi, uważa się za jakowyś kres ruchu, mianowicie o ile przejściowo kończy jakiś etap, czyli odcinek ruchu. Tę zaś rzecz, która stanowi ostateczny odcinek ruchu, można ująć dwojako: albo właśnie jako samą rzecz, ku której się zmierza - a jest nią miejsce czy też nowa jakaś forma istnienia; albo jako spoczynek w tejże rzeczy.

Stosując to do sił pożądania, będzie tak: ta rzecz pożądana, na której jedynie pod jakimś względem, a więc jako pośredni etap ruchu, przejściowo kończy się dążenie siły pożądania, zwie się: dobro użyteczne. Natomiast ta rzecz, której się ostatecznie pożąda, a więc która jest ostatnim etapem dążenia sił pożądania, ujęta z punktu wartości samej rzeczy, ku której zasadniczo dąży siła pożądania, zwie się dobro godne - czesne; wiadomo: "godne" oznacza to, co samo w sobie przedstawia wartość i jako takie jest

pożądane . I wreszcie ta rzecz, kończąca ostatecznie na sobie ruch pożądania, ujęta jako spoczynek w rzeczy upragnionej, zwie się dobro przyjemne.

Na 1. Dobro i byt w jakimś jednym podmiocie są rzeczowo tym samym; z tego punktu patrząc, dobro jak i byt, dzieli się na 10 kategorii - ale my tu nie o takim dobru mówimy; my tu ujmujemy dobro o ile pojęciowo różni się od bytu, a więc bierzemy samo pojęcie dobra i tak dopiero je dzielimy.

Na 2. Nasz podział dobra nie polega na przeciwstawianiu sobie rzeczy, ale na przeciwstawianiu pojęć, czyli różnych względów, pod jakimi na rzecz patrzymy. Według tego za przyjemne uważamy nawet i te rzeczy, które skądinąd są szkodliwe i niegone pożądania; chociaż więc z innych względów nie są pożądalne, pożąda się ich jednak ze względu na przyjemność. Za pożyteczne zaś uważamy te rzeczy, które aczkolwiek same w sobie nie przedstawiają takiej wartości, by ich pożądać, pożąda się ich jednak li tylko jako środków umożliwiających dalsze, ważniejsze cele, taką np. rzeczą pożyteczną jest zażycie gorzkiego lekarstwa. Wreszcie za godne uważamy te rzeczy, które same w sobie przedstawiają wartość, dla której też są pożądane.

Na 3. Dobro, o tym co godne, przyjemne i pożyteczne, nie orzeka jednoznacznie, a więc według jednakowego znaczenia, ale orzeka analogicznie, a więc: o jednym orzeka przede wszystkim, a o reszcie o tyle o ile. Przede wszystkim bowiem to, co godne zasługuje w pełni na mi9ano dobra, a dopiero na drugim miejscu zasługuje na to, co jest przyjemne i wreszcie na ostatnim to, co jest przyjemne. /69/

ZAGADNIENIE 6

DOBROĆ BOGA

Zagadnienie dobroci Boga ujmujemy w cztery pytania: 1. Czy dobroć jest przymiotem Boga? Czy Bóg jest najwyższym dobrem? Czy tylko On sam jest w swej istocie dobry? Czy dobro spotykane u wszystkich rzeczy płynie z Bożej dobroci?

Artykuł 1

CZY BÓG JEST DOBRY? /70/

Zdaje się, że Bogu nie przysługuje przymiot dobroci, bo:

1. Pojęcie dobra stanowią: sposób, tj. miara, gatunek, ciężenie; tego jednak u Boga nie widać, gdyż jest niezmierny, no i nie ciąży ku czemuś; nie można więc mówić o Nim, że jest dobry.

2. Cóż to jest dobro? To, czego wszystko pożąda; lecz nie wszystkie stworzenia pożądają Boga; niektóre bowiem z nich nawet Go nie znają - nie wiedzą o Nim; a przecież nie można wcale pożądać tego, o czym się nie wie; nie ma więc racji nazywać Boga dobrym.

Wbrew temu czytamy u Jeremiasza: "Dobry jest Pan dla mających nadzieję w Nim, dla duczy szukającej Go"¹.

Odpowiedź: Bóg jest dobry i to właśnie dobroć jest przymiotem szczególnie Jemu przysługującym. Czemu? Bo: o tyle coś jest dobre, o ile stanowi przedmiot pożądania; czego zaś wszystko pożąda? Doskonałości, czyli pełni swojej; a czymże jest ta pożądana doskonałość i forma skutku? Wiadomo, to podobieństwo twórcy wyciśnięte na skutku, czyli upodobnienie skutku do swego twórcy; wszak każdy twórca, gdy coś tworzy, tworzy coś podobne do siebie. Tak więc skutek pożąda upodobania do swego twórcy chyoćby udziałowo; a to znaczy, że twórca jest przedmiotem pożądania, czyli że jest dobrem; a ponieważ Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą, czyli twórcą wszystkiego, jasne, że mieści w sobie całą treść dobra i stanowi przedmiot pożądania. Również i Dionizy przypisuje Bogu dobro właśnie jako pierwszej przyczynie sprawczej i mówi, że Bóg jest dobry "jako Ten, dzięki któremu wszystko ma własne istnienie"². /71/

Na 1. Sposób, gatunek, ciężenie to trzy postacie dobra stworzonego, a więc skutków Boga; atoli Bóg jest przyczyną, i dobro jest w Nim jako w przyczynie; wynika z tego, że to właśnie do Boga jako przyczyny należy wyznaczać każdej rzeczy: sposób bytowania, jej gatunek i ciężenie ku czemuś; tak więc owe trzy postacie są w Bogu jako w przyczynie.

Na 2. Każda rzecz, pożądając swego udoskonalenia, pożąda tym samym i Boga samego. Czemu? Bo, jak widać z powyższych³, doskonałości wszystkich rzeczy są jakimiś podobieństwami czyli udzieleniami Bożego bytu. Jeśli idzie o sprawę uprzedniego poznania Boga, Boga przez wszystkie stworzenia pożądanego, to rzecz ma się tak: niektóre stworzenia poznają Boga w Jego własnej postaci - to stworzenia rozumne; inne stworzenia poznają jedynie same dzieła Boże, a te przecież są też przejawem czy udziałem w dobroci Bożej; rozciąga się to i na poznanie zmysłowe; na końcu są stworzenia mające jakąś naturalną postać pożądania, tj. ciężenie bez własnej świadomości; to jakaś nadrzędna świadomość wrażliwa w ich naturę owo ciężenie ku ich celom; a ta świadomość nadrzędna to wiedza Boża*.

A r t y k u ł 2

CZY BÓG JEST NAJWYŻSZYM DOBREM ?

Zdaje się, że Bogu nie jest najwyższym dobrem, bo:

1. Ów przymiotnik "najwyższe" musi coś dorzucić do "dobro", bo gdy nic nie dorzucił, cechowałby każde dobro, a nie właśnie Boga; lecz każda rzecz, do której coś się nowego dorzuca, jest złożona; a więc i najwyższe dobro byłoby złożone; aliści, jak to już wykazaliśmy¹, Bóg jest w najwyższym stopniu niezłożony; a więc Bóg nie jest najwyższym dobrem.

* Patrz z. 44, 4 na 3 tom 4; 1-2, 1, 8 zom 9 str. 37.

2. Tak mówi Filozof: "Dobro to ma w sobie, że je wszyscy pożądamy"². Tym zaś, czego wszyscy pożądamy, jest nie co innego, jak właśnie Bóg; a pożądamy Go dlatego, że jest celem wszystkiego; a więc nic nie jest dobre, tylko sam Bóg. Potwierdza to Mateusz, cytując słowa Pana: "Jeden jest dobry, Bóg"³. Otóż wyraz "najwyższe" zawiera w sobie jakieś porównanie z innymi; podobnie jak najbardziej ciepły wyraża porównanie z wszystkimi innymi ciepłymi; wynika z tego, że wcale nie można uważać Boga za najwyższe dobro.

3. Wyraz "najwyższe" wyraża porównanie; porównywać zaś ze sobą można tylko rzeczy w ramach jednego rodzaju; bezsensowne jest np. takie porównanie: słodycz jest większa lub mniejsza niż linia; a ponieważ, jak to wyżej powiedziano⁴, Bóg nie jest tego samego rodzaju co i inne dobra, dlatego, jak się zdaje, wcale nie można porównywać Boga z innymi dobrami i nazywać Go najwyższym dobrem.

Wbrew temu mówi Augustyn, że Trójca Osób Boskich "jest dobrem najwyższym, którego kontemplacja jest dostępną jedynie dla doskonale oczyszczonych umysłów"⁵.

Odpowiedź: Bóg jest najwyższym dobrem i to bezwzględnie, a nie tylko w jakimś rodzaju lub dziedzinie; uzasadnienie:

Jak to już powiedziano⁶, dobro przyznajemy Bogu w tym sensie, że wszystkie upragnione doskonałości czy wartości płyną z Niego jako od pierwszej przyczyny; z dotychczasowych zaś wywodów⁷ wynika, że Bóg jest wprawdzie dawcą czy twórcą tychże upragnionych doskonałości, ale nie jest twórcą jednotypowym, a to znaczy, że nie jest ani tego samego rodzaju, ani tego samego batunku, co i Jego skutki; przyczyna bowiem jednotypowa i jej skutek są do siebie podobne ta, że mają tę samą formę, czyli doskonałość. Inaczej z przyczyną różnotypową; tu, co w skutku jest doskonałe i ma jakieś podobieństwo do przyczyny, w przyczynie tej znajduje się w stopniu o wiele doskonalszym; np. ciepłota: w o wiele doskonalszej formie ma ją słońce niż ogień. Wniosek więc konieczny jest taki: ponieważ dobro jest w Bogu jako pierwszej przyczynie wszystkiego i to różnotypowej, dlatego dobro to musi być w Nim w formie najdoskonalszej; i dla tej właśnie racji uważa się Boga za najwyższe dobro*.

Na 1. Przymiotnik "najwyższe" dorzuca wprawdzie coś do "dobro", ale to, co dorzuca, nie jest jakąś nową, pozytywną rzeczą, a tylko zwykłym stosunkiem; a wiadomo: wszelki stosunek Boga do stworzeń tylko w rzeczach stworzonych ma być realny; w Bogu natomiast jest zwykłym tworem naszej myśli; przykładem przedmiot wiedzy: to nie on wyraża stosunek do wiedzy, ale wiedza do niego; [ze strony wiedzy jest stosunek rzeczowy; ze strony przedmiotu jest tylko stosunek myślny**]; nie ma więc w Bogu - najwyższym Dobru - jakiegoś nowego dodatku, a tym samym i złożenia; jest tylko fakt, że wszystko inne nie dociąga do bezmiaru Jego dobra.

Na 2. Zdania: "Dobro ma to do siebie, że go wszyscy pożądamy" nie należy brać w sensie, że każde dobro ma być przez wszystkich pożądane; ale ma sens: cokolwiek

* Patrz obj. (59).

** Patrz z. 13, 7, t. 2.

stanowi przedmiot pożądania, ma charakter dobra. -Co do zdania: "Jeden jest dobry, Bóg!", to mowa w nim o dobru, które przez swoją istotę jest dobrem; o tym zresztą zaraz będzie mowa⁸.

Na 3. Owszem, nie można porównywać ze sobą rzeczy należących do różnych rodzajów [białości do linii]. Jeżeli zaś twierdzimy, że Bóg nie jest tego samego rodzaju co i inne dobra, to nie w tym sensie, że znajduje się w jakimś innym rodzaju niż te dobra, ale że stoi ponad i poza wszystkimi rodzajami jako ich źródło - przyczyna twórcza; i jako taki dopiero daje się porównać z wszystkim innym: On przez nadmiar, [wszystko inne przez niedomiar]; i właściwie z tym typem porównania mamy do czynienia w powiedzeniu: najwyższe dobro.

Artykuł 3

*CZY TYLKO SAM BÓG JEST PRZEZ SWĄ ISTOTĘ*** DOBRY?*

Zdaje się, że nie tylko sam Bóg jest przez swą istotę dobry, bo:

1. Jak to wyżej powiedziano¹, dobro, podobnie jak i jedno, jest rzeczowo tym samym, co i byt; lecz Filozof² twierdzi, że każdy byt przez swą istotę jest jeden; a więc każdy byt jest również przez swą istotę dobry.

2. Jeśli przez dobro rozumiemy to, czego wszystko pożąda, a wszystko pożąda właśnie bytu-istnienia, to wynika z tego, że dobrem każdej rzeczy jest właśnie jej istnienie - byt; lecz każda rzecz jest przez swą istotę bytem; a więc każda rzecz jest również przez swą istotę dobrem.

3. Każda rzecz jest dobra dzięki swojej dobroci; jeśli przeto istnieje jakaś rzecz, która nie jest dobrą przez swoją istotę, to jej dobroć nie stanowi istoty że rzeczy; atoli dobroć ta, jako że jest jakimś bytem, musi być dobra. Ale skąd? Jeśli jest dobra dzięki jakiejś innej dobroci, znowu wraca pytanie: dzięki jakiej? Albo więc trzeba iść w nieskończoność, albo stanąć na jakiejś dobroci, która już nie będzie dobra dzięki innej dobroci, a to znaczy przyjąć to, co się już rzekło, mianowicie, że każda rzecz jest przez swoją istotę dobra.

Wbrew temu powiada Boecjusz³, że poza Bogiem każda rzecz jest dobra z racji udziału w dobru; nie jest zaś dobra przez swoją istotę.

Odpowiedź: Tylko sam Bóg jest przez swoją istotę dobry! Czemu? Bo: O tyle każda rzecz zasługuje na nazwę: dobra, o ile jest doskonałą; otóż każda rzecz ma potrójną doskonałość: pierwszą jest sam jej byt, istnienie; drugą to przypadłości, czyli wyposażenie bytu konieczne dla rozwinięcia jego doskonałej działalności; trzecią to osiąganie jakichś celów; przykładem ogień: jego pierwszą doskonałość stanowi istnienie,

*** Bonum per essentiam - dobro z swej istoty, mocą swej istoty, przez swoją istotę, istotowo; w przeciwieństwie do dobrego udziałowo.

byt; ma ją dzięki formie substancjalnej; drugą stanowi: ciepłota, lekkość, suchość itp.; trzecią jest znalezienie się w swoim miejscu*.

Otóż żadne stworzenie nie ma w sobie tej potrójnej doskonałości ze swej istoty; jest to li tylko przywilej Boga. Czemu? Bo tylko u Boga istotą Jego jest Jego istnienie; a co w stworzeniach występuje w postaci przypadłości w Nim, jak widać z powyższych⁴, stanowi Jego istotę; np. potęga, mądrość itp.; nie doży też do czegoś jako do celu, sam będąc ostatecznym celem wszystkich rzeczy; jasne więc, że sam tylko Bóg, mocą swej istoty, ma w sobie wszelką doskonałość; i dlatego On sam tylko jest przez swoją istotę dobry.

Na 1. Z pojęcia swego "jedno" nie wyraża doskonałości rzeczy, ale li tylko to, że ta rzecz nie jest podzielona. Każdej więc rzeczy istota ma to do siebie, że nie jest podzielona**. Istota rzeczy niezłożonych nie tylko że nie jest faktycznie podzielona, ale coś więcej: nawet nie może być podzielona; za to istota rzeczy złożonych faktycznie nie jest podzielona, ale domusza możliwość podziału; i dlatego każda rzecz mocą swej istoty musi być jedna ale nie musi być dobra, jak to wyżej wykazano.

Na 2. To prawda, że każda rzecz wtedy staje się dobra, gdy otrzyma istnienie; ponieważ jednak istnienie nie należy do istoty rzeczy stworzonej, dlatego wniosek: rzecz stworzona jest dobra przez swoją istotę, jest błędny.

Na 3. Dobroć nie stanowi istoty rzeczy stworzonej, ale jest czymś dodanym; tą dobrocią rzeczy jest: bądź to jej istnienie, bądź to jakaś doskonałość uzupełniająca, bądź to wreszcie dążenie do celu; i ta właśnie potrójna dobroć dodana do istoty rzeczy stworzonej zwie się: i dobro i byt; zwie się bytem dlatego, że dzięki niej, tj. dobroci, coś istnieje, jest czymś, a nie dlatego, żeby sama owa dobroć istniała dzięki czemuś innemu; a więc dlatego zwie się dobrą, że dzięki niej coś staje się dobre, a nie dlatego, żeby sama otrzymała jakąś inną dobroć, dzięki której stałaby się dobra.

Artykuł 4

CZY WSZYSTKO JEST DOBRE DZIĘKI BOŻEJ DOBROCI?

Zdaje się, że wszystkie rzeczy są dobre Bożą dobrocią, bo:

1. Augustyn tak mówi: "Dobre jest i to, dobre jest i tamto; odrzuć "to" albo "tamto", i zobacz - jeśli możesz - samo dobro; wtedy zobaczysz Boga, który nie jest dobry dobrocią wziętą od jakiegoś innego dobra, ale jest dobrocią wszelkiego dobra"¹. Otóż każda rzecz jest dobra dzięki własnej dobroci; a więc jest dobra tym właśnie dobrem, jakim jest Bóg.

2. Ze swej strony Boecjusz² powiada, że o tyle wszystkie rzeczy zwa się dobre, o ile zmiierają do Boga, a to ze względu na Jego dobroć; a więc wszystko jest dobre dobrocią Boga.

* Patrz 1, z.67, 2 na 2, t. 5; 1-2, 35, 8, t. 10, str. 158; obj. (16) t. 2.

** Patrz z. 11, 1.

Wbrew temu: każda rzecz o tyle jest dobra, o ile istnieje - jest bytem; a jeśli jest bytem - istnieje, to nie istnieniem Boga, ale własnym istnieniem - sobie właściwym; wynika z tego, że nie wszystkie rzeczy są dobre dzięki Bożej dobroci, ale dzięki własnej dobroci.

Odpowiedź: Jeśli idzie o rzeczy wyrażające stosunek, to nic nie stoi na przeszkodzie, by jedna strona stosunku otrzymała nazwę od drugiej i to nazwę czysto tytułową - zewnętrzną*, nie wnosząc nic pozytywnego w sam jej byt; tak np. to, co jest w miejscu, otrzymuje nazwę od swego miejsca [krakowianin od Krakowa], i to, co jest mierzalne, od miary [stonoga od stu].

Natomiast jeśli chodzi [o rzeczy nie wyrażające stosunku, a więc] o rzeczy bezwzględne [np. dobro, mądrość itp.], to mamy tu do zanotowania różne zdarzenia; zwłaszcza Platona. Głosił on, że gatunki, czyli idee wszystkich rzeczy istnieją samoistnie i oddzielnie od tychże rzeczy; poszczególne zaś jednostki mają jedynie udział w tychże ideach i od nich biorą nazwę; np. Sokrates: nie jest i nie nazywa się człowiekiem dzięki własnej ludzkiej naturze, ale dzięki udziałowi w czymś zewnętrznym, mianowicie w idei człowieka istniejącej samoistnie i oddzielnie od człowieka jednostkowego. Zatem: jak przyjmował idee człowieka i konia istniejące oddzielnie i samoistnie i mówił o nich: to jest właśnie człowiek sam przez się istniejący! To jest właśnie koń sam przez się istniejący - a nie przez udział w kimś - tak też i przyjmował ideę bytu i ideę "jedno" - istniejące oddzielnie i samoistnie, i mówił o nich: to: to jest właśnie byt sam przez się istniejący! To jest właśnie "jedno" samo przez się istniejące; o innych zaś rzeczach wyrażał się, że o tyle są bytem i jedno, o ile mają udział w tych ideach*.

Co więcej, ten byt sam przez się istniejący i to jedno samo przez się istniejące - [a nie przez udział] - Platon uważał za najwyższe dobro. Ponieważ zaś dobro i byt - no i także jedno - to rzeczy zamienne, tożsame, dlatego owo dobro samo przez się istniejące nazwał: Bóg, i twierdził, że wszystkie rzeczy zwą się dobre właśnie dzięki Niemu, że mają w Nim udział.

A chociaż to zdanie wydaje się błędne w tym, że przyjmował gatunki, idee, rzeczy naturalnych jako istniejące samoistnie i oddzielnie od tychże rzeczy - co zresztą już Arystoteles tak mocnymi i licznymi dowodami odparował³ - to jednak bezwzględnie to jest prawdą, że istnieje coś pierwszego, co ze swej istoty, samo przez się, jest bytem i dobrem, a co właśnie zwiemy Bogiem; o czym zresztą już była mowa⁴ i z czym się również zgadza Arystoteles.

Od tego więc pierwszego bytu i dobra, bytu i dobra przez swą istotę, każda rzecz może nazywać się dobrem i bytem, jako że ma oddzielone nieco z tego dobra i bytu na sposób jakowegoś upodobnienia [skutku do przyczyny]; jest to jednak, jak widać z powyższych⁵, podobieństwo bardzo dalekie i niedociągające.

Ostateczna więc odpowiedź jest taka: Każda rzecz jest dobra dzięki Bożej dobroci w sensie: ta Boża dobroć jest dla każdej rzeczy pierwszym początkiem dobra jako wzór,

* Nazwa zewnętrzna - *denominatio extrinseca*, np. ściana jest widziana - *denominatio intrinseca*, np. człowiek biały.

* Patrz t. 2 (74).

przyczyna sprawcza i cel wszelkiej dobroci; aliści i każda rzecz ze swej strony zwie się dobrą, a zwie się tak dzięki podobieństwu dobroci Bożej tkwiącemu wewnątrz w niej samej; jest to przecież formalnie jej własna dobroć, co daje jej prawo do nazwy: dobra. /72/ I tak mamy: jedną dobroć dla wszystkich; mamy też i wiele dobroci - wiele różnych dobrych rzeczy.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

ZAGADNIENIE 7

NIESKOŃCZONOŚĆ BOGA

Skorośmy ukończyli omawianie doskonałości Boga, przystępujemy do Jego nieskończoności i do związanego z tym zagadnienia: istnienia, czyli obecności Jego w rzeczach; dlatego bowiem Bóg jest wszędzie, we wszystkich rzeczach, gdyż nie ma określonego miejsca i jest nieskończony.

Zagadnienie nieskończoności Boga ujmijmy w cztery pytania: 1. Czy Bóg jest nieskończony? Czy jeszcze coś innego, poza Bogiem, może być w swej istocie nieskończone? Czy może być coś nieskończone pod względem wielkości? Czy między rzeczami można spotkać coś nieskończonego pod względem wielkości?

Artykuł 1

CZY BÓG JEST NIESKOŃCZONY?

Zdaje się, że Bóg jest nieskończony, bo:

1. Zdaniem Filozofa¹ wszystko co nieskończone jest i niedoskonałe. Czemu? Bo nieskończoność wiąże się z materią i podziałem na części; lecz Bóg jest najwyższą doskonałością; nie może więc być nieskończony.

2. Jak można mówić o Bogu: skończony, nieskończony, skoro te przymiotniki, zdaniem Filozofa², cechują tylko masę, ilość; Bóg zaś, co wyżej udowodniono³, nie jest ciałem. A więc nie przysługuje Mu być nieskończonym.

3. O takiej rzeczy, która, gdy jest tu, nie jest indziej, mówi się, że jest skończona, czyli jest ograniczona co do miejsca; stosownie do tego i o takiej rzeczy, która, gdy jest tą, to nie jest inną, mówimy, że jest skończona, czyli ograniczona co do jestestwa; lecz Bóg jest tylko Bogiem, a nie jakąś inną rzeczą; kamieniem czy drewnem; a więc Bóg nie jest nieskończony, czyli ograniczony co do jestestwa.

*Wbrew temu powiada Damascen: "Bóg jest nieskończony, wieczny i nieograniczony"*⁴.

Odpowiedź: Jak to stwierdza Filozof⁵, wszyscy starożytni filozofowie /74/ uznawali, że pierwszy początek wszechrzeczy jest nieskończony; i to całkiem słusznie; wszak widzieli

jak to wszystkie rzeczy wypływają z niego bez końca - bez ograniczenia; ponieważ jednak niektórzy z nich błędnie pojmowali naturę pierwszego początku, dlatego też i błędnie mieli pojęcie o jego nieskończoności. Skoro bowiem uważali materię za pierwszy początek, w następstwie przyznawali pierwszemu początkowi nieskończoność właściwą materii; ich zdaniem pierwszym początkiem wszechrzeczy jest jakieś ciało nieskończone.

Naszą odpowiedź musi poprzedzić należne wyjaśnienie: Co to znaczy "nieskończony"? To, co nie ma końca, czyli granic. Gdy mowa o granicach i o wytyczaniu granic, to w jakiś sposób materia wyznacza granice formie a forma materii. Forma wyznacza granice i określa materię w tym sensie, że materia nim przyjmie formę jest w możności i może przyjąć wiele form; skoro jednak przyjęła jedną formę, już jest przez nią ograniczona, już mieści się w granicach przez nią wyznaczonych - jest więc skończona. Materia ze swej strony wyznacza granicę i określa formę w tym sensie, że forma ze swej natury ma charakter czegoś wspólnego i z niczym nie związanego; skoro jednak materia przyjmie ją w siebie, staje się formą ściśle określonej jednej rzeczy i tak jest ograniczona do jednego - jest skończona. Forma, dając granice - określone kształty - materii, tym samym ją doskonali; stąd to nieskończoność przypisywana materii jest ujemna, niedoskonała; oznacza przecież materię bezkształtną, bez żadnej formy; a materia? Ona nie doskonali formy, ale ściąga ją i wiąże z sobą, pozbawiając ją charakteru wspólnego! Stąd też nieskończoność przypisywana formie wspólnej, nie związanej z materią, jest dodatnia - doskonała. /75/

Otóż, jak już powiedzieliśmy⁶, spośród wszystkich form właśnie istnienie ma charakter najbardziej formalny, [czyli że jest najwyższą formą]; a ponieważ, jak już wykazano⁷, istnienie Boga nie jest istnieniem przyjętym w czymś, gdyż Bóg - to Jego istnienie, istnienie samoistne, dlatego jasne jest, że Bóg jest nieskończony i doskonały.

Jest to zarazem odpowiedź na pierwszy zarzut.

Na 2. Ostateczne wykończenie, czyli ukształtowanie masy (quantitas) przybiera wobec tejże masy postać formy; chodzi o kształt: jest on ostatecznym wykończeniem czy wyglądem masy: no i jakąś jej formą. Ale masa, to jakaś postać materii! Stąd i nieskończoność przypisywana masie jest tego samego rzędu i typu co i nieskończoność przypisywana materii; takiej jednak nieskończoności, jak dopiero powiedziano, Bogu się nie przypisuje.

Na 3. Przez co Bóg jest nieskończony, odrębny od wszystkich innych rzeczy, a wszystko inne staje się odrębne i dalekie do Niego? Właśnie przez to, że jest samoistnym istnieniem! Istnieniem, które nie aktualizuje żadnego podmiotu - nie jest w nim; np. gdybyś spotkał samoistniejącą białość! Przez to samo, że jest właśnie taka, że nie jest w kimś, różniłaby się od wszelkich białości, jaką widzimy w podmiotach.

Artykuł 2

*CZY JESZCZE COŚ INNEGO POZA BOGIEM MOŻE BYĆ
PRZEZ SWĄ ISTOTĘ NIESKOŃCZONE ?*

Zdaje się, że oprócz Boga jeszcze coś innego może być przez swą istotę nieskończone, bo:

1. Moc rzeczy jest proporcjonalna do jej istoty. Skoro więc istota Boga jest nieskończona, to i jej moc musi być nieskończona; może przeto wytworzyć skutek nieskończony, jako że ilość czy wielkość siły pokazuje się w skutku.

2. Co ma nieskończoną moc [do działania], ma i istotę nieskończoną; lecz myśl stworzenia ma moc nieskończoną. Czemu? Bo poznaje pojęcie ogólne, które może rozciągać się na nieskończoną ilość pojedynczych jednostek; a więc każde obdarzone myślą jestestwo stworzone jest nieskończone.

3. Jak wyżej pokazano¹, materia pierwsza jest czymś innym niż Bóg: no i jest nieskończona; a więc jest jeszcze coś, co może być nieskończone oprócz Boga.

Wbrew temu Filozof² powiada, że rzecz nieskończona nie może mieć początku. Tymczasem wszystko, co nie jest Bogiem, właśnie od Boga bierze swój początek; a więc poza Bogiem żadna rzecz nie może być nieskończona.

Odpowiedź: Poza Bogiem żadna rzecz nie może być nieskończona: zasadniczo - istotnie; może taką być tylko: pod jakimś względem. Uzasadnienie:

Weźmy najpierw pod uwagę tę nieskończoność, która jest właściwa dla materii. Wiadomo, że każda rzecz aktualnie istniejąca musi mieć jakąś formę, i że ta forma kształtuje i określa materię, ograniczając ją do jednej tylko formy. [Wiadomo również, że mamy dwie formy: podstawową* i przypadłościową]. Otóż materia ukształtowana formą podstawową jest nadal w możności i nadal może być kształtowana wieloma formami przypadłościowymi, czyli uzupełniającymi. W ten sposób: rzecz zasadniczo, tj. w swej istocie już skończona, już ograniczona formą podstawową, może być nieskończona pod jakimś względem: może w nieskończoność podlegać dalszym kształtowaniom. Przykładem kłoda drzewa: jest wprawdzie już zasadniczo skończona, ukształtowana swoją formą podstawową, jednakże pod jakimś względem jest nieskończona, o ile jest w możności i może przybrać nieskończoną ilość różnych form przypadłościowych: [kształtów, kolorów itp].

Weźmy z kolei pod uwagę tę nieskończoność, która jest właściwa dla formy. [Wiadomo, mamy formy stale związane z materią i niezwiązane stale z materią]. Otóż te rzeczy, w których forma jest stale związana z materią, są zasadniczo, tj. ze swej istoty, skończone i w żaden sposób nie są nieskończone. Natomiast jeśli spotkamy takie formy stworzone, które nie są stale związane z materią, a które istnieją same przez się - jak niektórzy mówią o aniołach - to formy te są pod jakimś względem nieskończone; w tym sensie, że nie podlegają zajęciu przez jakąś materię i ograniczeniu tylko do niej. Jednakże zasadniczo, tj. ze swej istoty, formy te są skończone. Czemu? Bo taka forma stworzona, choć istnieje sama przez się, to jednak ma istnienie, a nie jest samym istnieniem; a więc to

* Forma podstawowa - *f o r m a s u s t a n t i a l i s*.

jej istnienie musi być przyjęte przez jakąś określoną naturę i do niej tylko ograniczone, a tym samym nie może być zasadniczo nieskończone.

Na 1. "Wywołać skutek nieskończony" to sprzeczne z faktem, z samym pojęciem rzeczy stworzonej; faktem przecież jest, że istnienie nie stanowi istoty rzeczy stworzonej, a samoistne istnienie nigdy nie jest istnieniem rzeczy stworzonej; przeto i sprzeczne z samym pojęciem rzeczy stworzonej jest, by była w swej istocie nieskończona; a więc Bóg, przy swej mocy nieskończonej, jak nie może uczynić czegoś nieuczynionego (bo to pojęcia sprzeczne wzajem się wykluczające), tak też nie może uczynić czegoś w istocie swej, czyli zasadniczo nieskończonego.

Na 2. To, że siła myśli rozciąga się poniekąd na nieskończoną ilość przedmiotów, ma swoje uzasadnienie w fakcie, że myśl nie jest formą związaną z materią; jak więc istnieje? Otóż istnieje albo jako forma całkowicie odłączona od materii - to jestestwa zwane aniołami - albo przynajmniej jako duchowo poznawcza władza duszy rozumnej, duszy związanej z ciałem; wszelako władza ta nie jest urzeczywistnieniem narządu cielesnego, działającego przez ten narząd*.

Na 3. Co do materii pierwszej, to ona bynajmniej nie istnieje w przyrodzie sama przez się i samoistnie; nie jest przecież bytem urzeczywistnionym, ale dopiero w możliwości do tego; jest więc raczej współstworzona niż stworzona. Zresztą nawet ujmowana jako czysta możliwość [przyjmowania nieskończonej ilości form], nie jest w swej istocie nieskończona, a tylko jest takaowa w jakimś zakresie, a to dlatego, że możliwość jej ogranicza się jedynie do form naturalnych. /75a/

Artykuł 3

CZY MOŻE ISTNIEĆ W RZECZYWISTOŚCI COŚ NIESKOŃCZENIE WIELKIEGO ? /76/

Zdaje się, że może istnieć rzeczywiście taka rzecz, co by była nieskończenie wielka, bo:

1. Mimo swego oderwanego charakteru nauki matematyczne nie kryją w sobie fałszu, bo jak głosi Arystoteles: "Oderwanie, abstrakcja, to nie łgarstwo"¹; lecz nauki matematyczne posługują się pojęciem nieskończonej wielkości; w geometrii np. mówi się: załóżmy, że ta linia jest nieskończona! A więc rzecz nieskończenie wielka wcale nie jest niemożliwa.

2. Wszystko można komuś przypisać, o ile to nie jest sprzeczne z jego pojęciem, a więc o ile to nie jest dla niego niemożliwe; otóż wcale nie jest sprzeczne z pojęciem wielkości, by była nieskończona; owszem, jak się wydaje, wielkość ilościowa nawet dzieli się na nieskończoną i skończoną; a więc wielkość nieskończona bynajmniej nie jest niemożliwa.

3. Wielkość [ciągła] daje się dzielić w nieskończoność. Nawet Arystoteles tak ją określa: "Ciąg (masa ciągła) oznacza to, co daje się dzielić w nieskończoność"². Otóż przeciwieństwa dotyczą zawsze tego samego podmiotu. A ponieważ przeciwieństwem

* Patrz z. 12, 3, 4; z. 78, 1, t. 6; z. 85, 1, t. 7.

dzielenia jest dodawanie, a odejmowania wzrost, dlatego wydaje się, że wielkość może rósć w nieskończoność. A więc wielkość nieskończona jest możliwa.

4. Zdaniem Filozofa³ ruch i czas biorą swoją ilość - miarę i ciągłość od wielkości przestrzennej, poprzez którą ruch przebiega. Otóż badając naturę czasu i ruchu wiemy, że nic nie stoi na przeszkodzie, by były nieskończone. Czemu? Bo każdy dowolnie obrany niepodzielny moment czasu i ruchu obrotowego jest zarazem początkiem i końcem tegoż ruchu i czasu. A więc i w samej naturze wielkości nic takiego nie ma, by nie była nieskończoną.

Wbrew temu: każde ciało ma jakąś powierzchnię, a jeśli tak, to musi być skończone. Czemu? Bo powierzchnia wyznacza granice ciała, czyniąc je przez to skończonym; każde więc ciało jest skończone, czyli ujęte w granice. To samo trzeba powiedzieć o powierzchni, [której granice wyznacza linia], i o linii, [której granice wyznacza punkt]. Zgoła więc nie spotkasz takiej rzeczy, co by była nieskończenie wielką.

Odpowiedź: Co innego: być ze swej istoty nieskończonym, a co innego być nieskończenie wielkim; gdyby nawet bowiem istniało rzeczywiście jakieś nieskończenie wielkie ciało, np. ogień, powietrze itp., nie byłoby ze swej istoty nieskończone, gdyż istota jego byłaby przez formę ujęta w ramy jednego gatunku, a przez materię w ramy określonej jednostki; oto dlaczego nie wystarczy nam poprzestać na uzasadnieniach, że żadne stworzenie nie może być ze swej istoty nieskończone, ale trzeba nam jeszcze uporać się z pytaniem: czy istnieje w rzeczywistości jakieś stworzenie o nieskończonej wielkości.

Należy wiedzieć, że ciało - które jest, jak wiadomo, wielkością pełną, trójwymiarową - można dwojako ujmować: matematycznie, tj. z punktu li tylko jego masy-ilości, oraz naturalnie, fizycznie, tj. z punktu jego materii i formy.

Jasne, że ciało naturalne o nieskończonych rozmiarach nie może istnieć w rzeczywistości; przecież każde ciało w przyrodzie ma jakąś ściśle określoną formę podstawową; a ponieważ za to formą idą i przypadłości, czyli uzupełniające formy, dlatego i za określoną formą podstawową muszą iść i określone przypadłości-upełnienia, a między nimi i masa-ilość; stąd też każde ciało w przyrodzie ma określoną masę-ilość: większą czy mniejszą, ale określoną; istnienie więc w przyrodzie jakiegoś ciała nieskończonego jest wprost niemożliwe.

Widać to na przykładzie ruchu; wiadomo, każde ciało naturalne wykonuje jakiś ruch naturalny; atli ciało nieskończone nie może wykonać żadnego ruchu naturalnego: ani ruchu prostego, ani obrotowego /77/; nie może dokonać ruchu prostego, bo ciało wykonujące ruch prosty musi znaleźć się poza swoim miejscem, a tego nie może dokonać ciało nieskończone: wszak zajmuje wszystkie miejsca, skoro jest nieskończone: i dla niego jest obojętne to czy owo miejsce, bądź każde miejsce jest "swoje miejsce". Nie może również dokonać ruchu obrotowego. Czemu? Bo w takim ruchu jedna część ciała musi zająć to miejsce, jakie przedtem zajmowała inna część, a to nie może zająć w ciele nieskończonym i zarazem obracającym się. Czemu? Bo dwa promienie wiodące od

środku im dalej są od niego, tym bardziej są od siebie odległe; a jeśli ciało jest nieskończone, to i te promienie odległe od siebie nieskończenie; a jeśli tak, to nigdy jeden nie dojdzie do miejsca zajmowanego przez drugi.

Również i ciało ujmowane matematycznie nie może być nieskończone. Czemu? Bo spróbujmy sobie wyobrazić takie ciało matematyczne istniejące w rzeczywistości; co wtedy? Wtedy będziemy musie wyobrazić je sobie w jakiejś określonej formie; cokolwiek bowiem istnieje w rzeczywistości, istnieje tylko dzięki swojej formie; a ponieważ formą masy, jako takiej, jest figura, czyli kształt, dlatego ciało matematyczne musi mieć jakąś figurę - kształt; a jeśli tak, to jest tym samym skończone i ograniczone; staje się bowiem zwykłą figurą geometryczną, a ta, wiadomo, ujęta jest w granicę lub granice, tj. wymiary.

Na 1. Geometra nie musi uznawać istnienia w rzeczywistości jakiejś linii nieskończonej; jego metoda jest taka: Bierze jakąś linię skończoną, tj. o określonych wymiarach, linię rzeczywiście istniejącą; tnie ją według potrzeby, i to, że może ją przecinać ile razy chce, nazywa się linią nieskończoną.

Na 2. Owszem, nie jest sprzeczne z pojęciem wielkości, by była nieskończoną, o ile bierzemy wielkość oderwane, w ogóle; ale jest to sprzeczne z pojęciem każdej wielkości w szczególności, z każdym gatunkiem jej, by była nieskończoną; nie znajdziesz bowiem nigdzie nieskończonego sześciangu, kwadratu, koła, trójkąta itp. Otóż nie do pomyślenia jest, by to miał rodzaj, czego nie ma żaden jego gatunek. Ponieważ więc żaden gatunek wielkości nie jest nieskończony, dlatego i niemożliwe jest, by istniała jakaś nieskończona wielkość.

Na 3. Czy można jednakowo traktować dzielenie i dodawanie? Nie! Dlaczego? Bo, jak już powiedziano⁴, jeżeli masa jest nieskończona, to tylko od strony materii; otóż właśnie dzielenie całości ma się zawsze od strony materii; bo gdzie podział, tam i części, a te wiążą się z pojęciem materii. Inaczej dodawanie; ono nic nie mówi o częściach ale o całości; przez dodawanie bowiem tworzy się całość, a ta ma charakter formy. Dlatego też nie w dodawaniu, ale tylko w dzieleniu wielkości zachodzi nieskończoność.

Na 4. Ruch i czas nie występują w rzeczywistości jako skończona całość, ale jako następstwo; przedstawiają się nam jako wymiana możliwości z rzeczywistością; tego co jest, z tym co może być. Inna sprawa z wielkością przestrzenną; przedstawia się nam ona li tylko jako całość urzeczywistniona. I dlatego ilość od strony materii, jej możliwości, jest nieskończona; wielkość zaś, brana jako całość urzeczywistniona, jest skończona; [te dwie więc rzeczy stoją na dwóch przeciwnych biegunach, jak możliwość i rzeczywistość]. Nie ma zaś tej biegunowej sprzeczności między nieskończonością ilości, a czasem lub ruchem brany jako całość, jako że i tu i tam jest jakaś możliwość.

Artykuł 4

CZY NA ŚWIECIE MOŻE ISTNIEĆ COŚ NIESKOŃCZONEGO

POD WZGLĘDEM WIELKOŚCI ?

Zdaje się, że rzeczywiście istnienie wielkości nieskończonej jest możliwe, bo:

1. Przenieść coś ze stanu możności w stan rzeczywistości, to chyba nie jest niemożliwe; dowodem tego liczba; wiadomo przecież, że można ją powiększyć w nieskończoność; a więc wielość nieskończona na świecie jest możliwa.

2. Jest to całkiem możliwe, by każdy gatunek znalazł swoje urzeczywistnienie w jakiejś jednostce. Otóż jeśli idzie o kształt czy figurę [jakiegoś ciała], to liczba ich gatunków idzie w nieskończoność; a więc całkiem jest możliwe, by rzeczywiście istniała nieskończona liczba kształtów czy figur.

3. Te rzeczy, które nie są sobie przeciwstawne, wcale sobie w niczym nie przeszkadzają. Otóż przyjąwszy za fakt istnienie jakiejś wielkości rzeczy, można ich przyjąć jeszcze wiele więcej, które nie będą wobec niej przeciwstawne; możliwe są znowuż jeszcze dalsze wielkości rzeczy: i tak w nieskończoność; a więc nieskończona wielość rzeczy jest całkiem możliwa.

Wbrew temu są słowa Księgi Mądrości: "Aleś Ty wszystko urządził pod miarą i liczbą i wagą"¹.

Odpowiedź: Pytanie to doczekało się dwóch odpowiedzi. Niektórzy, jak Awicenna i Algazal, /78/ twierdzili, że rzeczywiste istnienie wielkości nieskończonej jest niemożliwe samo przez się; ale jest możliwe przez przypadłość; a oto ich wyody:

Wieleość nieskończona sama przez się oznacza nieskończoną ilość czynników i warunków potrzebnych do zaistnienia jakiejś rzeczy; a to jest niemożliwe, bo w takim razie powstanie jakiegokolwiek rzeczy, będąc zależne od nieskończonej ilości czynników i warunków, nigdy by nie zostało urzeczywistnione; jasne bowiem, że nigdy nie można uporać się z idącymi w nieskończoność wymagalnikami.

Wieleość nieskończona przez przypadłość nie oznacza nieskończonej wielkości czynników czy warunków do powstania jakiejś rzeczy, ale dopuszcza ewentualność przydarzenia się jednemu z tych wymagalników takiej nieskończonej wielkości i to z ubocznych względów.

Jaśniejsze nam to się stanie na przykładzie rzemieślnika; w wykonywaniu swojego rzemiosła potrzebna mu jest sama przez się jakaś wielość wymagalników takich jak: wiedza fachowa, praca rąk, młotek itp., itp.; otóż gdyby te wymagalniki mnożyć w nieskończoność, nigdy by rzemieślnik nie uskutečnił przedsięwziętej roboty, jako że zależałyby od nieskończonej ilości przyczyn czy czynników; ale może się zdarzyć, że w wykonywaniu roboty jeden młotek za drugim będzie się psuł, że trzeba będzie brać jeden, drugi, trzeci i więcej i tak powstanie wielość młotków, a wielość jest przypadłościowa, z ubocznych względów, bo to tylko przypadłościowym zdarzeniem trzeba było aż tyle młotków; w wykonaniu roboty nie ma znaczenia czy się używa jednego, dwóch czy więcej, czy nieskończonej ilości młotków, skoro przedłuża się w nieskończoność; i w tym

to właśnie sensie twierdzili, że wielość nieskończona w rzeczywistości jest możliwa przez przypadłość.

Ale to, co twierdzą, jest niemożliwe do przyjęcia. Czemu? Bo jakkolwiek wielość weźmiemy, zawsze będzie to tylko jakiś gatunek czy odmiana wielości w ogóle. Otóż dany gatunek wielości zawsze odpowiada jakiejś liczbie, ściślej, jakiemuś gatunkowi liczb, a wiadomo: każda liczba, każdy jej gatunek, to coś skończonego, ściśle określonego; bo cóż to jest liczba? Wiadomo: to wielość mierzona przez "jedno", czyli to "jedno" powielone; a więc nieskończona wielość, istniejąca w rzeczywistości, czy to sama przez się, czy to przez przypadłość, jest niemożliwa. /79/

Jest jeszcze inna racja: Oto wielość spotykana na świecie jest stworzona. Otóż każde stworzenie ujęte jest ściśle określonym zamierzeniem Stwórcy; żaden przecież twórca nie tworzy bez ściśle określonego celu czy planu; wszelkie więc stworzenie musi być ujęte w ściśle określoną liczbę; a jeśli tak, to nieskończona wielość istniejąca w świecie nawet przez przypadłość jest niemożliwa.

Natomiast godzimy się, że możliwa jest nieskończona wielość w możności. Ale w jakim sensie? Otóż wzrost wielości jest następstwem podziału wielości. Im bowiem więcej rzecz dzielimy, tym bardziej wzrasta liczba rzeczy otrzymanych z podziału. Stąd, jak przyjmujemy za fakt nieskończoność w dzieleniu masy ciągłej, czyli wielkości - jako że ma się do czynienia z materią - co już wyżej wykazano², tak również dla tej samej racji musimy przyjąć za fakt, że przez ciągle dodawanie istnieje możność nieskończonego wzrostu wielkości.

Na 1. Jeśli idzie o powiększanie liczby, to trzeba zaznaczyć, że wszelkie dobywanie czegoś z możności i przeniesienie w stan rzeczywistości odbywa się według sposobu swego bytowania; n. dzień nie zjawia się w rzeczywistości od razu naraz jako ukończona całość, ale stopniowo według kolejnego następstwa czy upływu czasu; podobnie i nieskończona wielkość nie zjawia się od razu naraz jako ukończona całość, ale według jakiejś kolejności i następstwa; w sensie: po jednej wielości idzie druga, po drugiej trzecia itd. w nieskończoność.

Na 2. Co do wielości figur czy kształtów, to są nieskończone z racji liczby i w tym samym znaczeniu co i liczba; gatunki bowiem kształtów mnożą się w nieskończoność tak samo jak i liczba: np. trójbok, czworobok itd., itd. Jak więc nieskończona wielość nie ziszcza się tak, by od razu naraz występowała jako całość, ale się ją liczy według kolejności i następstwa liczby, tak samo i wielość kształtów.

Na 3. Owszem, przyjąwszy za fakt istnienie jakiejś wielości rzeczy, można przyjąć jakąś inną i jeszcze inną wielość rzeczy, które nie będą się pierwszej przeciwstawiać; istnienie jednak faktyczne nieskończonej wielości przeciwstawia się każdemu gatunkowi wielości; stąd też niemożliwe jest, by istniała w rzeczywistości jakaś wielość nieskończona.

ISTNIENIE BOGA W RZECZACH [Niezmierność i wszechobecność Boga]

Z charakteru swego bytu nieskończony, jak się zdaje, winien być wszędzie i we wszystkim. Czy to zachodzi u Boga? Oto temat obecnego zagadnienia. Wyczerpiemy go w czterech pytaniach:

1. Czy Bóg jest we wszystkich rzeczach? 2. Czy jest wszędzie? 3. Czy jest wszędzie swoją istotą, potęgą i obecnością? 4. Czy wszechobecność jest właściwością li tylko Boga?

Artykuł 1

CZY BÓG JEST WE WSZYSTKICH RZECZACH? /80/

Zdaje się, że Bóg nie jest we wszystkich rzeczach, bo:

1. Jak może być we wszystkich rzeczach ten, kto stoi ponad wszystkimi rzeczami? A właśnie Bóg stoi ponad wszystkimi! Świadczą o tym słowa Psalmisty: "Jahwe jest wywyższony ponad wszystkie ludy" itd.¹, a więc Bóg nie istnieje we wszystkich rzeczach.

2. Byś w czymś, to być zawartym w czymś; aliści Bóg nie jest zawarty, czyli objęty przez rzeczy, ale raczej to On wszystko obejmuje i zawiera w sobie; a więc nie Bóg jest w rzeczach, ale raczej rzeczy są w Nim; po tej myśli idą także słowa Augustyna: "To raczej w Nim jest wszystko, a nie, żeby On był gdziekolwiek"².

3. Im potężniejszy jest działacz, tym jego działanie dalej sięga; lecz Bóg jest najpotężniejszym w działaniu; może więc działać na rzeczy od siebie odległe; nie musi więc być we wszystkich rzeczach. "Cóż ma wspólnego światło z ciemnością?"^{*}; a więc czy! A chyba nkt nie powie, że Bóg jest w nich:

4. A co z diabłami? Wszak to też jakożeś rzecz Bóg nie istnieje we wszystkich rzeczach.

Wbrewtemu jest zasada: Gdzie kto działa, tam i jest; otóż każda rzecz jest skutkiem działania Boga; świadczą o tym słowa Izajasza: "Wszystkie nasze dzieła Tyś nam zdziałał (Jahwe)"⁴; a więc Bóg jest w każdej rzeczy.

Odpowiedź: Bóg jest we wszystkich rzeczach nie jako część ich istoty, ani też jako ich przypadłość, ale tak jak twórca jest obecny w dziele, którego dokonuje. Wyjażnienie:*

Każdy twórca czy działacz musi być połączony z dziełem, którego sam bezpośrednio dokonuje i to tak, że siła jego musi stykać się z tymże dziełem; stąd to Arystoteles udowadnia, że rzecz poruszona i poruszyciel muszą być razem, czyli stykać

* Patrz z. 3, 8.

* 1-2, 79, 2 tom 12 str. 136.

się⁵. Ponieważ zaś Bóg z istoty swojej jest samym istnieniem, dlatego swoiście właściwym skutkiem tak pojętego Boga musi być właśnie istnienie stworzone, podobnie jak: palić jest swoiście właściwym skutkiem ognia. /81/ Otóż skutek ten, istnienie stworzone, sprawia Bóg nie tylko jednorazowo, dając stworzeniu początkowe istnienie, ale także jak długo on trwa - stale je zachowując^{**}; podobnie jak słońce: póty powietrze jest widne, póki czyni je takim światło słońca. Jak długo przeto rzecz ma istnienie, tak długo Bóg musi być przy niej czy w niej i to stosownie do sposobu jej bytowania. Nic zaś tak nie wnika we wnętrze każdej rzeczy i nie tkwi w niej tak dokładnie jak właśnie istnienie; wszak, jak to wyżej powiedziano⁶, istnienie, wobec wszystkiego, co jest w rzeczy, przybiera postać formy. Stąd konieczny wniosek: Bóg musi być we wszystkich rzeczach i to być dogłębnie (intime).

Na 1. Owszem, Bóg nad wszystkimi góruje dostojeństwem czy wybitnością swojej natury; nie przeszkadza to jednak, by, jak to dopiero co powiedziano, był równocześnie we wszystkich rzeczach jako ten, co daje istnienie każdej rzeczy.

Na 2. Jeśli idzie o ciała, to owszem, mówimy o nich, że są zawarte, tj. objęte tym, w czym są umieszczone. Inaczej duch: ten zawsze obejmuje to w czym jest; tak to właśnie dusza obejmuje ciało [i nim włada^{***}]. Stąd też i Bóg jest w rzeczach jako ten, który obejmuje je. Jednakowoż, na podobieństwo do ciał powiadamy, że wszystko jest w Bogu w tym sensie, że Bóg wszystko obejmuje.

Na 3. Żeby nie wiem jak potężny był działacz, nigdy nie będzie działał na odległość bezpośrednio a tylko pośrednio - [jeśli idzie o stworzenia]; inaczej Bóg. /82/ Właśnie to świadczy o Jego największej potędze, że działa, bezpośrednio na wszystko bez względu na odległość; a więc: rzecz odległa od Boga, a tym samym popzbawiona Boga, nie istnieje! Gdy więc mówimy o jakiejś rzeczy, że jest oddalona od Boga, chcemy przez to wskazać na przepaść dzielącą ją od Boga w sferze natury lub łaski; podobnie i o Bogu mówimy, że stoi ponad wszystkim z racji dostojeństwa czy wybitności swojej natury.

Na 4. Co do szatanów, to należy w nich wyodrębnić: naturę, która jest dziełem Boga oraz zniekształcenie spowodowane grzechem, a to nie jest dziełem Boga* ; nie można więc tak bez zastrzeżeń powiedzieć: Bóg jest w szatanach, ale trzeba zaznaczyć, że o tyle jest w nich, o ile są to jakoweś rzeczy, czyli natury. Natomiast o rzeczach nie mających natury stażonej grzechem można bez zastrzeżeń wyrazić się, że Bóg w nich jest.

Artykuł 2

** Z. 104, 1 i 2 tom 8.

*** Patrz z. 52, 1; z. 53, 1 i 2 tom 4.

* 1-2, 79, 2 tom 12 str. 136.

CZY BÓG JEST WSZĘDZIE ?

Zdaje się, że Bóg nie jest wszędzie, bo:

1. Być wszędzie, to tyle, co być w każdym miejscu; ale to nie zachodzi u Boga; nie da się Go bowiem umiejscowić; ponieważ jest bezcielesny; wiadomo zaś - dowodzi tego Boecjusz¹ - że to co bezcielesne, miejsca nie zajmuje; a więc Bóg nie jest wszędzie.

2. Jak się ma czas do ciągu następujących po sobie momentów, tak też się ma miejsce do stałych punktów wyznaczających jego położenie. Jak więc jeden niepodzielny moment działania lub ruchu nie może należeć do różnych czasów, tak też i jeden niepodzielny stały punkt nie może należeć do wszystkich miejsc czy przestrzeni. Otóż istnienie Boga nie jest następstwem, czyli ciągiem następujących po sobie momentów, ale trwa stale; a więc Bóg nie zajmuje wielu miejsc, a tym samym nie jest wszędzie.

3. Gdy jakaś rzecz jest w całości w jakimś miejscu, jasne, że nic z niej nie może się znajdować gdzie indziej; otóż Bóg, jeśli jest w jakimś miejscu, jest tam cały; nie można Go przecież dzielić na części! Przeto nic z Boga nie może być gdzie indziej; a to znaczy, że nie jest wszędzie.

Wbrew temu są słowa przytoczone przez Jeremiasza: "Czy niebiosów i ziemi Ja nie wypełniam?"².

Odpowiedź: Ponieważ miejsce, to też jakowaś rzecz, dlatego wyrażenie: coś jest w miejscu, można dwojako rozumieć: bądź ogólnie, na sposób innych rzeczy, w sensie powiedzenia: coś jest w innych rzeczach rzeczach jakimkolwiek sposobem; w ten sposób także o przypadłościach, czyli cechach miejsca, powiadamy, że są w miejscu; bądź też ściśle, według właściwego pojmowania miejsca, a więc tak, jak to zwykle rzeczy umieszczone są w miejscu.

Otóż pod jakimś względem, oboma sposobami Bóg jest w każdym miejscu, co znaczy: wszędzie.

Po pierwsze jest tak, jak jest we wszystkich rzeczach, a więc jako dający im istnienie, siłę i działanie; w ten sposób jest w każdym miejscu jako ten co daje temuż miejscu istnienie i zdolność do przyjmowania w miejscu**.

Z kolei jest tak, jak to zwykle rzeczy umieszczone są w miejscu, zajmując i wypełniając je. Bóg również zajmuje i wypełnia wszelkie miejsca, ale nie tak jak ciało. Ciało bowiem, jak potocznie mniemamy, zajmuje i wypełnia miejsce tak, że z miejsca zajmowanego wyklucza inne ciała; inaczej Bóg: zajmując jakieś miejsce nie tylko nie wyklucza innych z tego miejsca, w którym jest, ale coś więcej: przez to właśnie zajmuje wszystkie miejsca, że wszystkim umieszczonym rzeczom, które zajmują i wypełniają wszystkie miejsca, daje istnienie.

Na 1. Jestestwa bezcielesne nie są w miejscu tak jak ciała, a więc przez styczność masy wymiernej, ale są w miejscu przez styczność siły działającej*.

** W sensie art. poprz.

* Z. 52, 1, 2 tom 4.

Na 2. Rozróżniamy dwa rodzaje tego, co niepodzielne (indivisible): Pierwszy, to samo zakończenie ciągu stałego (continuum in permanentibus), np. punkt będący zakończeniem rzeczy stałej [np. linii], oraz także jakiś moment ciągu następujących po sobie momentów (continuum in successivis). Ponieważ punkt niepodzielny w rzeczach stałych, [np. linii] ma określone położenie, dlatego nie może być w wielu częściach miejsca lub w wielu miejscach. Podobnie i element niepodzielny działania i ruchu: ponieważ jest ujęty w szereg takich elementów i ma jedno ściśle określone miejsce i rolę w tymże ruchu lub działaniu, nie może być w wielu członach czasu.

Jest jeszcze i drugi rodzaj tego co niepodzielne: to jestestwa, które stoją poza całą sferą ciągu [stałego czy zmiennego]; do niego to właśnie należą takie jestestwa bezcielesne jak: Bóg, anioł i dusza. Otóż jestestwa te niepodzielne, bezcielesne, wcale nie wprzągają się w ciąg jako jego część składowa; co najwyżej obejmują go swoją siłą działawczą; stąd też, zależnie od tego, czy ich siła działawcza może objąć jedno, czy wiele, podobać rzeczom wielkim czy małym: są w jednym lub w wielu miejscach, zajmują mało lub dużo miejsca.

Na 3. Pojęcie całości zawsze nawiązuje do części; te zaś są dwojakie: albo chodzi o części stanowiące istotę; i tak np. forma i materia są częściami ciała, a rodzaj i różnica częściami gatunku, albo chodzi o część masy, czy w ogóle ilości; wiadomo przecież, że każda ilość: masa i liczba, dzieli się na części.

Mając to na uwadze, trzeba tak odpowiedzieć: Żadna rzecz, której całość masy - czy w ogóle ilość - zajmuje jakieś miejsce, nie może być poza tym miejscem. Czemu? Bo istnieje ścisła współmierność między masą rzeczy zajmującej miejsce, a masą miejsca zajętego; nie można więc mówić o całości masy, że cała jest w miejscu, gdy nie zajmuje całego miejsca. Inaczej ma się rzecz z całością istoty; tu nie ma współmierności między nią, a całością zajmowanego; stąd też o tym, co jest w czymś całością swojej istoty, wcale nie można mówić, że: w żaden sposób nie może być poza.

Widać to zwłaszcza na przykładzie tych form przypadłościowych, które tylko ubocznie, przez przypadłość, wiążą się z masą; białosc np. - a chodzi o całość istoty - jest cała w każdej części powierzchni. Czemu? Bo cała treść istotna stanowiąca pojęcie białosci znajduje się w każdej cząstce białej powierzchni. Ale ta sama białosc brana ilościowo jako całość pokrywająca powierzchnię - a wiadomo, że dla białosci jest to sprawa nieistotna - wcale nie jest cała w każdej części tejże powierzchni.

Jeśli idzie o jestestwa bezcielesne, to w grę nie może wchodzić inna całość jak tylko ta, która stanowi istotną treść ich pojęcia, bez względu na to, czy mowa o całości "z istoty swej", czy o całości "z ubocznych względów"; i dlatego: jak dusza jest cała w każdej części ciała, tak i Bóg jest cały we wszystkich i poszczególnych rzeczach.

Artykuł 3

CZY BÓG JEST WSZĘDZIE SWOJĄ ISTOTĄ, POTĘGĄ I OBECNOŚCIĄ ?

Zdaje się, że owe trzy sposoby istnienia Boga we wszystkich rzeczach, mianowicie że jest wszędzie swoją istotą, potęgą i obecnością, są źle podane, bo:

1. Co znaczy: być swoją istotą w czymś? Chyba: być czymś istotowo, czyli należeć do istoty jakiejś rzeczy; lecz Bóg nigdy nie może być w czymś istotowo, czyli wchodzić w istotę jakiegokolwiek rzeczy; nie wolno więc mówić, że Bóg jest w rzeczach swoją istotą, obecnością i potęgą.

2. Być obecnym w jakiejś rzeczy znaczy, że ta rzecz nie cierpi na brak; a co znaczy, że Bóg jest swoją istotą we wszystkim? Właśnie to, że żadna rzecz nie cierpi na brak Boga; z tego widać, że te dwa twierdzenia: Bóg jest we wszystkim swą istotą, i jest swoją obecnością, wychodzą na jedno; a więc owo wyobrażenie potrójnego istnienia Boga w rzeczach nie ma sensu.

3. Jak Bóg jest początkiem wszechrzeczy swoją potęgą, tak jest nim także swoją wiedzą i wolą. Zatem, jak nikt nie powie, że Bóg jest we wszystkich rzeczach swoją wiedzą i wolą, tak też i nie powinno się mówić, że jest w nich swoją potęgą.

4. Mówi się jeszcze o jednym sposobie przebywania Boga, mianowicie przez łaskę. Wiadomo zaś, że łaska jest to jakowa doskonałość dodana do jestestwa rzeczy. Atoli spotykamy jeszcze wiele innych doskonałości dodanych do jestestwa rzeczy. Otóż jeżeli Bóg jest w niektórych w szczególny sposób przez łaskę, to, jak się zdaje, trzeba zgodzić się na to, że każda doskonałość pociąga za sobą nowy jakiś szczególny sposób istnienia Boga w rzeczach.

Wbrew temu jest następująca wypowiedź Grzegorza: "Bóg sposobem powszechnym jest we wszystkich swoją obecnością, potęgą i istotą; niektórych jednak zaszczyca swoją obecnością w sposób bardziej złożony i przyjazny przez łaskę"¹.

Odpowiedź: Teologia uczy, że Bóg jest w jakiejś rzeczy dwojako: p i e r w s z e , jako przyczyna sprawca rzeczy; z tego tytułu Bóg jest we wszystkich rzeczach przez siebie stworzonych; d r u g i e jest tak, jak przedmiot działania jest w przedmiocie działającym; chodzi tu właśnie o działania duszy: poznanie i pragnienie; wiadomo przecież, że przedmiot poznania jest w poznawcy, a rzecz upragniona jest w pożądawcy; i w ten to właśnie sposób Bóg szczególnie jest w rozumnym stworzeniu, o ile on aktualnie poznaje i miłuje Boga lub w stanie takim się znajduje. A ponieważ, o czym niżej², stworzenie rozumne otrzymuje owo poznanie i umiłowanie przez łaskę, dlatego zwykle mówi się o tym drugim sposobie, że Bóg jest przez łaskę w świętych*.

A jak pojmować owo pierwsze istnienie Boga: istnienie we wszystkich rzeczach przez siebie stworzonych? Uprzysiężmy nam to przykłady z życia ludzkiego: Co do potęgi; czy nie mówimy o królu, że swoją potęgą jest w całym kraju, nad którym rozciąga swoją władzę, choć nie jest wszędzie osobiście obecny? Co do obecności, czyż nie mówimy: jestem wszędzie tam, dokąd zdoła sięgnąć moje oko? wszystko np., co jest w domu, jest obecne dla gospodyni domu, jakkolwiek ona nie jest swoją osobą w każdym

* Patrz z. 43, 3 t. 3.

jego zakątku. Co do istoty lub jestestwa; wiadomo, wtedy coś jest w danym miejscu, gdy jego jestestwo tam się znajduje.

Niektórzy, jak np. Manichejczycy, twierdzili, że władzy Boga podlegają jedynie istoty duchowe i bezcielesne; natomiast wszystko, co widzialne i cielesne, podlega władzy czynnika Bogu przeciwnego. Opinii tej należy przeciwstawić twierdzenie, że Bóg jest we wszystkim swoją potęgą, czyli władzą.

Byli i tacy, co wprawdzie uznawali, że wszystko podlega władzy, czyli potędze Boga, głosili jednak, że opatrność Boska nie rozciąga się na ciała najmniejszego szczebla; /83/ myśl ich oddaje Job tymi słowy: "Czy Bóg wie cokolwiek, czy spoza chmur może sądzić? Chmura zasłona. Nie widzi. Chodzi po strefach niebieskich"³. Opinii tej znowuż należy przeciwstawić twierdzenie, że Bóg jest we wszystkim swoją obecnością.

Pojawili się wreszcie tacy, co, aczkolwiek uznawali, że opatrność Boska rozciąga się na wszystko, jednakowoż głosili, że Bóg nie wszystko stworzył bezpośrednio; stworzył tylko pierwsze stworzenia, a te dopiero stworzyły pozostałe. /84/ Opinii tej należy przeciwstawić twierdzenie, że Bóg jest we wszystkim osobiście, czyli istotą względnie jestestwem swoim.

Tak więc Bóg jest we wszystkim swoją potęgą, gdyż wszystko podlega Jego władzy; jest we wszystkim swoją obecnością, gdyż wszystko gołe i otwarte jest dla Jego wzroku; jest wreszcie we wszystkim swoim jestestwem, istotą, gdyż o czym wyżej była mowa⁴, jako przyczyna istnienia, musi być przy każdym swoim dziele.

Na 1. Zdanie: Bóg jest istotą swoją we wszystkim, nie należy rozumieć, że Bóg wchodzi w istotę rzeczy, ale, jak to wyżej powiedziano⁵, że Jego jestestwo jest osobiście obecne przy każdej rzeczy jako przyczyna jej istnienia.

Na 2. Jak już powiedziano, być obecnym przy czymś, znaczy: mieć coś w zasięgu swego wzroku, coś, czego jestestwo może być nawet odległe od patrzącego; i dlatego należało wyszczególnić dwa sposoby: swoją istotą i swoją obecnością.

Na 3. Już samo pojęcie wiedzy i woli mówi nam, że to przedmiot wiedzy jest w poznawcy i że rzecz upragniona jest w pożądawcy. Biorąc przeto pod uwagę wiedzę i wolę wyszło by na to, że to raczej rzeczy są w Bogu, a nie że Bóg jest w rzeczach. Natomiast pojęcie potęgi wyraża początek działania i oddziaływania na inne. Wynika z tego, że każdy działacz, czyli twórca zawiera w sobie stosunek: od siebie ku rzeczy zewnętrznej, no i że się do niej przykłada jako do swego dzieła. I w ten sposób można powiedzieć o działaczu, że dzięki potędze jest w kimś drugim.

Na 4. Żadna doskonałość dodana do jestestwa nie zdoła tego sprawić, żeby Bóg był w kimś jako przedmiot poznany i umiłowany; może to sprawić li tylko łaska; ona też tylko zdoła spowodować nowy, szczególny sposób istnienia Boga w stworzeniu rozumnym.

Jest jeszcze i inny szczególny sposób istnienia Boga w człowieku; to tzw. zjednoczenie osobowe*, ale o tym będzie mowa osobno⁶.

* Natury Boskiej i ludzkiej w Chrystusie.

Artykuł 4

CZY WSZECHOBECNOŚĆ JEST PRZYMIOTEM ZNAMIONUJĄCYM WYŁĄCZNIE BOGA ?

Zdaje się, że wszechobecność nie jest wyłącznie przymiotem Boga, bo:

1. Zdaniem Filozofa¹, także i powszechnik jest wszędzie i zawsze; również i materia pierwsza jest wszędzie: we wszystkich ciałach. Tymczasem ani jedno, a ni drugie nie jest Bogiem, jak to już wykazano². A więc wszechobecność nie jest li tylko rzeczą Boga. /85/

2. Gdzie jest liczba? W rzeczach liczonych. Otóż, jak stwierdza Księga Mądrości³, całość wszechrzeczy jest ukształtowana "pod liczbą". Jest więc jakaś liczba, którą ujęty jest cały wszechświat, i ta liczba jest wszędzie.

3. Arystoteles twierdzi⁴, że całość wszechrzeczy to jakieś ciało w sobie zamknięte i skończone. Otóż ta całość wszechrzeczy jest wszędzie; nie ma przecież poza nią żadnego miejsca. Nie tylko więc sam Bóg jest wszędzie.

4. Przypuśćmy, że istnieje jakieś nieskończone ciało. Co wtedy? Wtedy poza nim nie istniałoby żadne miejsce; ciało to byłoby wszędzie; a więc wszechobecność wcale nie jest rzeczą li tylko Boga.

5. Augustyn mówi, że "Dusza jest cała w całym ciełe i cała w każdej jego części"⁵. Otóż gdyby na świecie żyło jedno tylko jedyne zwierzę, jego dusza byłaby wszędzie; a więc wszechobecność nie jest wyłącznie właściwością Boga.

6. Tenże Augustyn tak jeszcze powiada: "Dusza, gdzie i na co patrzy, tam odbiera wrażenia - czuje; gdzie odbiera wrażenia, tam żyje; a gdzie żyje, tam i jest"⁶. Lecz dusza widzi poniekąd wszystko; biegnąc wzrokiem ogarnia spojrzeniem całe niebo, jest więc wszędzie.

Wbrew temu tak się wypowiada Ambroży: "Któż odważyłby się uważać Ducha Świętego za stworzenie? Ducha Świętego, który we wszystkim, wszędzie i zawsze jest? Co jest przymiotem wyłącznie Boga cechującym?"⁷.

Odpowiedź: Całkowita i istotna, czyli bezwarunkowa wszechobecność jest przymiotem wyłącznie Boga znamionującym. Co to znaczy?

Wszechobecność znaczy: być wszędzie! Otóż być wszędzie całkowicie znaczy: całą swoją osobą być w całym i każdym miejscu; jeżeli by bowiem coś było wszędzie, według różnych części w różnych miejscach istniejąc, nie byłoby przede wszystkim i całkowicie wszędzie; bo jeżeli tylko częściowo jest w czymś, już nie jest w tym przede wszystkim i całkowicie; nie można np. powiedzieć o człowieku, że jest biały dlatego tylko, że ma białe zęby; białość w tym wypadku nie jest całkowitą własnością człowieka, ale jego zębów.

Być wszędzie istotnie; czyli bezwarunkowo, znaczy: dany osobnik ma to do siebie, że bez jakichkolwiek warunków czy założeń jest wszędzie; nie przysługuje mu więc

wszechobecność z racji ubocznych, a więc z racji jakiegoś założenia czy warunku, ale z samego siebie; tak np. o ziarnku prosa nie można powiedzieć, że jest bezwzględnie, samo z siebie, wszędzie, postawiwszy warunek, czyli założenie, że na świecie nie istnieje żadne inne ciało poza tym ziarnkiem.

Tak więc Bogu przysługuje całkowita i istotna (bezwarunkowa) wszechstronność; jest też ona wyłącznie Jego przymiotem i właściwością; przysługuje Mu wszechobecność istotna, bezwarunkowa, gdyż ilekolwiek by się przyjęło miejsc, nawet oprócz tych co już istnieją, nieskończoną ilość, wszędzie musi być Bóg, albowiem nic bez Niego istnieć nie może; przysługuje Mu i wszechobecność całkowita, gdyż ilekolwiek by się przyjęło miejsc, w każdym musi być cały Bóg: nie Jego część, ale całe Jego jestestwo.

Na 1. Owszem, powszechnik i materia pierwsza są wszędzie, ale wszędzie występują jako inny byt.

Na 2. Liczba to przypadłość; a jeśli nie mówi o jej miejscu, to nie dlatego, że sama z siebie zajmuje miejsce, ale o ile jest przypadłością rzeczy liczonej. Nie cała też liczba zawiera się w każdej z rzeczy liczonych, ale tylko jakaś jej jednostka, a więc jej część; a zatem nie jest całkowicie i istotnie, bezwarunkowo wszędzie.

Na 3. Owszem, zespół ciał wszechświata jest wszędzie, ale nie całkowicie. Czemu? Bo nie jest cały w każdym miejscu, ale tylko jego część. Nie jest też wszędzie istotnie, bezwarunkowo; gdyby bowiem założyło się istnienie jakichś innych miejsc, zespół ten już by się w nich nie znajdował.

Na 4. Gdyby istniało ciało nieskończone, byłoby wszędzie, ale nie całkowicie, bo tylko jakaś część jego zajmowałaby dane miejsce.

Na 5. Gdyby istniało jedno tylko jedyne zwierzę, jego cała dusza byłaby wszędzie; byłaby więc całkowicie, ale przypadłościowo, czyli nieistotnie i warunkowo, [bo nie byłaby w ciele ze swej istoty, ale z racji ciała, które musi ożywiać].

Na 6. Co do owego zadania: "Dusza, gdzie i na co patrzy, tam jest", przede wszystkim należy rozważyć, co to znaczy: "dusza gdzie i na co patrzy". Otóż można to dwojako rozumieć: pierwsze, że tu chodzi o czynność patrzenia od strony przedmiotu. Według takiego ujęcia prawdą jest, że dusza, gdy patrzy na niebo, poprzez niebo patrzy, no i dla tej samej racji poprzez niebo odbiera wrażenia i czuje*. Nie wynika jednak z tego, że żyje lub jest w niebie. Czemu? Bo "żyć" i "być" nie są czynnościami przechodnimi, tj. przechodzącymi na zewnętrzny przedmiot. Drugie, że tu idzie o samą czynność patrzenia o ile wychodzi od patrzącego; w takim ujęciu prawdą jest, że dusza, gdzie odbiera wrażenia, gdzie i na co patrzy, tam jest i tam żyje; zaznaczam, według tego sposobu ujmowania; ale z tego nie wynika, że jest wszędzie.

ZAGADNIENIE 9

NIEZMIENNOŚĆ BOGA

* Patrz z. 51. 2 tom 4.

Następnie rozpatrzmy niezmiennosc i wiecznosc Boga, która wypływa z niezmiennosci. Zagadnienie niezmiennosci ujmemy w dwa pytania: 1. Czy Bóg jest zgoła niezmienny? 2. Czy niezmiennosc jest przymiotem wyłącznie Boga?

Artykuł 1

CZY BÓG JEST ZGOŁA NIEZMIENNY?

Zdaje się, że Bóg jest zmienny, bo:

1. Co się samo porusza, jakoś jest zmienne; lecz Bóg sam się porusza; świadczą o tym słowa Augustyna: "Duch Stworzyciel porusza się, ale nie w czasie czy przestrzeni"¹; a więc Bóg jest w jakiś sposób zmienny.

2. W Księdze Mądrości czytamy, że "mądrość jest ruchliwsza nad wszelką ruchliwość"²; lecz Bóg jest samą mądrością, a więc jest ruchomy (mobilis).

3. Zbliżanie i oddalanie oznacza ruch; a właśnie Pismo św. stosuje te wyrażenia do Boga, gdy mówi: "Przystąpcie bliżej do Boga, to i On zbliży się do was"³; a więc Bóg jest zmienny.

Wbrew temu czytamy u Malachiasza: "Ja, Jahwe, nie odmieniam się"⁴.

Odpowiedź: Bóg jest zgoła niezmienny; widać to jasno z dotychczasowych wywodów; a oto racje:

P i e r w s z a . Wyżej udowodniliśmy⁵, że istnieje pierwszy byt zwany Bogiem i że ten pierwszy byt musi być czystą aktualnością, czyli pełną rzeczywistością, bez jakiegokolwiek domieszki możności, gdyż zasadniczo możność wobec rzeczywistości uchodzi za coś wtórnego czy gorszego. Otóż wszystko, co w jakikolwiek sposób ulega zmianie, a jakiś sposób kryje w sobie możność. A więc, jak widać, niemożliwością jest, by Bóg jakimś sposobem podlegał zmianie.

D r u g a . W każdej rzeczy będącej w ruchu coś trwa niezmiennie a coś ulega zmianie; tak np. w rzeczy, która z czarnej staje się biała, niezmiennie zostaje jej jestestwo - podmiot tejże zmiany. I tak w każdej rzeczy będącej w ruchu dostrzec można jakieś złożenie - skład. Aliści, jak to już wyżej udowodniliśmy⁶, w Bogu nie do pomyślenia jest jakiegokolwiek złożenie; jest bowiem zgoła niezłożony. Jasne więc, że Bóg nie może być w ruchu, czyli podlegać zmianie.

T r z e c i a . Cokolwiek jest w ruchu, ruchem swoim coś nabywa, docierając do tego, do czego uprzednio nie docierało. Tymczasem Bóg, jako że jest nieskończony i zawiera w sobie całą pełnię doskonałości całego istnienia, nie może niczego nabywać ani też dążyć do tego, do czego uprzednio nie dążył. Żadnym więc sposobem nie można mówić o ruchu w Bogu. Stąd też nawet i niektórzy filozofowie starożytni, jakby zniewoleni siłą prawdy, uznawali, że pierwszy początek jest bez ruchu.

Na 1. Augustyn, w cytowanym zdaniu, posługuje się pojęciami Platona. Ten zaś twierdził, że pierwszy motor sam się porusza; przez ruch zaś rozumiał wszelkie działanie; według tego także i myślenie, chcenie, miłowanie uważał za jakiś ruch. A ponieważ Bóg poznaje i miłuje siebie, filozofowie ci, stosownie do swoich pojęć, uważali, że Bóg porusza samego siebie. Ale oni nie brali ruchu i zmiany w takim sensie, w jakim my go tu bierzemy, a my pojmujemy ruch i zmianę jako to, co jest w możliwości.

Na 2. [Przytoczony tekst bynajmniej nie twierdzi, że mądrość w Bogu w samej sobie kryje ruch]; mówi zaś o ruchliwości jej w udzielaniu się stworzeniom i przejawach jej, czyli podobiznach-śladach, jakie dostrzegamy w stworzeniach; [sens tego cytatu jest taki]: Mądrość udziela się stworzeniom i wyciska na nich, i to nawet na najmniejszych, swoje odbicie, czyli podobiznę. Wszystko bowiem, co istnieje, pochodzi od Bożej mądrości jako od swego pierwszego źródła, czyli początku sprawczego i wzorcowego i nosi na sobie jakoweś jej piętno, czyli podobiznę. Podobnie jak i dzieła sztuki pochodzą od geniuszu artysty. Tak więc, jeśli się mówi o ruchliwości, ruchu, i przechodzie mądrości Bożej na rzeczy, to ma się na myśli owe przejawy, czyli podobizny Bożej mądrości stopniowo przechodzące od stworzeń wyższych - które w sobie kryją więcej tych odblasków i większy mają udział w tejże mądrości - aż do stworzeń najniższych, które ich w sobie mniej zawierają i mniejszy mają udział w tejże mądrości. To tak jak byśmy powiedzieli: Słońce sięga aż do ziemi, jako że jego promienie docierają aż do ziemi. Taki też sens mają następujące słowa Dionizego: "Wszelkie udzielanie się Boga stworzeniom jest Jego przejawem; i działanie to od Ojca światłości dociera do nas"⁷.

Na 3. Wyrażenia te Pismo św. stosuje do Boga przenośnie. Czyż nie mówimy o słońcu, że zagląda do izby lub z niej uchodzi, gdy promienie jego docierają lub przestają docierać do mieszkania? Podobnie i o Bogu mówimy, że zbliża się lub opuszcza nas, gdy odczuwamy błogosławieństwo Jego dobroci lub też cierpimy na jej brak.

Artykuł 2

OZY NIEZMIENNOŚĆ JEST PRZYMIOTEM CECHUJĄCYM WYŁĄCZNIE BOGA ?

Zdaje się, że niezmiennność, nie jest przymiotem wyłącznie cechującym Boga, bo:

1. Według Filozofa¹, tam jest ruch i zmiana, gdzie jest materia. Tymczasem istnieją takie jestestwa stworzone, jako to aniołowie i dusze, które, zdaniem wielu, są, bez materii; a więc nie mają w sobie ruchu i zmiany. tym samym niezmiennność nie jest rzeczą li tylko Boga.

2. Każda rzecz, która jest w ruchu, porusza się gwoli dopięcia jakiegoś celu; zatem ten, kto już osiągnął cel ostateczny, już nie jest w ruchu. Otóż są takie stworzenia, jak np. święci w niebie, którzy już dotarli do celu ostatecznego; a więc i stworzeni niektórzy są niezmiennie, tj. bez ruchu.

3. Gdzie zmiana, tam odchylenia od formy i różnorodność form. /86/ Lecz formy nie dopuszczają odchylenia od siebie i różnorodności; są więc niezmiennie; jak mówi Gilbert

Porreta: /87/ "Forma to istota stałotypowa i niezłożona"². Zatem niezmiennność nie jest li tylko rzeczą Boga.

Wbrew temu tak twierdzi Augustyn: "Tylko Bóg jest niezmienny; Jego dzieła zaś, jako że są dobyte z nicości, są zmienne"³.

Odpowiedź: Tylko Bóg jest bezwzględnie niezmienny; każde zaś stworzenie pod jakimś względem jest zmienne. Wytłumaczenie:

Zmienność rzeczy może pochodzić albo od niej samej, tj. mocą własną, albo od zewnątrz, tj. mocą zewnętrzną. Po tym rozróżnieniu spójrzmy na wszystkie stworzenia. Otóż nim zaistniały nie były w stanie pojawić się na świecie mocą jakiegósi siły stworzonej - jako że żadne stworzenie nie jest wieczne - ale samą tylko mocą Bożą, bo tylko Bóg mógł je do istnienia powołać. I jak od woli Boga zależy powołanie rzeczy do istnienia, tak i od tejsze woli zależy dalsze zachowanie ich w istnieniu. To zaś dalsze zachowanie rzeczy w istnieniu polega na tym, że Bóg nieustannie zasila rzeczy w istnieniu; i gdyby choć na moment przestał zasilać, jak twierdzi Augustyn⁴, wszystko obróciłoby się w nicość*. Jak więc w mocy Stwórcy leżało, by rzeczy zaistniały nim w ogóle zaistniały same w sobie, tak też i taż moc Stworzyciela może sprawić, by rzeczy, które już same w sobie istnieją, istnieć przestały. Tak więc rzeczy stworzone są zmienne mocą z zewnątrz, mianowicie mocą Boga; On to bowiem tylko mógł je z nicości powołać do istnienia; i On też ich istnienie może obrócić w nieistnienie. Jeżeli z kolei weźmiemy pod uwagę zmienność rzeczy mocą własną, tj. od tego, co tkwi w samej rzeczy, to również trzeba powiedzieć, że każde stworzenie pod jakimś względem jest zmienne. Czemu? Bo w każdym stworzeniu dostrzegamy dwojaką możliwość: czynną i bierną. Za pomocą biernej możliwości stworzenie może osiągać swoją doskonałość: czy to istnienia, czy też [działania i] zdobywania celu.

Jeśli przeto chodzi o zmienność rzeczy z punktu jej możliwości do istnienia, to trzeba przyznać, że nie we wszystkich stworzeniach jest zmienność; jest tylko w tych, u których to, co w nich jest możliwe, może stać z nie istnieniem, [których pierwiastek możliwościowy dopuszcza zamianę posiadanej formy na inną]. Wynika z tego, że w ciałach ziemskich istnieje dwojaka zmienność: jedna dotyczy istnienia substancjalnego, jako że ich materia dopuszcza utratę ich formy substancjalnej; druga dotyczy całego jestestwa jako podmiotu różnych przypadłości i to znowuż podwójnie: niekiedy bowiem podmiot ten dopuszcza utratę tej czy innej przypadłości; w tym wypadku podmiot, np. człowiek, dopuszcza, by nie był białym; wtedy z białego może stać się niebiałym; niekiedy jednakże podmiot ten nie dopuszcza utraty swojej przypadłości; zachodzi to wtedy, gdy przypadłość wypływa z samych istotnych pierwiastków tegoż podmiotu; w takim razie podmiot - jeśli idzie o ten typ przypadłości - nie podlega zmianie. np. śnieg nie może stać się czarnym.

* Patrz z. 104, 3 i 4 tom 8.

Natomiast w ciałach niebieskich materia nie dopuszcza zamiany posiadanej formy na inną; tu forma całkowicie aktualizuje i pochłania możebność materii; i dlatego nie są zmienne co do istnienia substancjalnego; podlegają zmianie co do miejsca, jako że mogą tracić jedno miejsce na rzecz drugiego*.

Co do jestestw bezcielesnych, to wiadomo: są to samoistne formy**; a chociaż formy te w stosunku do ich istnień mają się tak jak możność do rzeczywistości, to jednak nie dopuszczają zamiany tego aktu swego istnienia na inny. Czemu? . Bo istnienie idzie za formą; do tego: cokolwiek ginie, ginie z racji utraty formy; widać z tego, że w samej formie nie istnieje możność do nieistnienia; dlatego jestestwa bezcielesne są niezmiennie; samo ich istnienie nie dopuszcza zamiany na inne***. To właśnie miał na myśli Dionizy pisząc:

"Stworzone jestestwa myślące, jako bezcielesne i niematerialne, wolne Są od rodzenia, czyli powstawania i od wszelkiej zmiany w swoim bycie"⁵; Wszelako można u nich spotkać dwojaką zmienność; pierwsza polega na tym, że są w możności do celu; z tego zaś, jak zauważa Damascen⁶ wynika zmienność w wyborze między dobrem a Złem; druga polega na zmianie miejsca; swoją bowiem potężną, choć ograniczoną mocą, mogą dosięgać jakichś miejsc, których uprzednio nie dosięgały****; a tego o Bogu wcale powiedzieć nie można, gdyż, jak to wyżej powiedziano⁷, swoją nieskończonością zajmuje wszystkie miejsca.

Tak więc każde stworzenie kryje w sobie możność zmiany. albo zmiany co do istnienia substancjalnego, gdy idzie o ciała ziemskie, podległe rozkładowi; albo będzie tylko zmieniać miejsce, gdy idzie o ciała niebieskie. albo zmiana będzie dotyczyć kierunku do celu i przyłożenia siły do różnych dzieł, gdy idzie o aniołów. a z punktu najszerszego: wszystkie stworzenia są zmienne w stosunku do potęgi Stwórcy; wiadomo: w jej rękach jest ich być i nie być; /88/ a ponieważ Bóg nie podlega zmianie według żadnego z wyżej wymienionych sposobów zmiany, dlatego jest bezwzględnie, czyli zgoła niezmienny i ta niezmiennność jest wyłącznie Jego przymiotem.

Na 1. Zarzut ten mówi o tym, co jest zmienne pod względem istnienia substancjalnego lub przypadłościowego; tą bowiem tylko postacią ruchu [i zmiany] zajmowali się filozofowie.

Na 2. Dobrzy aniołowie [i święci w niebie], poza niezmiennością swojego bytu, przysługującą im zgodnie z ich naturą, cieszą się jeszcze niezmiennością wyboru, a to z mocy Bożej; /89/ pozostaje jednak u nich zmienność co do miejsca.

Na 3. Tak, to prawda, że same w sobie formy są niezmiennie i nie dopuszczają odchyżeń od siebie, a to dlatego, że nie mogą być podmiotem zamiany jednego na drugie; są jednak zmienne i dopuszczają odchylenia w tym sensie, że ich podmiot dopuszcza

* Patrz z. 66, 2 tom 5.

** Z. 3, 3,

*** Z. 50, 5 tom 4; 2 75, 6 tom 6.

**** Patrz z. 53, t. 4.

rozmaitość form, mogąc je zmieniać; wynika z tego, że z tego punktu formy mogą być rozmaite. mogą więc ulegać zmianie zależnie od swojego sposobu bytowania w podmiocie; bo wiadomo, że jeśli są bytami, to nie dlatego, że są podmiotami istnienia, ale dlatego, że dzięki nim jakiś podmiot jest bytem (istnieje).

ZAGADNIENIE 10

WIECZNOŚĆ BOGA

Kolejne zagadnienie: o wieczności Boga, ujmijmy w sześć pytań: 1. Co to jest wieczność? 2. Czy Bóg jest wieczny? 3. Czy wieczność jest przymiotem właściwym li tylko Bogu? 4. Czy wieczność różni się od czasu? 5. Różnica między wiekuistością, a czasem. 6. Czy istnieje tylko jedna wiekuistość - tak jak jest jeden czas i jedna wieczność?

Artykuł 1

CZY TO OKREŚLENIE: WIECZNOŚĆ JEST TO DOSKONAŁE I CAŁE NARAZ POSIADANIE BEZKRESNEGO ŻYCIA - JEST NALEŻYTE?

Zdaje się, że to podane w tytule określenie wieczności Boecjusza¹, nie jest należyte, bo:

1. Przymiotnik "bezkresny" wyraża przeczenie; przeczenie zaś można stosować tylko do określeń rzeczy zawodnych, czyli ułomnych; aliści, wieczność zgoła wyklucza wszelką zawodność; zatem i w jej określeniu nie powinien się znaleźć ów przymiotnik.

2. Wieczność to trwanie; otóż trwanie bardziej stosuje się do istnienia niż do życia. a więc w określeniu wieczności należało raczej umieścić wyraz "istnienie" niż "życie".

3. "Cały" to taki, co da się dzielić na części; aliści wieczność jest niezłożona, i nie można tu zgoła mówić o jakichś częściach; niesłusznie przeto w określeniu tym użyto wyrazu "cała".

4. [Dzień wczorajszy czy jutrzejszy nie może być dniem dzisiejszym, a przeszłość czy przyszłość nie jest teraźniejszością]; w ogóle wiele dni i czasów nie może być naraz jednym dniem i jednym czasem; aliści Pismo św., mówiąc o wieczności, mówi o wielu dniach i wielu czasach; i tak u Micheasza czytamy: "Pochodzenie Jego od początku, od dni wieczności"², a w liście do Rzymian: "Zgodnie z objawioną tajemnicą, dla dawnych wieków ukrytą"³; a więc wieczność nie jest "cała naraz".

5. Przymiotniki: "cały" i "doskonały - pełny" oznaczają to samo; skoro więc powiedziano już o wieczności, że jest "cała" zbyteczne jest jeszcze dodawać, że jest "doskonała".

6. "Posiadanie" nie wyraża żadnego myślowego związku z trwaniem. Lecz wieczność określa się właśnie jako trwanie; a więc wcale nie można powiedzieć, że wieczność to posiadanie.

Odpowiedź : Podobnie jak do poznania rzeczy niezłożonych idziemy poprzez poznawanie rzeczy złożonych, tak i do poznania: czym jest wieczność, trzeba nam wyjść z pojęcia czasu.

Otóż filozofia uczy, że czas to liczba ruchu, w sensie: czas to oznaczanie liczbą kolejnych etapów ruchu według ich wcześniejszości i późniejszości. Wyjaśnienie :

W każdym ruchu dostrzegamy następstwo: jeden etap idzie za drugim; otóż czas polega na tym, że nasza myśl ujmuje jeden etap jako wcześniejszy, a drugi jako późniejszy, i oznacza je liczbą; czymże więc jest czas? Oznaczeniem liczbą etapu wcześniejszego i późniejszego ruchu.

Atoli tam, gdzie ruch nie istnieje; gdzie wszystko bezzmiennie zachowuje ten sam sposób bycia tam nie może być mowy o wcześniejszości i późniejszości; i jak pojęcie czasu polega na liczeniu w ruchu tego, co wcześniejsze i co, późniejsze, tak na odwrót, pojęcie wieczności polega na dostrzeżeniu przez myśl [bezzmiennej] jednakowości czy jednostajności* u tego, u którego ruch zgoła nie istnieje.

Ponadto, jak mówi Filozof⁴, czas jest to miara tego, co ma początek i koniec w czasie; a to dlatego, że u każdego, kto jest w ruchu, stwierdzamy jakiś początek i jakiś koniec; aliiści u tego, który jest zgoła niezmienny, zgoła nie może być: ani jakiegoś następstwa, ani też początku i końca.

Tak więc w pojęciu wieczności dają się rozpoznać dwie istotne cechy. pierwsze, że ten, kto jest wieczny, jest bezkresny, tzn. nie ma początku ni końca ; (kres oznacza jedno i drugie) ; drugie, ponieważ sama wieczność nie zna co to następstwo, istnieje cała naraz.

Na 1. Jeśli idzie o sposób określania rzeczy, to zwykle w określaniu rzeczy niezłożonych posługujemy się metodą zaprzeczania; np. co to jest punkt? To, co nie zna części. Bynajmniej jednak przez to nie twierdzi się, że to zaprzeczenie wchodzi w istotę rzeczy określanej. Rzecz ma się tak: Nasza myśl najpierw poznaje to, co złożone, a do poznania rzeczy niezłożonej nie może dojść inaczej, jak tylko przez usuwanie złożenia.

Na 2. Ten, kto jest naprawdę wieczny, nie tylko jest bytem, ale i żyje; jasne zaś, że to właśnie życie, a nie byt, wyraża parcie do działania; a co do trwania, to ono raczej wiąże się z działaniem niż z istnieniem ; wszak nawet czas określa się jako liczbę czy rachubę ruchu.

Na 3. Jeśli się mówi o wieczności, że jest cała, to nie dlatego, że ma części, ale dlatego, że nie zawiera w sobie żadnych braków, ułomności.

Na 4. Jak Pismo św. Bogu bezcielesnemu nadaje przerośnie nazwy zapożyczone od ciał, tak i Jego wieczność oddaje nazwami zapożyczonymi od czasu i jego poszczególnych etapów, choć wiadomo, że istnieje cała naraz.

Na 5. Mówiąc o czasie, trzeba mieć na uwadze: pierwsze, sam czas, który przedstawia się nam jako następstwo; drugie, jego moment niepodzielny. teraz, który jest czymś przejściowym i niedoskonałym. Aby przeto wykluczyć "czas", użyto w określeniu

* Chodzi o łac. *u n i f o r m i t a s*.

wieczności wyrażenia: cała naraz; aby zaś wykluczyć ów moment niepodzielny i przejściowy: "teraz", użyto przymiotnika: doskonała.

Na 6. Wyraz: posiadanie wskazuje na to, że ten, kto coś ma, ma to w sposób trwały i pewny; i dlatego Boecjusz w określeniu wieczności posłużył się właśnie wyrazem posiadanie, by uwypuklić jej niezmienność i pewność czy niezawodność.

A r t y k u ł 2

CZY BÓG JEST WIECZNY ?

Zdaje się, że Bóg nie jest wieczny, bo:

1. Czy można uważać za przymiot Boga to, co jest uczynione? Nie! Aliści, niektórzy uważają wieczność za coś uczynionego; Boecjusz np. pisze. "Przemijający moment: teraz, czyni czas; nieprzemijający moment. teraz, czyni wieczność"¹; Augustyn znowuż tak się wyraża: "Bóg jest tworcą wieczności"²; a więc Bóg nie jest wieczny.

2. Nie można mierzyć wiecznością tego, co istnieje przed wiecznością i po wieczności; tymczasem w dziełku o przyczynach³ czytamy o Bogu, że istnieje przed wiecznością; a Pismo św. powiada, że istnieje i po wieczności: "Pan będzie królował na wieczność i poza nią"⁴; a więc nie można Bogu przyznać wieczności.

3. Wieczność to jakowaś miara. Czy można jednak mówić o mierze i mierzeniu Boga ? Nigdy! A więc nie może być nawet mowy o wieczności Boga.

4. Jak już powiedziano⁵, wieczność - jako że jest "cała naraz" - wyklucza przeszłość, terażniejszość i przyszłość; aliści Pismo św., mówiąc o Bogu, używa czasów. przeszłego, terażniejszego i przyszłego ; a więc Bóg nie jest wieczny.

Wbrew temu tak pisze Atanazy. "Wieczny jest Ojciec, wieczny Syn, wieczny Duch Święty"⁶. /90/

Odpowiedź: Jak to już powiedziano⁷, nauka o wieczności wypływa z niezmienności, podobnie jak znajomość ruchu wiedzie do pojęcia czasu; ponieważ zaś Bóg jest w najwyższym stopniu niezmienny, dlatego też i w najwyższym stopniu jest wieczny; i nie tylko jest wieczny, ale coś więcej: sam jest swoją wiecznością ; w świecie stworzeń żadna rzecz nie jest swoim trwaniem, boć nie jest swoim istnieniem; u Boga inaczej. On jest zawsze swoim niezmiennym, jednakowym istnieniem; jak więc jest swoją istotą*, tak też i jest swoją wiecznością.

Na 1. To tak nasza myśl ujmuje rzecz i powiada, że owo nieprzemijające, zatrzymane "teraz" czyni, tj. stanowi wieczność. Jak bowiem uchwycony myślą przemijający i upłynny moment "teraz" rodzi w naszej myśli pojęcie czasu, tak samo uchwycony myślą nieprzemijający , stojący wiecznie w miejscu moment "teraz" rodzi w naszej myśli pojęcie wieczności.

* Patrz z.3, 3.

W zdaniu Augustyna: "Bóg jest twórcą wieczności" jest mowa o wieczności udziałowej; jak bowiem Bóg dopuszcza niektórych do udziału w swojej niezmienności, w ten sam sposób dopuszcza niektórych do udziału w swojej wieczności.

Na 2. W świetle tego jasną jest również odpowiedź na drugi zarzut. Albowiem kiedy się mówi, że Bóg jest przed wiecznością, znaczy to: istnieje przed istotami niematerialnymi, które otrzymały od Niego udział w wieczności Bożej; i dlatego w tymże dziełku wyrażono się: "Umysł staje się równy wieczności".

W cytacie biblijnym: "Pan będzie królował na wieczność i poza nią", słowa "na wieczność" znaczą tyle, co "po wszystkie wieki"; tu wieczność znaczy: wiek tak też ma inny tekst biblijny.

Mówiąc przeto, że Bóg króluje i wiecznością, Pismo św. chce powiedzieć, że Bóg trwa poza i ponad wszelki wiek, tj. poza i ponad wszelki pomyślany okres czasu; według bowiem Filozofa⁸ przez wiek (saeculum) należy rozumieć okres trwania każdej rzeczy.

Owo zdanie: "Bóg króluje poza wiecznością" można jeszcze i tak rozumieć: Nawet gdyby jeszcze coś innego zawsze istniało (np. ruch ciał niebieskich według mniemania niektórych filozofów), to jednak Bóg króluje "ponad", tzn. Jego królestwo jest całe naraz.

Na 3. Wieczność nie jest czymś innym jak właśnie samym Bogiem. Gdy więc mówimy, że Bóg jest wieczny, to nie w sensie, że da się mierzyć jakimś sposobem. Stosowanie tu pojęcia miary jest sprawą li tylko naszego ludzkiego ujmowania rzeczy.

Na 4. Pismo św. mówiąc w różnych czasach o Bogu bynajmniej nie twierdzi, że Bóg podlega zmianom czasu, że więc u Niego jest czas teraźniejszy, przeszły i przyszły; ale chce przez to wyrazić tę myśl, że Jego wieczność zawiera w sobie wszystkie czasy. /91/

Artykuł 3

CZY WIECZNOŚĆ JEST PRZYMIOTEM WŁASCIWYM LI TYLKO BOGU ?

Zdaje się, że wieczność nie jest przymiotem wyłącznie Bogu właściwym, bo:

1. Czytamy u Daniela, że "Ci, którzy nauczyli wielu sprawiedliwości, jak gwiazdy przez wieki i na zawsze"¹ [przy czym Daniel użył wyrażenia: aeternitates wieczności, co tłumacz Biblii oddał: na zawsze] . Jeżeli przeto wielu będzie "na zawsze" świeciło jak gwiazdy, znaczy to, że nie istnieje jedna tylko wieczność i że nie tylko Bóg jest wieczny.

2. U Mateusza spotykamy następujące słowa Pana: "Idźcie precz ... przekleci, w ogień wieczny"²; a więc nie tylko sam Bóg jest wieczny.

3. Co konieczne, to i wieczne; alisci istnieje tak wiele rzeczy koniecznych, np. w dowodzeniu zasady i wszystkie przesłanki; a więc nie tylko sam Bóg jest wieczny.

Wbrew temu Hieronim pisze: "Tylko sam Bóg nie ma początku"³; cokolwiek zaś ma początek nie jest wieczne; a więc tylko sam Bóg jest wieczny. /92/

Odpowiedź : Po prawdzie wieczność istnieje właściwie w samym Bogu tylko. Czemu? Bo, jak to już powiedziano⁴, wieczność jest logicznym następstwem niezmienności; wyżej zaś uzasadniliśmy⁵, że jedynie sam Bóg jest bezwzględnie niezmienny.

Co do innych jestestw, to: tyle mają udziału w wieczności, ile im Bóg udzielił ze swej niezmienności; i tak: jednym Bóg udzielił aż takiej niezmienności, że nigdy nie utracą swego istnienia; Eklezjastes np. pisze o ziemi, że "trwa po wszystkie czasy"⁶; o innych Pismo św. mówi, że są wieczne, aczkolwiek są to ciała rozkładowi ulegające, a to z racji ich długotrwałości; w tym to sensie pisze Psalmista o "górach odwiecznych"⁷, a Księga Powtórzonego Prawa o "owocach z pagorków wiecznych"⁸; aliści najbogatszy udział w wieczności mają aniołowie i zbawieni doznający rozkoszy obcowania ze Słowem; a mają dlatego, że są niezmienni w swoim istnieniu i działaniu; owo rozkoszne oglądanie Słowa, zdaniem Augustyna⁹, sprawia to, że niemożliwą jest u nich zmiana myśli; stąd też Jan o tych, co Boga oglądają, powiada, że mają życie wieczne; oto jego słowa: "A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie" itd.¹⁰.

Na 1. "Wielu będzie świecić na zawsze", czyli "wiele wieczności" oznacza tu masy ludzi, którzy będą mieć udział w wieczności dzięki oglądaniu Boga w niebie.

Na 2. Ogień piekła otrzymał nazwę "wieczny" jedynie dlatego, że nie będzie miał końca. Jednakowoż każda piekielna będzie obfitowała w przeróżne zmieniające się kary*, stosownie do słów Joba: "Przejdzie do wielkiego gorąca z wód Śnieżnych"¹¹. Dlatego też piekłu nie przysługuje wieczność, ale raczej czas, w myśl słów Psalmisty: "Czas ich trwać będzie na wieki"¹².

Na 3. "Konieczny" oznacza jakis sposób prawdy. [mówi się przecież: prawda konieczna lub nie]; prawda zaś, według Filozofa¹³ jest w myśli; wynika z tego, że: co prawdziwe i konieczne o tyle jest wieczne, o ile istnieje w myśli wiecznej, a taką jest jedynie sama myśl Boga. Z argumentacji w ięc zarzutu bynajmniej nie można wyciągnąć wniosku, że poza Bogiem jest coś wieczne.

Artykuł 4

CZY WIECZNOŚĆ ROŻNI SIĘ OD CZASU ?

Zdaje się, że wieczność nie różni się od czasu, bo :

1. Niemożliwością jest, by istniały naraz dwie miary trwania, chyba że jedno jest częścią drugiego; przecież to niemożliwe, by dwa dni lub dwie godziny trwały naraz; a jeśli dzień i godzina trwają naraz, to dlatego, że godzina jest częścią dnia. Tymczasem wieczność i czas trwają naraz; do tego jedno i drugie jest jakąś miarą trwania. A ponieważ wieczność nie jest częścią czasu, jako że góruje nad nim i wchłania go, dlatego, jak się zdaje, trzeba przyznać, że to czas jest częścią wieczności, a tym samym, że nie jest czymś innym niż wieczność.

2. Zdaniem Filozofa¹, [niepodzielny moment] czasu "teraz" pozostaje niezmiennie ten sam poprzez cały przebieg czasu. Aliści, to właśnie stanowi sedno wieczności, że trwa

* Patrz 1-2, 67, 4 na 2 tom 11 str. 212 i Suppl. 97, 1 na 3 tom 35.

zawsze ta sama niepodzielnie w całym przebiegu czasu. A więc wieczność jest właśnie owym niepodzielnym momentem czasu "teraz". A ponieważ ów moment czasu "teraz" stanowi właśnie sam trzon, substancję czasu, dlatego i sam trzon, substancja wieczności nie jest czymś innym niż czas.

3. Jak, zdaniem Filozofa², miara pierwszego ruchu jest miarą wszystkich pozostałych ruchów na świecie, tak chyba i miara pierwszego istnienia jest miarą wszelkiego istnienia; otóż miarą pierwszego istnienia - wiadomo, jest nim istnienie Boga - jest właśnie wieczność; a więc wieczność jest również miarą każdego istnienia; a ponieważ miarą istnienia rzeczy zepsowalnych jest czas, wynika z tego, że albo czas jest wiecznością, albo czymś z wieczności.

Wbrew temu: wieczność istnieje "cała naraz"; w czasie zaś dostrzegamy wcześniejszość i późniejszość; a więc czas i wieczność nie są tym samym.

Odpowiedź: Że wieczność i czas nie są tym samym, to rzecz jasna. Chodzi tylko o wskazanie istotnej różnicy między nimi: co ją stanowi.

Otóż niektórzy filozofowie różnicę tę upatrywali w tym, że wieczność nie ma początku ni końca, a czas ma i jedno i drugie. Naszym wszakże zdaniem nie jest to różnica istotna, ale uboczna, przypadłościowa. Czemu? Bo nawet gdy się założy, że czas był i będzie zawsze - stosownie do mniemania niektórych, że ruch ciał niebieskich jest wieczny - zawsze będzie istnieć zasadnicza różnica. Między wiecznością a czasem. Co ją stanowi? Zdaniem Boecjusza³ i naszym, różnica ta polega na tym, że wieczność jest "cała naraz" a czas nie; wieczność bowiem jest miarą trwania bytu stałego, niezmiennego; czas zaś jest miarą ruchu.

Gdy jednak różnicę między wiecznością a czasem ujmemy od strony rzeczy mierzonych, a nie od strony miar, wówczas filozofowie ci mają trochę racji, gdyż, jak twierdzi Filozof⁴, miarą czasu mierzymy to tylko, co ma początek i koniec w czasie. Gdyby więc ruch ciał niebieskich trwał zawsze, całość jego trwania nie dałaby się mierzyć czasem, gdyż w ogóle to, co nieskończone, nie da się mierzyć; można by jednak było mierzyć każde jego poszczególne krążenie jako że ma swój początek i koniec w czasie.

Mają także i nieco racji, gdy się ujmie tę różnicę od strony samych miar, mianowicie o ile weźmie się początek i koniec, "w możliwości"; ma to taki sens: nawet gdy się przyjmie, że czas trwa zawsze, zawsze istnieje możliwość wyznaczenia w nim początku i końca przez to, że wydzielili się w nim jakieś jego części czy etapy; tak jak to mówimy o początku i końcu dnia lub roku; tego zaś nigdy nie można uczynić z wiecznością.

Aliści różnice te wywodzą się i opierają o tę istotną i zasadniczą różnicę, że wieczność istnieje "cała naraz", a czas nie.

Na 1. Zarzut byłby słuszny, gdyby czas i wieczność były miarą jednego poziomu czy rodzaju; ale tak nie jest; widać to choćby po tym, że czego innego miarą jest czas, a czego innego wieczność.

Na 2. [Zarzut ten zatarł różnicę między "teraz" ewentualnie stanowiące wieczność, a "teraz" w biegu czasu; a przecież różnica ta jest zasadnicza]. Albowiem "teraz" czasu jest to samo podmiotowo w całym biegu czasu, ale nie jest to samo w tymże biegu czasu myślowo. Czemu ? Bo jak czas jest odpowiednikiem ruchu, tak "teraz" czasu jest odpowiednikiem ruchadła, czyli tego, co jest w ruchu; a wiadomo: ruchadło w całym biegu czasu jest to samo - tym samym podmiotem ale nie jest to samo myślowo, o ile nasza myśl dostrzega w nim zmianę, że raz jest tu, a raz tam; i właśnie ta zmiana stanowi sedno ruchu. Podobnie: bieg czy płynność owego "teraz", o ile myśl nasza dostrzega, że raz jest wcześniej, a raz później, stanowi sedno czasu. Natomiast wieczność pozostaje zawsze ta sama i co do podmiotu i co do ujmowania myślowego. A więc wieczność wcale nie jest tym samym, co "teraz" czasu. /93/

Na 3. Jak wieczność jest miarą swoistą i właściwą [stałego, niezmiennego] istnienia, tak czas jest miarą swoistą i właściwą ruchu. Stąd też im coś więcej odchodzi od stałości istnienia i ulega zmianie, tym więcej odchodzi od wieczności i podlega czasowi. Dlatego też istnienie rzeczy zepsowalnych, jako że jest zmienne, mierzy się czasem, a nie wiecznością. Mierzymy więc czasem nie tylko rzeczy aktualnie ulegające zmianie, ale w ogóle wszystko, co może ulec zmianie; mierzymy nim zatem nie tylko to, co już jest w ruchu ale i to, co jest w spoczynku. bo wiadomo, że to, co jest w spoczynku wprawdzie aktualnie nie jest w ruchu, ale ma to w sobie, że może w nim być.

Artykuł 5

ROŻNICA MIĘDZY WIEKUISTOŚCIĄ A CZASEM /94/

Zdaje się, że wiekuistość niczym nie różni się od czasu, bo:

1. Spotykamy się z takim zdaniem u Augustyna: "Bóg porusza stworzenia duchowe według miary czasu"¹. Lecz miarą trwania stworzeń duchowych jest wiekuistość. A więc wiekuistość i czas są tym samym.

2. Jak powiedziałem², sedno czasu tkwi w tym, że w jego biegu myśl nasza dostrzega chwile wcześniejsze i późniejsze; sedno zaś wieczności tkwi w tym, że jest "cała naraz". Lecz wiekuistość nie jest tym samym co wieczność, gdyż Syrach pisze o Mądrości wiecznej, że istnieje przed wiekami, tj. przed wiekuistością³. A więc wiekuistość nie jest "cała naraz", ale liczymy w niej chwile wcześniejsze i późniejsze; a skoro tak, to jest tym samym co i czas.

3. Przypuśćmy, że wiekuistość nie ma w sobie chwil wcześniejszych i późniejszych. Co wtedy ? Wtedy o stworzeniach wiekuistych nie można by było mówić: są, były, będą; [po prostu nie istniałyby u nich żadna różnica między przeszłością, terażniejszością i przyszłością]; a ponieważ niemożliwym jest zmienić przeszłość tak, żeby te jestestwa, które już zaistniały nie zaistniały w przeszłości, wynika z tego, że i niemożliwe jest zmienić ich przyszłość tak, żeby i w przyszłości nie istniały. Ale to już jest oczywistym błędem, skoro Bóg może je w nicość obrócić.

4. Stworzenia wiekuiste mają przed sobą wiekuiste, nieskończone trwanie. Gdyby przeto wiekuistość była "cała naraz", wówczas musielibyśmy zgodzić się na to, że jakieś stworzenie jest faktycznie (in actu) nieskończone, a to jest niemożliwe. A więc wiekuistość wcale nie różni się od czasu.

Wbrew temu są słowa Boecjusza: "(Panie) wiesz, że czas wypływa z wiekuistości"⁴.

Odpowiedź: Wiekuistość różni się i od czasu, i od wieczności: jest czymś pośrednim między nimi; a jaka jest między nimi różnica ?

Jedni podają taką: Wieczność nie ma ani początku ani końca; wiekuistość ma początek, ale nie ma końca: czas ma i początek i koniec. Naszym jednak zdaniem, już wyżej wyłuszczone⁵, różnica ta nie jest istotna, ale uboczna, przypadłościowa. Czemu? Bo nawet gdyby się założyło - jak to czynią niektórzy - że stworzenia wiekuiste zawsze istniały i zawsze istnieć będą, lub że kiedyś mogą przestać istnieć, co dla Boga zawsze jest możliwe, to mimo to zachodziłaby różnica między wiekuistością, wiecznością i czasem.

Inni zaś podają taką: Wieczność nie zna co to chwile minione i nadchodzące, co "wcześniej" a co "później"; czas to właśnie następstwo chwil ustępujących i nadchodzących: wcześniej - później; do tego: w czasie stwierdzamy chwile dawne i nowe, starzenie się i odnowę; wiekuistość zaś to też następstwo chwil ustępujących i nadchodzących: wcześniej-później, ale bez starzenia się i odnawiania.

Naszym jednak zdaniem stanowisko to zawiera w sobie sprzeczności. Zobaczmy to jasno, jeśli weźmiemy pod uwagę same miary trwania i jeśli do nich odniesiemy owo starzenie się i odnowę; jeśli bowiem wiekuistość, jak twierdzą, jest następstwem chwil minionych i nadchodzących: wcześniej później, a wiadomo, że jednoczesne trwanie chwili minionej z nadchodzącą jest niemożliwe to z tego musi wynikać, że skoro minie chwila dawna, ustępująca, z kolei musi nadejść chwila nowa; a jeśli tak, to, jak i czas, wiekuistość będzie mieć to, co dawne i nowe, starzenie się i odnowę.

Także jeśli weźmiemy pod uwagę rzeczy mierzone [i do nich odniesiemy owo starzenie i odnowę], również ujawni się niedorzeczność; czemu bowiem to, co się mierzy czasem, staje się z biegiem czasu dawne i stare? Bo ma istnienie, byt, przemijający; a właśnie, jak to twierdzi Filozof⁶ ta przemijalność rzeczy mierzonej sprawia, że i miara jej: czas, również musi być przemijalna: musi być zespołem czy następstwem chwil minionych i nadchodzących: wcześniej - później; i właśnie dlatego, że jestestwa wiekuiste mają istnienie-byt nieprzemijalny, nie spotkasz u nich tego co stare i nowe, starzenia i odnowy. Stąd też i miarą ich trwania nie będzie czas, a więc chwile ustępujące i nadchodzące: wcześniej później.

A oto nasze stanowisko. Ponieważ wieczność jest miarą trwania istnienia niezmiennie stałego czy trwałego, dlatego im coś bardziej oddala się od niezmiennie stałości istnienia, tym bardziej oddala się i od wieczności; mamy tego kilka stopni: jedne stworzenia aż tak są odległe od owej niezmiennie trwałości istnienia, że sam ich byt staje się podmiotem przemian lub nawet polega na przemianie; i te to właśnie stworzenia są

mierzone czasem; chodzi tu o każdy ruch i o istnienie wszystkich rzeczy rozkładalnych; inne stworzenia odchodzą wprawdzie od owej niezmiennej trwałości istnienia, ale w o wiele mniejszym stopniu, gdyż ich byt ani nie polega na przemianie, ani też nie jest podmiotem przemiany. Jednakże z ich bytem wiąże się jakaś zmiana: aktualna lub w możliwości - potencjalna; chodzi tu o ciała niebieskie; aczkolwiek istnienie ich jestestwa nie ulega zmianie, czyli przemianie, to jednak z tą ich podstawową niezmiernością bytu wiąże się jakaś zmiana, mianowicie zmiana co do miejsca; chodzi tu również o aniołów*; wiadomo, sam ich byt nie ulega zmianie; jednakowoż istnieje u nich możliwość wyboru, przynajmniej z samej ich natury; widać u nich także zmianę w myślach, uczuciach i w zajmowaniu na swój sposób miejsca. Z tego to względu trwanie tych jestestw mierzy się wiekuistością, która zajmuje pośrednie miejsce między wiecznością a czasem. Natomiast ten byt, który mierzymy wiecznością, ani sam w sobie nie jest zmienny, ani nie wiąże się z nim jakakolwiek odmiana zmienności.

Ostatecznie więc: Czas to następstwo chwil poprzednich i następnych: wcześniej - później; wiekuistość nie zawiera w sobie następstwa chwil minionych i następujących, może jednak to się z nią wiązać; wieczność zgoła wyklucza z siebie wszelkie następstwo chwil ustępujących i nadchodzących; zgoła też nie wiąże się z nią jakakolwiek odmiana następstwa i zmienności.

Na 1. Co do duchów stworzonych to: ich uczucia i myśli jako że mają w sobie następstwo są mierzone czasem; to właśnie miał na myśli Augustyn; w przytoczonym bowiem miejscu sam wyjaśnia, co rozumie przez owo "poruszanie według miary czasu"; mianowicie, że mu chodzi o działanie uczuć (affectiones); ich byt naturalny mierzony jest wiekuistością; ze względu zaś na chwałę: ogląd Boga, duchy te mają udział w wieczności. /95/

Na 2. Wiekuistość - [co do samego bytu] - jest "cała naraz"; nie jest jednak wiecznością, gdyż dopuszcza do siebie następstwo chwil ustępujących i nadchodzących w swoim działaniu.

Na 3. Etapy czasu: przeszłość i przyszłość nie dotyczą samego bytu anioła, bytu ujmowanego w samym sobie, ale tylko zmian, jakie się wiążą z jego działaniem. Co do wyrażen: anioł był, będzie, jest, odpowiadamy tak: Ta różnica czasu to zwykły wytwór naszego rozumu, który nie może inaczej ująć bytu anioła, jak tylko przez dostosowanie go do różnych etapów czasu. Gdy zaś nasz rozum mówi: anioł jest lub był, ma na myśli i zakłada, że odwrócenie tego stoi poza potęgą Boga; natomiast gdy mÓwi: anioł będzie, nic nie zakłada i nie ma tego na myśli; stąd też, biorąc sprawę bezwzględnie, ponieważ być i nie być anioła leży w rękach Boga, dlatego Bog może sprawić, że anioł w przyszłości może przestać istnieć; ale nie może sprawić jego "nie być", skoro już jest, lub żeby nie zaistniał, skoro zaistniał.

Na 4. Wiekuistość jest nieskończona, tj. nieograniczona, w tym sensie, że nie jest ograniczona czasem, czyli ujęta w czas; nic zaś nie stoi na przeszkodzie, by jakieś stworzenie było nieskończone, tj. nieograniczone, w tym sensie, że nie jest ograniczone przez coś innego. [Mowa tu oczywiście o nieskończoności względnej - ograniczonej].

* I o ducha ludzkiego.

Artykuł 6

CZY ISTNIEJE TYLKO JEDNA WIEKUISTOŚĆ ?

Zdaje się, że nie istnieje tylko jedna wiekuistość, bo:

1. Apokryf Ezdrasza mówi o wielu wiekuistosciach; oto jego słowa: "W Tobie to, o Panie, kryje się majestat i potęga wszystkich wiekuistości"¹. /96/

2. Do różnych rodzajów trzeba stosować różną miarę; lecz spośród jestestw wiekuistych jedne należą do rodzaju ciał: to ciała niebieskie, inne zaś do rodzaju duchów: to aniołowie; a więc nie istnieje tylko jedna wiekuistość.

3. Ponieważ wiekuistość [oznacza i] jest nazwą trwania, dlatego wszystko, co jest mierzone jedną miarą: miarą wiekuistości, musi mieć i jedno [co do długości] trwanie; aliści, nie wszystkie wiekuiste stworzenia mają jednakowe trwanie, gdyż skoro jedne zczynają dopiero istnieć, inne już dawno istnieją ; najjaskrawszym tego przykładem są dusze ludzkie ; a więc nie tylko jedna wiekuistość istnieje.

4. Czy można stosować jedną miarę trwania do rzeczy, które od siebie jedna od drugiej nie zależą? Chyba nie! Przykładem czas: Dlaczego do wszystkich doczesnych rzeczy stosujemy jeden czas? Bo w jakiś sposób przyczyną wszystkich ruchów jest ruch pierwszy, który też jako pierwszy jest mierzony czasem; aliści jestestwa wiekuiste bynajmniej nie zależą jedno od drugiego: jeden anioł nie jest przyczyną drugiego; a więc nie istnieje tylko jedna wiekuistość.

Wbrew temu: W zestawieniu z czasem wiekuistość jest znacznie mniej złożona, no i bliższa wieczności; skoro więc czas jest jeden, tym bardziej i wiekuistość jest jedna.

Odpowiedź: Pytanie to doczekało się dwóch odpowiedzi: pierwsza, że istnieje tylko jedna wiekuistość; druga, że jest ich wiele; która z nich bliższa prawdy? Aby na to odpowiedzieć, trzeba zbadać skąd czas bierze swoją jedność, stosownie do zasady: z poznania świata cielesnego do poznania świata duchowego. A co jest tą przyczyną sprawiającą jedność czasu?

Jedni powiadają, że jest nią jedna liczba, czyli rachuba wspólna dla wszystkiego, co się da liczyć; powołują się na powagę Filozafa² twierzącego, że czas to liczba-rachuba.

Naszym jednak zdaniem jest to niewystarczające. Czemu? Bo czas to nie jakaś liczba w oderwaniu: oddzielona od rzeczy liczonych, ale to liczba tkwiąca właśnie w rzeczach liczonych; bez tego czas nie miałby ciągłości; wszak dziesięć łokci sukna ma swoją ciągłość nie od liczby, ale od sukna: od rzeczy liczonej; liczba zaś istniejąca w rzeczy liczonej nie jest ta sama dla całej rzeczy liczonej, ale różna dla różnych jej części.

Stąd też inni wywodzą jedność czasu z jedności wieczności: źródła i ostoi wszelkiego trwania; mówią tak: wszystkie trwania stanowią jedno, o ile się bierze pod

uwagę ich początek i ostoję; nie stanowią zaś jedno - a więc jest ich wiele - o ile się bierze pod uwagę różnorodność rzeczy, które zawdzięczają swoje trwanie pierwszemu początkowi.

Jeszcze inni wskazują na materię pierwszą jako na przyczynę stanowiącą o jedności czasu; wszak ona jest podstawowym podmiotem ruchu; a właśnie czas to miara ruchu.

Naszym jednak zdaniem ani jedno, ani drugie nie daje wystarczającej odpowiedzi. Czemu? Bo rzeczy stanowiące jedno z racji początku lub podmiotu - zwłaszcza gdy są od nich jak najbardziej odległe - zasadniczo nie są czymś jednym; co najwyżej stanowią jedno pod jakimś względem, [mianowicie o ile każda z osobna ma związek przyczynowy z tymże początkiem czy podmiotem].

Odpowiedź nasza brzmi tak: jedność czasu ma swoje uzasadnienie w jedności pierwszego ruchu; jest on, jak twierdzi Filozof³, najbardziej niezłożony; i dlatego według niego mierzymy wszystkie pozostałe ruchy, no i czasy; otóż czas, wobec pierwszego ruchu, zawiera podwójny stosunek: stosunek miary do rzeczy mierzonej oraz stosunek przypadłości do swojego podmiotu; i właśnie od tego drugiego stosunku czas

bierze swoją jedność, [gdyż w ogóle przypadłości biorą swoją jedność i wielość od swojego podmiotu*]; wobec zaś pozostałych ruchów czas zawiera tylko jeden stosunek: stosunek miary do rzeczy mierzonej; stąd też wielość tychże ruchów nie powoduje wielości czasów, gdyż jedną, już ustaloną miarą, można mierzyć nieskończoną ilość przedmiotów.

Omówiwszy sprawę jedności czasu, wracamy do głównego pytania: czy istnieje jedna tylko wiekuistość. Trzeba tu jeszcze dorzucić, że co do jestestw duchowych pojawiły się dwa zdania: jedni - zwłaszcza Orygenes⁴ /97/ - twierdzili, że te jestestwa wyszły od Boga jako równe sobie i to albo wszystknie, albo przynajmniej ich większość - jak niektórzy sądzą; drudzy zaś utrzymywali, że wszystkie te jestestwa wyszły od Boga według pewnych jakichś stopni i rzędów. Takie też zdaje się być mniemanie Dionizego⁵; według niego bowiem jestestwa duchowe: aniołowie, dzielą się na rzędy, a i w każdym z tych rzędów są stopnie: jedni zajmują pierwsze miejsce, drudzy pośrednie, trzeci ostatnie.

Odpowiadamy więc tak: Jeśli przyjmiemy pierwsze zdanie, będziemy musieli przyznać, że istnieje dużo wiekuistości: tyle, ile istnieje jestestw wiekuście pierwszych i równych sobie; jeśli zaś przyjmiemy drugie zdanie, trzeba będzie powiedzieć, że istnieje jedna tylko wiekuistość. Czymże bowiem mierzymy każdą jednostkę rzędu? Odpowiada Filozof⁶: Tym, co jest najmniej złożone w tymże rzędzie. Jeśli tak, to w naszym wypadku rozwiązanie musi być takie: istnienie wszystkich jestestw wiekuistych jest mierzone istnieniem pierwszego jestestwa wiekuistego, które o tyle góruje pierwszeństwem nad innymi, o ile jest bardziej niezłożone.

A ponieważ to drugie zdanie jest bliższe prawdy, jak to niżej szeroko uzasadnimy⁷, przyjmujemy na razie, że istnieje jedna tylko wiekuistość.

* Patrz z. 39, 3 tom 3.

Na 1. Wiekuistość - aevum - niekiedy bierze się w tym samym znaczeniu co: wiek - saeculum - a ten, wiadomo, oznacza okres trwania danej rzeczy. Według tego, jak mówi się o wielu wiekach, tak też i mówi się o wielu wiekuistościach.

Na 2. Chociaż ciała niebieskie i duchy stworzone mają różną naturę i należą do różnych rodzajów, to jednak cechuje je jedno: mianowicie że ich istnienie jest nieprzemijalne; i z tej to właśnie przyczyny mają jedną wspólną miarę trwania: wiekuistość.

Na 3. [Owszem, nie wszystkie wiekuiste jestestwa mają jednakowo długie trwanie, bo nie powstają równocześnie]; ale i rzeczy doczesne nie powstają naraz: [jedne wcześniej, drugie później], a mimo to istnieje jeden tylko dla wszystkich czas, a to z racji pierwszego z nich: pierwszego ruchu, który jest mierzony czasem. Podobnie i jestestwa wiekuiste; choć nie wszystkie powstają naraz, to jednak wszystkie mają jedną miarę trwania: wiekuistość, a to z racji pierwszego z nich.

Na 4. By wiele rzeczy było mierzone jedną wspólną miarą, wcale nie trzeba, żeby owa wspólna miara była przyczyną wszystkich rzeczy przez siebie mierzonych; trzeba, by górowała nad nimi niezłożonością.

ZAGADNIENIE 11

JEDNOŚĆ BOGA

Stojące przed nami zagadnienie jedności Boga ujmijmy w cztery pytania: 1. Czy "jedno" dorzuca coś do bytu? 2. Czy między jedno - wiele istnieje przeciwstawność? 3. Czy Bóg jest jeden? 4. Czy jest w najwyższym stopniu jeden?

Artykuł 1

CZY JEDNO DORZUCA COŚ DO BYTU ?

Zdaje się, że jedno dorzuca coś do bytu, bo:

1. Byt orzeka o wszystkich rodzajach; cokolwiek więc należy do określonego rodzaju, należy doń nie dlatego, że jest bytem, ale dodatkiem do bytu; otóż jedno należy do określonego rodzaju; jest przecież początkiem liczby, która, wiadomo, jest gatunkiem ilości-masy; a wuiec jedno dorzuca coś do bytu.

2. Podział pojęcia Wspólnego dokonuje się dzięki temu, że to, co wprowadza weń podział, dorzuca coś do niego; jeśli przeto byt dzieli się na jeden i wiele, musi coś dodać do bytu.

3. Jeżeli jedno niczego nie dodaje do bytu, to obojętne czy powiem o czymś jedno, czy byt, będzie to to samo; to tak jak bym powtórzył dwa razy: byt, by; jeżeli przeto jedno nie dorzuca niczego do bytu, wyrażenie: jeden byt, będzie tautologią, czyli powtórze-

niem tego samego, co jest fałszem.

Wbrew temu są słowa Dionizego: "Wśród tego, co istnieje, nie spotkasz czegoś, co by nie było jednym"¹; ale tak by nie było, gdyby jedno dorzucało do bytu coś, co by tenże byt zawężyło; a więc jedno nie powstaje z dorzucenia czegoś do bytu.

Odpowiedź: Jedno nie dodaje do bytu czegoś rzeczowego, a tylko przeczy istnieniu w nim podziału; jedno bowiem znaczy tyle co byt niepodzielony; z czego jasno wynika, że byt i jedno to pojęcia zamienne. Czemu? Bo wszelki byt albo jest niezłożony, albo złożony*; byt niezłożony nie tylko jest rzeczywiście niepodzielony, ale nawet nie może być podzielony. Natomiast byt złożony wcale nie jest bytem, póki jego części istnieją oddzielnie; jest nim, skoro tylko jego części złączą się w jedno, by stanowić jedną całość złożoną jeden byt; widać z tego jasno, w czym tkwi sedno bytu każdej rzeczy: w tym, że nie jest podzielony, rozbity. To nam tłumaczy, czemu to każda rzecz z tą samą siłą, z jaką strzeże swego bytu-istnienia, strzeże i swojej jedności.

Na 1. Co innego "jedno" zamienne z bytem, a co innego "jedno" - początek liczby. Otóż byli tacy, co utożsamiali jedno z drugim. Ale i tu spotykamy dwa wprost przeciwne stanowiska. I tak Pitagoras i Plato, widząc, że jedno zamienne z bytem, nie dorzuca do bytu czegoś rzeczowego, ale po prostu oznacza samą treść-substancję bytu, mianowicie, że jest niepodzielony, twierdzili, że tak samo ma się rzecz i z tym "jedno" które jest początkiem liczby; a ponieważ liczba składa się z jednostek - [to powielone jedno] - sądzili, że liczby stanowią treść-substancję każdej rzeczy.

Awicenna, przeciwnie, widząc, że to jedno, które jest początkiem liczby, dorzuca coś do treści-substancji bytu (inaczej liczba złożona z wielu jednostek nie byłaby gatunkiem ilości-masy), sądził, że jedno zamienne z bytem dorzuca coś rzeczowego do treści-substancji bytu: tak jak "biały" do "człowiek".

Aliści, oba te stanowiska są jawnie błędne. Prawda jest taka: że każda rzecz jest jedna, stanowi o tym jej własna treść-substancja; gdyby bowiem była jedną dzięki czemuś innemu, wówczas i to coś inne musiałyby być "jedno"; a gdyby i to było "jedno" dzięki nowej treści, to w takim razie nigdy by nie było końca, szło by się w nieskończoność. A więc trzeba stać na pierwszym.

Odpowiadamy więc tak: Jedno zamienne z bytem nie dorzuca czegoś rzeczowego do bytu; jedno początek liczby dorzuca coś do bytu. A co? To, przez co należy do swojego działu bytu: do ilości masy.

Na 2. Z podziałem bytu na: jeden wiele, jest tak: Zdarza się - nic temu nie stoi na przeszkodzie - że to, co jest pod jednym względem podzielone, pod innym względem jest niepodzielone. np. co podzielone liczbą, zostaje niepodzielone jako gatunek; i tak okazuje się, że co pod jednym względem stanowi jedno, pod innym stanowi wiele. Kiedy stanowi jedno, a kiedy wiele?

Otóż jeśli jakaś rzecz jest zasadniczo niepodzielona, a podzielona pod jakimś względem, wówczas stanowi zasadniczo jedno, a wiele pod jakimś względem. Zachodzi

* Patrz z. 6, 3 na 1.

to w dwóch wypadkach: pierwsze, gdy jest niepodzielona w tym, co stanowi jej istotę, aczkolwiek jest podzielona w tym, co leży poza jej istotą; np. jeden podmiot o wielu przypadłościach; drugie, gdy rzecz ta istnieje w rzeczywistości jako niepodzielona, kryje w sobie jednak możliwość podziału; np. jedna całość o wielu częściach.

Przeciwnie, jeśli rzecz ta jest zasadniczo podzielona, rozbita, a pod jakimś względem niepodzielona, wówczas stanowi zasadniczo wiele, a jedno pod jakimś względem. Zachodzi to wtedy, gdy wbrew temu, że istota rzeczy faktycznie jest podzielona na wiele rzeczy, uważa się je za niepodzielone - za jedno: albo dlatego, że myśl nasza tak je ujmuje, albo dlatego, że te podzielone rzeczy mają wspólny początek, czyli przyczynę. Przykładem tego są te wszystkie rzeczy, których wprowadzenie jest wiele, jeśli idzie o liczbę, ale stanowią coś jednego, gdy idzie o ich gatunek lub początek.

Tak więc ów podział bytu na: "jeden-wiele" oznacza: "jeden" zasadniczo, "wiele" pod jakimś względem.

Zresztą nawet samo owo "wiele, wielość" nie podpadałoby pod "byt", gdyby w jakiś sposób nie podpadało pod "jedno": [wielość nie byłaby bytem, gdyby nie stanowiła Jedno*]; jasne się nam to stanie ze słów Dionizego. "Nie ma takiej wielości, która by w jakiś sposób nie była jednością; i tak: wiele części tworzy jedną całość; wiele przypadłości tkwi w jednym podmiocie; wiele co do liczby jest czymś jednym co do gatunku; wiele gatunków objętych jest jednym rodzajem; wiele pochodnych ma jedno źródło pochodzenia"².

Na 3. W wyrażeniu: "jeden byt" nie ma tautologii, czyli powtarzania dwa razy tego samego. Czemu? Bo jedno dodaje coś do bytu, ale czyni to tylko nasz rozum.

Artykuł 2

CZY ZACHODZI PRZECIWKONTRASTOWOŚĆ MIĘDZY: JEDNO A WIELE ? /98/

Zdaje się, że "jedno" nie przeciwstawia się "wiele", bo:

1. [Każda przeciwstawność ma dwie strony sobie przeciwległe]; żadna też z nich nie może orzekać o drugiej czy być nią; aliter, jak to wyżej powiedziano¹, każda wielość w jakiś sposób stanowi jedno; a więc "jedno" nie jest przeciwstawne wielości.

2. Nigdy jedna ze stron przeciwstawnych nie wejdzie w skład drugiej - nie będzie jej stanowić; tymczasem wielość składa się z jednostek - z wielu "jedno"; a więc nie ma między nimi przeciwstawności.

3. W przeciwstawności: jedna strona ma tylko jednego przeciwstawnika - nie więcej; tymczasem "wiele" ma już za stroną przeciwstawną "mało"; a więc "jedno" już nią być nie może.

* Patrz z. 85, 4 tom 6.

4. Jedno-wiele: to przeciwstawność wynikająca z przeciwstawności: niepodzielone - podzielone; a tak, to jedno tak się przeciwstawia wielości, jak: brak mi - mam, [nie jest jest]. Takie jednak postawienie sprawy jest chyba pozbawione słuszności. Wynikałoby przecież z tego, że jedno ustępuje wielości - jest czymś wobec niej wtornym, i że jedno ma być określane jako wielość, gdy tymczasem wiadomo, że to właśnie wielość określamy jako jedność; wynika z tego błędne koło: rzecz niedopuszczalna w rozumowaniu; a więc między "jedno" a "wiele" nie zachodzi żadna przeciwstawność.

Wbrew temu: Wtedy można dwie strony uznać za przeciwstawne, kiedy ich pojęcia są sobie przeciwstawne. Otóż z pojęcia swego jedno wyraża niepodzielność; przeciwnie, wielość wyraża podział. Zatem jedno-wiele, to dwie strony przeciwstawne.

Odpowiedź: "Jedno" ma za stronę przeciwną "wiele". wszelako nie jednakowo. albowiem jedno-początek liczby ma za stronę przeciwstawną tę wielość, jaką jest liczba, i ma się do niej tak, jak miara wobec rzeczy mierzonej; według bowiem Filozofa² "jedno" z treści swej jest jednostką miary*; liczba zaś jest to wielość** mierzona tąż właśnie jednostką miary***.

Natomias t jedno zamienne z bytem przeciwstawia się wielości jako wskazówka braku: wskazuje, że byt jest niepodzielony i jako taki ma za stronę przeciwstawną: byt podzielony wielość.

Na 1. [Przeciwstawność ma różne gatunki; jednym z nich jest utrata - pozbawienie (priva tio), i właśnie o nią tu chodzi]. Otóż, jak uczy Filozof³, podmiot bynajmniej nie traci całkowicie istnienia swojego z racji utraty czegoś. Bo cóż to jest utrata? To przeczenie czegoś w podmiocie. Co więc traci podmiot z racji utraty czegoś? Jest pozbawiony tylko jakiejś postaci istnienia. I dlatego, gdy idzie, o byt, fakt, że jest najogólniejszym pojęciem, sprawia, że utrata bytu nie ma co innego za podmiot utraty, jak tylko sam byt. - Nie można tego powiedzieć o utracie form poszczególnych, takich jak wzrok, biel itp., które nie mają tak ogólnego charakteru jak byt. /99/

A co się rzekło o bycie, to samo trzeba powiedzieć i o "jedno" no i o dobru, które, jak wiadomo, są zamienne z bytem; a zatem: utrata dobra ma za podmiot jakieś dobro*; podobnie utrata jedności opiera się o jakieś jedno; stąd wyrażenia: wielość to jakoweś jedno' . zło to jakoweś dobro; niebyt to jakiś byt.

Ale czy z tego ma wynikać, że w tych przeciwstawnościach, jedna strona ma orzekać o drugiej? Bynajmniej! Czemu? Bo zawsze jedna strona będzie zasadniczo taka, a druga będzie taka li tylko pod jakimś względem; i tak: co jest bytem pod jakimś względem, w sensie: jest dopiero w możliwości do istnienia, zasadniczo jest niebytem, w sensie. w rzeczywistości nie istnieje; albo jeszcze inaczej: co jest bytem zasadniczo, w sensie: należy do działu jestestwa, jest niebytem pod jakimś względem, w sensie: brak mu

* Np. centymetr.

** Np. długość, masa.

*** Np. dwa centymetry sukna.

* Patrz z. 48 3 tom 4.

jakiejs nieistotnej, uzupełniającej postaci istnienia, czyli przypadłości. Podobnie: co jest pod jakimś względem dobrem, zasadniczo jest złem, i odwrotnie. Tak samo: co zasadniczo stanowi jedno, pod jakimś względem stanowi wiele, i odwrotnie.

Na 2. [Chodzi o to, w jaki sposób jedno wchodzi w skład wielości, czyli jak stanowi część całości]. Otóż istnieje dwojaka całość: jednorodna, składająca się z podobnych, jednakowych części, i różnorodna, składająca się z części niepodobnych do siebie, czyli rozmaitych.

W każdej całości jednorodnej części składowe mają tę samą formę bytowania, co i całość; np. każda kropla wody jest wodą; tego typu jest każdy ciąg: skład całości ze swoich ciągłych części.

Inaczej ma się rzecz z każdą całością różnorodną; żadna jej część nie ma formy bytowania całości; np. żadna część domu nie jest domem; żaden członek człowieka nie jest człowiekiem; i tego właśnie typu jest wielość.

[A teraz odpowiedź na zarzut]: Wielość składa się jednostek, ale tak, że części jej, jednostki poszczególne, mają inną formę bytowania niż całość wielości, według przykładu: żadna część domu nie jest domem; [a ponieważ jedno z treści swej to i przeczenie podziału i byt], powiadamy dalej: tak, jednostki stanowią wielość, ale nie dlatego, że wyrażają przeczenie podziału - a wiadomo: przeczeniem podziału jedno przeciwstawia się wielości - ale dlatego, że mają coś z bytu, tak jak części domu tworzą dom nie dlatego, że nie są domem, ale dlatego, że są jakimiś ciałami.

Na 3. Czy "wiele" ma tylko jednego przeciwstawnika? Popatrzmy: "wiele" można brać bezwzględnie, [tj. bez względu na ilość], i tak właśnie ma za stronę przeciwstawną jedno. ale można także brać względnie, o ile oznacza nadmiar czegoś, a więc "dużo"; i tak ma za stronę przeciwstawną "mało". W pierwszym ujęciu nawet "dwa" jest wielością; w drugim nie, bo "dwa" to nie "dużo".

Na 4. "Jedno" ma za przeciwstawnika "wiele"; "jedno" bowiem oznacza brak czy utratę podziału, natomiast "wiele" z pojęcia swego oznacza podział. Wynika z tego, że podział poprzedza "jedno", ale nie zasadniczo, rzeczowo, lecz tylko w ujmowaniu naszego rozumu. Nasz bowiem rozum poznaje to, co niezłożone, poprzez to, co złożone; dlatego też określa punkt jak to co nie ma części lub jako początek liczby. Natomiast wielość następuje po "jedno" - [wpierw jedno, potem wielość] - i to także według ujmowania naszego rozumu. Czemu? Bo według pojmowania naszego: wtedy dopiero podział staje się wielością, gdy każda część wynikająca z podziału ma charakter oddzielnej jednostki. Stąd to: jedno wchodzi w określenie wielości, natomiast wielość nie wchodzi w określenie jedności.

A podział? Oddzielność? Ta rodzi się w naszym rozumie z samego przeczenia bytu. Zrozumienie tego ułatwi nam ułożenie kolejności pojmowania: nasz rozum jako pierwsze chwyta byt; potem chwyta, że ten byt jest tym, a nie tamtym byten, i tak, jako drugie, chwyta jego podział tj. oddzielność; jako trzecie chwyta, że jest jeden; jako czwarte wielość. /100/

Artykuł 3

CZY BÓG JEST JEDEN ? //1//

Zdaje się, że Bóg nie jest jeden, bo:

1. Św. Paweł pisze: "Jest zresztą mnóstwo bogów i panów"¹.
2. [Jedno ma dwa znaczenia; żadne jednak z nich nie odnosi się do Boga; Czemu? Bo] jedno-początek liczby, to masa - ilość, która jest zgoła obca Bogu; zaś jedno zamienne z bytem to brak, przeczenie; a wiadomo: brak, to niedoskonałość, która nie licuje z Bogiem. A więc zgoła nie można wyrażać się: Bóg jest jeden.

Wbrew temu czytamy w Starym Testamencie: "Słuchaj Izraelu: Pan, Bóg nasz, Pan jeden jest"².

Odpowiedź: Bóg jest jeden; podajemy na to trzy dowody:

Pierwszy z niezłożoności Boga. Każdy widzi, że to, dzięki czemu dany poszczególnik jest sobą właśnie, a nie kimś innym, w żaden sposób nie jest przekazywalne innym; np. to, dzięki czemu Sokrates jest człowiekiem, może być przekazane wielu, ale to, dzięki czemu jest Sobą, a więc tym właśnie, a nie innym człowiekiem, może być przekazane li tylko jednemu. A co by było, gdyby Sokrates dzięki temu właśnie był człowiekiem, dzięki czemu jest sobą, Sokratesem? Wówczas, jak nie mogłoby być wielu Sokratesów, tak też nie mogłoby być wielu ludzi. Otóż to właśnie zachodzi u Boga; albowiem, jak to wyżej podaliśmy³, sam Bóg jest swoją naturą; a zatem: dzięki temu samemu Bóg jest Bogiem i tym oto Bogiem. A więc wielobóstwo jest zgoła niemożliwe.

Drugi z nieskończoności Jego doskonałości. Jak to bowiem wyżej uzasadniliśmy⁴; Bóg mieści w sobie całą pełnię doskonałości istnienia. Gdyby przeto istniało więcej bogów; musieliby się jakoś między sobą różnić, a to znaczy. co przyzna się jednemu, drugiemu trzeba tego odmówić; i jeśli to, co się przyzna jednemu, będzie brakiem - pozbawieniem, już nie ma mowy o pełnej jego doskonałości; jeśli zaś będzie to jakaś doskonałość, drugiemu trzeba będzie jej odmówić. A więc istnienie wielu bogów jest wprost niemożliwe. I dlatego to starożytni filozofowie uderzeni wymową prawdy, przyjmując istnienie początku nieskończonego, zmuszeni byli głosić, że ten początek może być tylko jeden.

Trzeciego dowodu dostarcza nam zjawisko jedności świata. Faktem jest, że wszystko, co jest na świecie, jest ze sobą zharmonizowane ujęte w karby porządku; wszak jedne rzeczy są do usług drugich; a przecież są one tak różnorodne. Otóż tak różnorodne rzeczy mogą zejść się w jeden harmonijny, podporządkowany układ li tylko dzięki działaniu jednego porządkowego, czyli organizatora; zawsze to lepiej ujmie w karby porządku jeden niż wielu jest wiele [rzeczy, ludzi, spraw]. Czemu? Bo jedność w wielości zasadniczo jest dziełem jednej przyczyny; a jeśli wielu jest przyczyną tej jedności, to tylko pod jakimś względem, mianowicie o ile to wielu w jakiś sposób stanowi jedno. A ponieważ ten, który jest pierwszy, jest w najwyższym stopniu doskonały, i zarazem jest przyczyną zasadniczą, a nie uboczną, czyli pod jakimś tylko względem,

dlatego i ów pierwszy porządkowy ujmujący wszystkie rzeczy w jeden harmonijny układ musi być li tylko jeden; i takim właśnie jest Bóg.

Na 1. Ów tekst [bynajmniej nie zaleca wielobóstwa, a] mówi tylko o bałwochwalcach, którzy błędnie hołdują wielobóstwu i czczą jako bogów: planety, gwiazdy, a nawet zjawiska i siły przyrody. [góry, morze, pioruny, zwierzęta itp.]; wskazują na to dalsze słowa tekstu: "Dla nas wszakże jeden jest Bóg".

Na 2. Owszem, jedno-początek liczby jest zgoła obce Bogu; odnosi się przecież jedynie do rzeczy związanych z materią; wszak jedno-początek liczby to dziedzina matematyki, a ta zawsze zajmuje się tym, co wiąże się z materią, z tym zastrzeżeniem tylko, że czyni to w sposób oderwany od tej czy owej materii. Natomiast jedno zamienne z bytem to dziedzina metafizyki, a ta z charakteru swego nie wiąże się z materią. A chociaż w Bogu nie spotkasz żadnego braku czy pozbawienia, to jednak - ze względu na ograniczone możliwości naszego rozumu - dla nas nie ma innej drogi poznania Boga jak tylko ta jedna: droga przeczenia i rugowania. W ten właśnie sposób, nic nie przeszkadza, by orzekać o Bogu pojęcia wyrażające brak czy przeczenie; niech to wyjaśni przykład: wyrażamy się bowiem: Bóg jest bezcielesny, nieskończony itd. I właśnie w ten sam sposób mówimy o Bogu, że jest jeden.

Artykuł 4

CZY BÓG JEST W NAJWYŻSZYM STOPNIU JEDEN ?

Zdaje się, że Bóg wcale nie jest ze wszystkich najbardziej jeden, bo.

1. Jedno to brak podziału. Czy jednak można wogóle mówić o większym i mniejszym braku, [podawać jakieś stopnie ? Nie! Jak brak, to brak! Albo jest, albo go nie ma!] A więc wcale nie można mówić o Bogu, że jest bardziej jeden niż inne rzeczy, z których każda również jest jedna.

2. Czy można znaleźć coś bardziej niepodzielnego nad to, co jest i w rzeczywistości niepodzielne i w możliwości, [tzn. nie może nawet być podzielone]? Chyba nie! A właśnie takimi są: punkt i jeden [początek liczby]. Aliści rzecz staje się bardziej jedna w miarę jak staje się niepodzielna. A więc bynajmniej nie jest bardziej jeden niż punkt i jeden [początek liczby].

3. Kto jest w najwyższym stopniu dobry? Ten, kto mocą swej istoty jest dobry. A więc u ten jest w najwyższym stopniu jeden, kto mocą swej istoty jest jeden. Tymczasem uczy Filozof¹, że każdy byt jest jeden mocą swej istoty. Wynika z tego, że każdy byt jest w naj wyższym stopniu jeden. A więc Bóg bynajmniej nie jest bardziej jeden niż inne byty.

Wbrew temu tak pisze św. Bernard: "Jedność Bożej Trójcy góruje i trzyma prym nad wszystkim, co zwie się jedno"² /102/

Odpowiedź: Ponieważ jedno to byt niepodzielony, wynika z tego, że to trzeba uznać za jedno najwyższego stopnia, co jest w najwyższym stopniu bytem i co jest w najwyższym stopniu niepodzielone. A właśnie w Bogu ziszcza się jedno i drugie. Rozważmy.

Bóg jest najwyższym bytem. Jasne! Wszak Jego istnienie nie jest ograniczone jakąkolwiek naturą: nie jest istnieniem tej czy owej natury. z żadną się nie wiąże; Bóg to samoistne istnienie! Wykluczające jakiegokolwiek ograniczenie.

Bóg jest w najwyższym stopniu niepodzielony. Jasne to z powyższych³; wykazaliśmy tam, że Bóg jest ze wszech miar niezłożony. a więc wyklucza z siebie wszelką możliwą odmianę podziału; jest więc i w rzeczywistości niepodzielony i w możliwości, tzn. że nawet nie może być podzielony. Jasne więc, że Bóg jest w najwyższym stopniu jeden.

Na 1. Owszem, brak, jako taki, nie może być większy lub mniejszy. , [jak brak, to brak]! Ale brak ma swojego przeciwstawnika, mianowicie to, czego brak; a to może mieć stopnie; może czegoś brakować więcej lub mniej. Tak więc, w zależności od tego jak coś jest więcej lub mniej podzielone czy podzielne albo zgoła nie jest takie, mówimy, że jest więcej lub mniej jedno, no i że jest w najwyższym stopniu jedno.

Na 2. Punkt i jedno-początek liczby mają swoje istnienie w jakimś podmiocie [i to jako przypadłości] ; nie można ich przeto uważać za byty najwyższego stopnia, a tym samym za jedno najwyższe stopnia. Jeśli zatem nikt nie powie o podmiocie, że jest w najwyższym stopniu jeden a to z powodu różnicy i złożenia podmiotu z przypadłością, to jak może powiedzieć to o przypadłości?

Na 3. Owszem, każdy byt jest jeden mocą swojej istoty, czyli jestestwa; zauważmy jednakże, że w owym utrzymaniu czy powodowaniu jedności rzeczy nie wszystkie jestestwa rzeczy zachowują się jednakowo i mają tę samą po temu moc. Czemu? Bo jestestwa jednych rzeczy są złożone z wielu składowych części, a innych nie.

ZAGADNIENIE 12

W JAKI SPOSOB POZNAJEMY B0GA?

Dotychczas rozważaliśmy Boga samego w sobie; obecnie przystępujemy do rozważania Boga w naszym poznawaniu; inaczej mówiąc: będzie mowa o tym, w jaki sposób stworzenie myślące poznaje Boga. Rzec ujmemy w trzynastu pytań: 1. jakieś stworzenie może swoją myślą widzieć istotę Boga? 2. Czy myśl stworzenia widzi istotę Boga poprzez jakąś stworzoną formę poznawczą? 3. Czy oko cielesne może widzieć istotę Boga? 4. Czy jakieś stworzone jestestwo myślące zdolne jest widzieć Boga w oparciu li tylko o własne siły naturalne? 5. Czy do widzenia istoty Boga myśl stworzenia potrzebuje jakiegoś [dodatkowego] iswiatła a stwo rzonego? 6. Czy spośród tych, co widzą istotę Boga, jeden widzi ją doskonalej niż drugi? 7. Czy stworzenie myślące może myślą swoją ogarnąć, zgłębić istotę Boga? 8. Czy myśl stworzenia, oglądając istotę Boga,

wszystko w niej poznaje? 9. A czy to, co w niej poznaje, poznaje za pomocą jakowychś podobizn? 10. A czy to, co w Bogu widzi, poznaje jednocześnie naraz? 11. Czy za życia ziemskiego może jakiś człowiek widzieć istotę Boga? 12. Czy w tym życiu możemy naszym przyrodzonym rozumem poznać istotę Boga? 13. Czy ponad poznaniem naszego przyrodzonego rozumu istnieje w obecnym życiu jeszcze jakieś poznanie Boga za pomocą łaski ?

Artykuł 1

CZY JAKIEŚ STWORZENIE MOŻE MYŚLĄ SWOJĄ OGLĄDAĆ BOGA W JEGO ISTOCIE ? /103/

Zdaje się, że nie ma takiego stworzenia, które by mogło myślą swoją widzieć Boga w Jego istocie, bo:

1. Chryzostom /104/, objaśniając następujące słowa Jana: "Boga nikt nigdy nie widział itd."¹, tak pisze: "Ani aniołowie, ani archaniołowie, tym bardziej prorocy, nie widzieli nigdy tego, czym jest Bóg. Jakżeż bowiem to co ma naturę stworzoną, zdoła widzieć to, co niestworzone?"². A Dionizy, rozprawiając o Bogu, tak pisze: "Nie pojmie Go ani zmysł, ani wyobraźnia, ani sąd, ani rozum, ani żadna wiedza"³.

2. To, co nieskończone, jako takie jest i nieznanne; aliści wyżej uznaliśmy⁴, że Bóg jest nieskończony; a więc i Bóg sam w swojej naturze musi pozostać nieznan.

3. Myśl stworzenia w czynności poznawczej jest ograniczona do tego tylko, co istnieje. caź bowiem myśl, poznając, chwyta jako pierwsze ? Właśnie byt-istnienie. Aliści, jak twierdzi Dionizy⁵, Bóg nie należy do rzędu rzeczy istniejących, ale stoi ponad wszystkim, co istnieje. A więc jest niedościgły dla myśli i stoi ponad wszelką myślą.

4. Musi być jakaś proporcja między poznawcą a tym, co się poznaje, jako że to, co się poznaje, staje się doskonałością poznawcy Czy może być jednak jakaś proporcja między myślą stworzoną a Bogiem? Żadna! Przecież dzieli ich nieskończona przepaść! A więc myśl stworzenia wcale nie może widzieć istoty Boga.

Wbrew temu są słowa zapisane u Jana: "Ujrzymy Go takim, jakim jest"⁶. /105/

Odpowiedź: Każda rzecz o tyle jest poznawalna, o ile jest bytem zaktualizowanym rzeczywistością; a ponieważ Bóg to najczystsza aktualność, to sama tylko rzeczywistość bez najmniejszej domieszki możności, dlatego sam w sobie jest jak najbardziej poznawalny.

Zauważmy jednak, że to, co samo w sobie jest jak najbardziej poznawalne, może stać się dla jakiejś myśli niepoznawalne, a to z powodu dysproporcji między nimi: z jednej strony oślepiający bezmiar prawdy, z drugiej ograniczona myśl. Przykładem słońce: jest przecież ono jak najbardziej widne, a jednak nie może go widzieć nietoperz z powodu oślepiającego nadmiaru jego światła.

Powodowani tym niektórzy teologowie posunęli się nawet do twierdzenia, że w ogóle żadna myśl stworzenia nie jest w stanie widzieć istoty Boga. Ale my nie przyznajemy im słuszności i tak rzecz uzasadniamy:

Ostateczne [i największe] szczęście człowieka zasadza się na czołowym i zarazem najbardziej istotnym działaniu człowieka; jak wiadomo, jest nim działanie władzy myślenia, czyli myśli. A co wynika z twierdzenia, że myśl stworzenia nigdy i woale nie zdoła widzieć istoty Boga? Wynika, że: albo człowiek nigdy nie osiągnie szczęścia, albo że jego szczęście jest w czymś innym niż w Bogu; a to już jest niezgodne z wiarą, która uczy, że ostateczną doskonałość - szczęście - stworzenie rozumne znajdzie w tym, który dał początek jego istnieniu; boć wiadomo, że każda rzecz staje się doskonalszą w miarę nawrotu czy zbliża się do swego początku*.

Twierdzenie ich urąga także zdrowemu rozumowi. Co bowiem rodzi się w człowieku, gdy zobaczy skutek? Podziw? Owszem! Ale to mało /105a/. Przede wszystkim lęgnię się w nim samorzutnie ciekawość - naturalne pragnienie poznania przyczyny tegoż

skutku; i jeśliby myśl stworzenia rozumnego nie mogła osiągnąć pierwszej przyczyny, pragnienie natury w nim pozostałoby daremne: nieziszczone i niecelowe.

Dlatego też stanowczo i bez zastrzeżeń trzeba powiedzieć się za zdaniem, że w niebie szczęśliwcy widzą istotę Boga.

Na 1. Obie powagi mówią o takiej myśli, która zdoła ogarnąć, czyli w pełni zgłębić, zrozumieć Boga. i nawet tuż przed przytoczonym zdaniem Dionizy umieszcza takie słowa: "Dla wszystkich bez względu Bóg pozostaje tajemnicą niezgłębią, niezrozumiałą i nieogarniętą. Nie pojmie Go więc ani zmysł itd."; zaś tuż po przytoczonym zdaniu tak pisze: "Widzenie o jakim tu mowa, to owa najpewniejsza myśl ogarniająca i pełne zgłębienie Ojca, takie, jakie ma Ojciec o Synu".

Na 2. [Zarówno materia jak i forma są nieskończone]. Otóż jeśli idzie o nieskończoność materii nieukształtowanej żadną formą, to zgoda, pozostaje sama w sobie nieznaną. Czemu? Bo wszelkie poznanie dokonuje się za pomocą formy. [nie ma formy, nie ma poznania]. Natomiast jeśli idzie o nieskończoność, która wiąże się z formą, i to z formą niezwiązaną z materią i nie ograniczoną przez nią, to jest ona sama w sobie jak najbardziej znana poznawalna. I właśnie Bóg, jak to wyżej uzasadniliśmy⁷, jest nieskończony tak, jak forma, a nie tak jak materia.

Na 3. Jeżeli Dionizy mówi, że Bóg nie figuruje w rzędzie rzeczy istniejących, to nie w sensie, że zgoła nie istnieje, ale w sensie, że Jego istnienie góruje nad wszystkim, co ma istnienie; a góruje tym, że jest swoim istnieniem. Z tego zaś nie można wyciągać wniosku, że jest zgoła niepoznawalny, ale że przekracza wszelkie poznanie; w sensie. nie da się ogarnąć - zgłębić myślą.

Na 4. Rozróżniamy dwie odmiany proporcji: pierwsza, to ściśle określony zestaw jednej. masy, czy ilości z drugą; gatunkami tej proporcji są: dwójnasób, trójnasób, równi itp.; druga, to w ogóle wszelki zestaw jednego z drugim; i w tym właśnie sensie można mówić o proporcji między stworzeniem a Bogiem; a jest tu co zestawić; wszak

* Patrz z. 6, 1.

stworzenie do Boga ma się tak, jak skutek do przyczyny i jak możliwość do rzeczywistości. Stosownie do tego i między myślą stworzenia a poznaniem Boga istnieje proporcja, co znaczy, że jest w stanie jakoś poznać Boga.

Artykuł 2

CZY MYŚL STWORZENIA WIDZI ISTOTĘ BOGA ZA POMOCĄ JAKIEJŚ PODOBIZNY? /106/

Zdaje się, że myśl stworzenia ogląda istotę Boga poprzez jakąś podobiznę, bo:

1. Jan tak pisze: "Wiemy że gdy się to ujawni, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest"¹.

2. U Augustyna czytamy. "Gdy poznajemy Boga, powstaje w nas jakowaś podobizna Boga"².

3. Czymże jest myśl zaprzątnięta - zaktualizowana? Tym, co ją zaprzęta - aktualizuje. /107/ Jest tak dlatego, że rzecz zmysłami poznawalna swoją podobizną formę zmysłowi poznawającemu, a rzecz myślowo poznawalna swoją podobizną nadaje formę władzy myślenia, czyli myśli. Jeśli przeto i myśl stworzenia jest zaprzątnięta, zajęta Bogiem, tj. jeśli rzeczywiście widzi Boga, musi Go widzieć za pomocą jakowejś Jego podobizny.

Wbrew temu Augustyn na temat słów św. Pawła: "Teraz widzimy jakby w zwierciadle i w zagadce"³, tak pisze: "Przez zwierciadło i zagadkę należy rozumieć wszelkie podobieństwa - podobizny uprzystępniające nam poznanie Boga w tej mierze, jaka jest nam dostępna"⁴. Otóż widzenie Boga w Jego istocie nie jest tym samym, co widzenie Boga "w zwierciadle i w zagadce"; w podziale: jedno jest przeciwieństwem drugiego; a więc istoty Boga nie widzi się za pomocą podobizn.

Odpowiedź: Wszelkie widzenie zmysłowe czy myślowe, wymaga: pierwsze: władzy, która ma widzieć; drugie, połączenia rzeczy widzianej z tąż władzą. Kiedy bowiem ziszcza się widzenie? Wtedy, gdy rzecz widziana w jakiś sposób znajdzie się w podmiocie patrzącym. Jeśli idzie o przedmioty cielesne, jasne, że rzecz widziana nie może być w podmiocie patrzącym swoją istotą, tj. sama sobą; owszem, jest tam, ale za pośrednictwem swojej zastępczej podobizny. Np. kamień; jest w oku, ale nie swoim jestestwem, a tylko swoją podobizną; ona to właśnie ziszcza widzenie kamienia.

A co się stanie, gdy jedną i tą samą rzeczą będzie naraz: twórca władzy widzenia i przedmiot widziany? Wówczas widz, czyli podmiot widzący, musi od tejeż rzeczy otrzymać zarówno władzę widzenia, jak i formę, dzięki której by mógł widzieć.

Otóż wiemy już, że Bóg jest twórcą władzy myślenia i że może być widziany przez myśl. Ale ta władza myślenia u stworzenia bynajmniej nie jest istotą Boga! Czymże więc jest? Otóż ona sama jest jakąś podobizną pierwszej i najwyższej Myśli i jakby udziałem tejeż Myśli. Stąd to nawet ową władzę myślenia u stworzeń zwykliśmy uważać

za jakoweś światło jakby wytryśnięte z pierwszego głównego Światła*. A mamy tu na myśli zarówno przyrodzoną władzę poznawczą - światło naturalne, jak i dodane naturze jakieś nowe nadprzyrodzone wyposażenie zwane światłem łaski lub chwały. Tak więc do widzenia Boga potrzebna jest ze strony władzy patrzenia jakowaś podobizna Boga, dzięki której myśl stworzenia stałaby się zdolna widzieć Boga.

Natomiast ze strony przedmiotu widzianego - wiadomo, w jakiś sposób musi być złączony z podmiotem widzącym - istota Boga żadną miarą nie może być widziana za pomocą jakowejś stworzonej podobizny jakkolwiek by była. Istnieją po temu trzy powody:

Pierwszy, jak uczy Dionizy⁵: Nigdy nie zdołamy poznać rzeczy wyższych za pomocą podobizny rzeczy rzędu niższego. Czyż można np. poznać istotę rzeczy bezcielesnej za pomocą podobizny, czyli formy poznawczej ciała? Nigdy! Tym mniej i istota Boga może być widziana za pomocą jakiegokolwiek stworzonej podobizny.

Drugi; jak to już uzasadniono⁶, istotę Boga stanowi samo Jego istnienie; jest to rzecz niespotykana u jakiegokolwiek z form stworzonych; a jeśli tak, to czyż taka forma stworzona może być podobizną przedstawiającą widzowi istotę Boga? Jasne, że nie!

Trzeci; istota Boga to coś, czego się nie da opisać i wysławić; zawiera przy tym w sobie, i to w przemożny sposób, wszystko, cokolwiek myśl stworzenia pomyśleć lub oznaczyć może. Tego zaś w żaden sposób nie zdoła przedstawić jakaś stworzona podobizna. Czemu? Bo wszelka podobizna jest czymś ściśle określonym i oznacza albo mądrość, albo cnotę, albo samo istnienie, albo coś takiego. A więc twierdzić, że Boga widzi się poprzez podobiznę, znaczy twierdzić, że istoty Boga zgoła się nie widzi, a to jest już wprost błędne.

Ostateczna więc odpowiedź tak brzmi: Do widzenia istoty Boga konieczna jest ze strony władzy widzenia jakowaś podobizna, tj. światło chwały; wzmaga ono siłę myśli i tak czyni ją sposobną do widzenia Boga; o tymże świetle tak pisze Psalmista: "W Twej światłości oglądamy światłość"⁷. W żadnym jednak

razie istota Boga nie może być widziana za pomocą jakiejś stworzonej podobizny, która by samą istotę Boga przedstawiała taką, jaka jest sama w sobie. /108/

Na 1. Św., Jan, mówiąc o podobieństwie, ma na myśli właśnie ow udział w Praświetle, jakim jest światło chwały.

Na 2. Św. Augustyn mówi tu o tym obrazie Boga, jaki sobie tu na ziemi naszym poznaniem wytworzyć zdołamy.

Na 3. Istotą Boga jest samo Jego istnienie. Stąd też, jak formy myślowe, których istota nie jest ich własne istnienie, łączą się z władzą myślenia właśnie jako jakaś postać istnienia, czym i nadają formę myśli i z bierności przenoszą ją w stan czynny tak samo istota Boga: łączy swoje istnienie z stworzenia, czym staje się jej aktualną myślą i sama sobą trzyma ją w stanie czynnym.

Artykuł 3

* 1, z. 89, 1 tom 7.

CZY MOŻNA WIDZIEĆ ISTOTĘ BOGA OCZYMA CIAŁA ?

Zdaje się, że okiem ciała można widzieć istotę Boga, bo:

1. U Joba spetykamy takie zdania: "W ciele moim oglądać będę Boga itd"¹. "Słuchem ucha słyszałem Cię, a teraz oko moje widzi Cię"².

2. Augustyn o zbawionych w niebie tak pisze: "Siła ich oczu będzie przepotężna! Nie chodzi o to, że będą mieć wzrok bystrzejszy niż - jak to się mniema - węże lub orły, (wiadomo: jakkolwiek bystrością wzroku te zwierzęta by się cieszyły, zawsze wzrok ich będzie ograniczał się li tylko do widzenia ciała); ale że będą widzieć także i to, co bezcielesne"³. Aliści każdy, kto może widzieć istoty bezcielesne, może być podniesiony do takiego stanu, by zdołał widzieć Boga. A więc oko zbawionego może widzieć Boga.

3. Człowiek może widzieć Boga oczyma wyobraźni. tak np. Izajasz zwierza się: "Ujrzałem Jahwe siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie itd."⁴. Atoli widzenie wyobraźni bierze początek od zmysłów zewnętrznych ; jak to bowiem uczy Filozof: Wyobraźnia jest to "władza psychiczna działająca pod wpływem bodźców zmysłowych"⁵. A więc także i zmysłami możemy widzieć istotę Boga.

Wbrew temu są następujące słowa Augustyna: "Boga, takiego jakim jest, nikt nigdy w tym życiu nie widział, ani też w przyszłym, anielskim życiu nie będzie widział oczyma ciała tak, jak się widuje rzeczy podpadające pod zmysły"⁶.

Odpowiedź: To niemożliwe widzieć Boga zmysłem wzroku czy jakimkolwiek innym zmysłem lub władzą sfery zmysłowej. Czemu? Bo, jak to niżej zobaczymy⁷, .wszelka tego rodzaju władza psychiczna wiąże się nieodłącznie z narządem cielesnym w charakterze strony aktualizującej i li tylko przezeń działać może; zawsze zaś strona aktualizująca jest dostosowana do strony aktualizowanej, [a działanie jest takim, jakim jest ten, kto działa]; dlatego też żadna tego rodzaju władza nie może wyjść poza obręb ciała. Bóg zaś, jak to już wykazaliśmy⁸, jest bezcielesny; stąd wniosek: nie można Go widzieć ani zmysłem, ani wyobraźnią, lecz tylko samą myślą.

Na 1. Gdy Job mówi: "W ciele moim oglądać będę Boga, Zbawiciela mego" - nie ma na myśli widzenia Boga oczyma cielesnymi, ale wyraża na dzieję, że po zmartwychwstaniu, a więc już z ciałem złączony, będzie widział Boga. W następnym zdaniu: "Teraz oko moje widzi Cię" Job ma na myśli oko umysłu; to samo czyni Apostoł pisząc: "Aby Bóg ... dał wam ducha mądrości i objawienia w głębszym poznawaniu Jego samego, to znaczy światłe oczy dla waszego serca"⁹.

Na 2. Augustyn, zdaniem tym, w formie zaczepnej postawił sobie temat, nad którym dopiero chce się rozwodzić. A że to nie jest jego własne zdanie, widać to z kontekstu; albowiem tuż przed cytatem czytamy: Oczy niebian "należeć będą do zgola innej, wyższej władzy, skoro za ich pomocą władze te będą mogły widzieć istoty bezcielesne". A potem myśl swoją jaśniej wyluszcza tymi słowy. "Najprawdopodobniej człowiek w niebie tak będzie widział ciała - a więc nowe niebiosa i nową ziemię"¹⁰ - że z

najwyższą jasnością zobaczy Boga wszędzie obecnego i wszystkimi ciałami zarządzającego. Nie tak, jak dla nas tu na ziemi niewidzialne Jego przymioty... stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła¹¹, ale tak, jak my, co przebywamy wśród ludzi, baczymy jak żyją, jak tętni bujnie ich życie, skoro tylko to zjawisko wpadnie nam w oczy, już nie wierzymy, ale widzimy, że ludzie ci żyją".

Myśl Augustyna jest więc jasna: Oczy niebian tak będą widzieć Boga, jak oczy ziemian widzą czyjeś życie. [Gwoli jasności przypomnijmy że władza psychiczna ma swój przedmiot właściwy, który poznaje wprost, i uboczny, który poznaje niewprost]. Otóż oczy cielesne nas, ziemian, bynajmniej nie widzą życia wprost, a więc jako swojego właściwego przedmiotu, ale widzą je niewprost, jako swój dopiero uboczny przedmiot; a wiadomo: tego ocznego przedmiotu sam zmysł właściwie nie poznaje [oko widzi tylko barwę]; kto więc właściwie go poznaje? Poznaje go jakaś inna władza poznawcza i to "z miejsca" skoro tylko zmysł uchwycił swój właściwy przedmiot.

I tak właśnie "niewprost" oczy niebian będą widzieć Boga. A skąd to będzie pochodzić, że ich wyższa władza poznawcza: myśl, z miejsca, jak tylko oczy ujrzą ciała, dojrzy w nich obecność Boga? Pochodzić to będzie z dwóch przyczyn: z siły bystrości ich myśli, oraz z potęgi odblasku Boga, Jego jasności, zawartej i bijącej z ciał odnowionych.

Na 3. Oczy wyobraźni bynajmniej nie widzą istoty Boga, a tylko w wyobraźni tworzy się jakaś zjawa, przedstawiająca i wyobrażająca Boga według któregoś ze sposobów spotykanych w Piśmie św.; wiadomo, że posługuje się ono różnymi podobieństwami, by człowiekowi uzmysłowić i uprzystępnąć rzeczy Boże za pomocą przenośni zaczerpniętych z rzeczy cielesnych.

Artykuł 4

CZY MYŚL STWORZENIA ZDOŁA PRZYRODZONYMI SIŁAMI WIDZIEĆ ISTOTĘ BOŻĄ ? /109/

Zdaje się, że myśl jakiegoś stworzenia może przyrodzonymi siłami widzieć istotę Bożą, bo:

1. Dionizy tak pisze: Anioł to: "Najczystsze, najjaśniejsze zwierciadło, odbijające w sobie, jeśli tak godzi się powiedzieć, całą piękność Boga"¹. Otóż widzieć rzecz w lustrze, to tyle, co widzieć samą rzecz. A ponieważ anioł przyrodzoną siłą swojej myśli poznaje samego siebie, dlatego wydaje się, że również przyrodzonymi siłami widzi istotę Boga.

2. Że człowiek nie widzi dość jasno tego, co jest jak najbardziej widne, tłumaczymy to przytępieniem, czyli słabością jego wzroku: cielesnego czy myślowego. Ale czyż można mówić o słabości - brakach - myśli u anioła? Wykluczone! Jeżeli przeto Bóg jest sam w sobie jak najbardziej poznawalny, to chyba i dla anioła jest jak najbardziej poznawalny. Jeżeli więc anioł zdoła przyrodzonymi siłami swymi poznać wszystko, co pod myśl podpada, tym bardziej chyba i Boga.

3. Czy można podnieść zmysł cielesny do takiego stanu, by pojął istotę bezcielesną? Nie, bo to wychodzi poza granice jego natury. Gdyby przeto widzenie istoty Boga przekraczało przyrodzone siły każdego stworzenia myślącego - jego myśli, wówczas, jak się zdaje, w ogóle żadna myśl stworzenia nie zdołałaby widzieć istoty Boga, co, jak z powyższych wynika², jest błędne. Wygląda więc na to, że myśl stworzenia z natury sw ojej ma na tyle sił, by widzieć istotę Boga.

Wbrew temu są słowa św. Pawła: "A łaska przez Boga dana, to życie wieczne"³. Z ewangelii zaś Jana wiemy, że życie wieczne polega na oglądaniu istoty Boga; czytamy tam bowiem: "A to jest życie wieczne, aby znali Ciebie, jedynie prawdziwego Boga itd."⁴. Wynika z tego, że, owszem, stworzenie myślą swoją zdoła widzieć istotę Boga, ale li tylko dzięki łasce Bożej; nigdy zaś siłami własnej natury.

Odpowiedź: To wprost niemożliwe, by jakieś stworzenie mogło swoją myślą widzieć istotę Boga własnymi przyrodzonymi siłami. Uzasadnienie:

Poznanie zachodzi wtedy, gdy rzecz poznawana jest w poznawcy. ważne, jak jest w nim. Otóż z zasady: rzecz poznawana przebywając w poznawcy dostraja się do sposobu jego bytowania. Stąd to u każdego poznawcy poznanie jest tego samego rzędu, poziomu, co i sposób bytowania jego natury. [tak poznaje, jak bytuje: czym jest i jakim jest]. Jeżeli przeto sposób bytowania rzeczy poznawanej przekracza [bytowania] natury poznawcy, poznanie tej rzeczy stanie się dla tejże natury - dla takiego poznawcy - nieosiągalne, jako że będzie to ponad jego siły. /110 /

Otóż Sposób bytowania rzeczy jest rozmaity. I tak: są takie rzeczy, których natura bytuje w ściśle określonej, t.j. jednostkowej materii: w tej, a nie w innej; to ciała. są i takie rzeczy, których natura ma byt samoistny* a nie w jakiejś materii; nie są jednak swoim istnieniem, ale mają istnienie. to jestestwa bezcielesne: aniołowie. A Bóg? Otóż On sam tylko ma - jako li tylko sobie właściwy - taki sposób bytowania, że jest swoim samoistnym istnieniem.

A co jest przedmiotem naszego poznania? Przedmiotem współrzednym naszej naturze i osiągalnym przez nią? Są nim rzeczy bytujące w materii ujednostkowionej. Czemu? Bo w nas poznaje dusza; a dusza jest formą określoną materii*. Otóż dusza nasza** ma dwie władze poznawcze:

Pierwszą, to zmysły. wiążą się one w charakterze pierwiastka aktualizującego z narządem cielesnym i tylko przezeń działają; współrzednym i dostosowanym do nich przedmiotem poznawania są rzeczy ugrzęzłe w materii jednostkowej; i dlatego nasze zmysły ograniczają do poznawania poszczególników - [poszczególnych ciał i zjawisk] .

Drugą, to myśl; nie wiąże się ona z żadnym narządem cielesnym w charakterze pierwiastka aktualizującego tak, by tylko przezeń działała; i dlatego współrzednym i dostosowanym do niej przedmiotem poznawania są rzeczy - natury - które, aczkolwiek

* Sunt per se subsistentes: patrz z 50, 2 na 3 tom 4.

* Patrz z.76, 1 tom 6.

** Z. 57, 2 tom 4.

bytują li tylko w materii jednostkowej, to jednak ujmowane są przez myśl nie jako bytujące w materii jednostkowej, ale w oderwaniu od niej***. Tak więc nasza myśl może poznawać te rzeczy - natury - w sposób ogólny, co przekracza możliwości poznawcze zmysłów.

Jeśli idzie o aniołów, to przedmiotem współrzednym ich myśli, dostosowanym do poziomu ich natury, są natury nie istniejące w materii*). Jasne, że za życia doczesnego, a więc póki dusza jest złączona z ciałem, poznawanie takich natur przekracza przyrodzone siły myśli ludzkiej**).

A kto może poznawać owo samoistnienie? Komu to jest współrzedne? Oczywiście: li tylko myśli Boga***). Wynika z tego, że jest to ponad przyrodzone siły myśli wszelkiego stworzenia; żadne przecież stworzenie nie jest swoim istnieniem, ale ma istnienie w udziale. Tak więc stworzenie może myślą awoją widzieć istotę Boga li tylko wtedy, gdy sam Bóg swoją łaską złączy Się z myślą stworzenia jako jej przedmiot.

Na 1. [Zdamie Dionizego potwierdza nasze stanowisko] ; anioł bowiem poznaje Boga w ten sposób, że widzi odbicie podobizny Boga w sobie; i ten sposób poznania Boga jest mu współrzedny, czyli dostępny dla jego przyrodzonych sił*. Ale, jak to wyżej uzasadniliśmy⁵, poznać Boga poprzez jakąś stworzoną podobiznę, to nie znaczy poznać istotę Boga. Stąd też wniosek, że anioł swoimi naturalnymi siłami może poznać istotę Boga, nie jest słuszny.

Na 2. Czy można mówić o słabościach - brakach myśli anioła? Nie, o ile owe słabości - braki, oznaczają pozbawienie, utratę, a więc brak tego, co się należy. Tak, o ile oznaczają czyste przeczenie; w tym bowiem sensie każde stworzenie w zestawieniu z Bogiem "ma braki" gdyż nie posiada takiej doskonałości, jaka jest właściwa li tylko Bogu.

Na 3. [Jest zasadnicza różnica między zmysłem wzroku a myślą]. Zmysł wzroku, jako że jest z gruntu materialny, w żadnym wypadku nie może być podniesiony do czegoś niematerialnego. Natomiast myśl nasza lub anioła, ponieważ z natury swojej w jakiś sposób już stoi ponad materią, może być wzniesioną ponad swoją naturę ku czemuś wyższemu, a to dzięki łasce.

Świadczy o tym to, że: wzrok żadną miarą nie może tego, co poznaje w sposób konkretny, ująć w postać oderwaną; w żaden bowiem sposób nie zdoła uchwycić natury inaczej, jak tylko konkretnie: tę czy ową. Natomiast myśl ludzka może ująć w postać oderwaną to, co poznaje w konkretności; albowiem chociaż poznaje rzeczy mające formę w materii, potrafi to złożenie rozłożyć na dwa pierwiastki i ująć osobno samą tylko formę.

Podobnie i myśl anioła; dostosowanymi do siebie przyrodzonymi siłami poznaje istnienie skonkretyzowane w jakiejś naturze; ale nie koniec na tym; ponadto poznaje, że czym innym jest on sam - jego natura - a czym innym jego istnienie. i tak może

*** Z. 85, 1 tom 6.

*) Patrz z. 84, 7; z. 85, 1; z. 87, 3 tom 6.

***) Z. 89, 2 tom 6.

****) Z. 14, 2 i 5.

* Z. 56, 3 tom 4.

myślą oddzielić samo istnienie.

Ponieważ więc myśl stworzenia swoimi przyrodzonymi siłami zdoła formę konkretną i istnienie konkretne ujmować w oderwaniu od konkretności, a to metodą rozłożenia rzeczy na jej składowe pierwiastki, dlatego na skutek działania łaski może być podniesioną do poznania jestestwa bytującego samoistnie bez i ponad materią i istnienia bytującego samoistnie bez i ponad materią. /111/

Artykuł 5

CZY DO WIDZENIA ISTOTY BOGA MYŚL STWORZENIA POTRZEBUJE JAKIEGOŚ DODATKOWEGO STWORZONEGO ŚWIATŁA ?

Zdaje się, że myśl stworzenia do widzenia istoty Boga wcale nie potrzebuje jakiegoś [dodatkowego] stworzonego światła, bo:

1. Jeżeli w dziedzinie poznania zmysłowego coś jest widne czy jasne samo przez się, dodatkowe światło do widzenia tego jest niepotrzebne; i chyba to samo należy powiedzieć - w sferze myśli - o tym, co jest myślowo poznawalne. A czymże jest Bóg - w sferze poznania myślowego - jeśli nie samym światłem? A więc jest widny czy jasny sam z siebie, a nie poprzez jakoweś dodatkowe stworzone światła.

2. Widzieć Boga za pośrednictwem czegoś, to tyle, co nie widzieć Go w Jego istocie; a więc i widzieć Go poprzez jakoweś [dodatkowe] stworzone światło, znaczy: widzieć Go za pośrednictwem czegoś, czyli nie widzieć Go w Jego istocie.

3. Nic nie przeszkadza, by to, co jest stworzone, było dla jakiegoś stworzenia czymś naturalnym. Jeśli więc przyjmujemy, że istotę Boga widzimy poprzez jakoweś stworzone światło, trzeba z łaski przyjąć, że owo światło jest czymś naturalnym dla jakiegoś stworzenia, no i że to stworzenie już nie będzie potrzebowało jakiegoś innego światła do widzenia Boga, co jest niemożliwością! A więc nie jest konieczne, by każde stworzenie potrzebowało dodatkowego światła do widzenia istoty Boga.

Wbrew temu Psalmista mówi: "I w Twej światłości oglądamy światłość"¹.

Odpowiedź: Z zasady każda rzecz podniesiona ku poziomowi przekraczającemu poziom jej natury musi być do tego odpowiednio przystosowana; a to przystosowanie musi być wyższego rzędu niż poziom jej natury; przykładem powietrze: nim przyjmie formę ognia musi wprawdzie być przystosowane jakimiś przystosowaniami do przyjęcia takiej właśnie formy. A ponieważ myśl stworzenia widzi istotę Boga - sama więc istota Boga staje się formą myślową władzy myślenia - dlatego władza ta, by mogła wznieść się na tak wysoki poziom, musi być wyposażona w jakoweś dodatkowe, nadprzyrodzone przystosowanie. A ponieważ, jak to już uzasadniono², przyrodzone siły myśli stworzenia nie są aż tak zasobne, by z ich pomocą myśl ta mogła widzieć istotę Boga, dlatego łaska Boska musi tę siłę wzmocnić, spotęgować. I właśnie to spotęgowanie, ten wzrost siły myślenia nosi

miano: oświecenie myśli; to zaś, co podpada pod myśl, otrzymało nazwę: światłość lub jasność. O tej to właśnie światłości tak pisze Apokalipsa: "Jasność Boża oświeciła je"³, tzn. grono niebian w Boga wpatrzonych; dzięki temu światłu niebianie ci, przebóstwieni: stają się jakby "sobowtórami" Boga (deiformes), w sensie: podobni do Niego, stosownie do słów ewangelisty. "Gdy się to ujawni, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest"⁴.

Na 1. Owo światło [dodatkowe] stworzone, konieczne do widzenia istoty Boga, nie jest po to, by samą istotę Boga uczynić myślowo poznawalną, boć sama w sobie jest już takową, ale po to, by w ogóle myśl była w stanie zdobyć się na to widzenie; dzieje się to "na sposób", czyli podobnie jak z władzą psychiczną i jej usprawnieniem; wiadomo, dzięki usprawnieniu władza ta potęguje siły i staje się potężniejszą w działaniu*. Przykładem wzrok: jak on widzi rzeczy zewnętrzne; wiadomo, by je widział, konieczne jest światło materialne; ono to rozwidnia pole patrzenia, czym umożliwia barwie przenikanie go i podpadanie pod wzrok.

Na 2. Przez owo światło konieczne do widzenia istoty Boga bynajmniej nie należy rozumieć jakiejś podobizny, poprzez którą czy w której widziało by się Boga; podkreślamy, że owo światło jest to jakoweś udoskonalenie, [podniesienie jakości], władzy myślenia; spotęgowanie czy wzmożenie jej siły do widzenia Boga. Trzeba więc tak rzecz ująć; nie jest to nowa wstawka, środek, w którym się widzi Boga, ale wzmocnienie, dzięki któremu można Go widzieć. Takie zaś postawienie sprawy bynajmniej nie narusza prawdy, że myśl widzi Boga bezpośrednio.

Na 3. Zauważmy. Przystosowanie do formy ognia jest czymś naturalnym li tylko dla posiadacza formy ognia. Co z tego? Z tego wynika, że światło chwały może być czymś naturalnym dla stworzenia li tylko w tym wypadku, gdyby to stworzenie było posiadaczem natury Bożej, co jest nie do pomyślenia! Powiedzieliśmy bowiem wyżej⁵, że dopiero dzięki temu światłu stworzenie rozumne staje się jakby sobowtorem Boga - doznaje przebóstwienia.

Artykuł 6

CZY WSZYSCY JEDNAKOWO WIDZĄ ISTOTĘ BOGA, CZY TEŻ JEDEN LEPIEJ OD DRUGIEGO ? /112/

Zdaje się, że wszyscy widzowie istoty Boga widzą ją jednakowo, a nie jeden lepiej od drugiego, bo:

1. U Jana czytamy: "Ujrzymy Go tak im jakim jest"¹. Lecz Bóg ma tylko jeden sposób bytowania. A więc wszyscy będą Go widzieć jednakowo, nie zaś w sposób więcej lub mniej doskonały.

* 1-2, 2 tom 11 str. 15.

2. Augustyn powiada², że nie może tak być, by jedną i tę samą rzecz jeden poznawał myślowo lepiej od drugiego. Otóż wszyscy widzowie Boga w Jego istocie poznają myślowo istotę Boga, boć, jak to wyżej powiedziano³ Bóg jest widziany myślą, a nie zmysłem. Wychodzi na to, że niebianie z jednakową jasnością widzą istotę Boga.

3. Fakt, że jedno widzi się lepiej od drugiego, bierze swoje wytłumaczenie albo od strony przedmiotu widzialnego, albo od strony widza - w jego władzy patrzenia. Od strony przedmiotu: gdy przedmiot jest przyjęty przez widza w sposób doskonalszy, tj. za pomocą doskonalszej podobizny; aliści to tu nie wchodzi w grę, bo Bóg nie jakąś swoją podobizną, ale swoją istotą jest obecny w myśli, a myśl ta właśnie Jego istotę widzi. Jeżeli przeto jeden widzi Boga lepiej niż drugi, przyczyna tego musi tkwić w tym, że ich władze myślenia nie są jednakowe, że są różne, że kto z natury ma bystrzejszą myśl, ten jaśniej widzi Boga. Aliści i to jest nie do przyjęcia, gdyż Bóg obiecał ludziom szczęście równe szczęściu aniołów.

Wbrew temu: W myśl słów Jana: "A to jest życie wieczne itd."⁴, życie wieczne polega na oglądaniu Boga. Jeżeli przeto wszyscy jednakowo widzą istotę Boga, jednakowo równi są też i w życiu wiecznym; ale to już jest sprzeczne ze słowami Apostoła: "Jedna gwiazda różni się jasnością od drugiej"⁵.

Odpowiedź: Ci, co w niebie cieszą się oglądaniem Boga w Jego istocie, nie oglądają Go jednakowo, ale jeden doskonalej od drugiego. Tę różnicę stopni oglądania nie będzie powodować więcej lub mniej doskonała podobizna Boga w tym czy w owym widzu, skoro, jak już wykazaliśmy⁶ ogląd ten zgoła nie będzie odbywał się za pomocą jakiejś podobizny; powodować ją będzie to, że myśl jednego będzie miała większą siłę, czyli pojemność do oglądania Boga niż myśl drugiego. Tej siły i pojemności widzenia Boga myśl stworzenia nie ma z wyposażenia natury, ale daje ją światło chwały które, jak z powyższych wynika⁷, przebóstwia myśl, t.j. przekształca jakby w sobowtóra Boga. Stąd też myśl im większy będzie mieć przydział światła chwały tym doskonalej będzie widzieć Boga. A komu przypada w udziale większe światło chwały? Temu, kto obfituje w większą miłość Boga*, bo gdzie gorętsza miłość, tam i większa [tęsknota, pragnienie], pożądanie; a wiadomo: tęsknota, pożądanie, to sprawia w pożądawcy, że jest sposobny i gotowy na przyjęcie utęsknionego. Tak więc ten będzie doskonalej widział Boga, tym samym ten będzie szczęśliwszy, kto będzie pałał gorętszą miłością.

Na 1. W cytacie: "Ujrzymy Go takim, jakim jest" słowa: "jakim jest" określają sposób widzenia od strony przedmiotu widzianego. stosownie do tego cytat ów ma taki sens: Zobaczymy, że On jest takim, jak istnieje; zobaczymy bowiem samo Jego istnienie które, jak wiadomo, stanowi Jego istotę. Słowa te jednak nie określają sposobu widzenia od strony widza; nie wolno więc tego cytatu brać w sensie: sposób naszego widzenia Boga będzie tak doskonały, jak doskonały jest sposób bytowania Boga.

Na 2. Odpowiedź jest taka sama jak i na zarzut pierwszy; a więc zdanie: "Nie może tak być, by jedną i tę samą rzecz jeden poznawał myślą lepiej od drugiego" jest

* Patrz 1-2, 114, 4, t. 14.

prawdziwe, gdy się je ujmuje od strony sposobu bytowania rzeczy poznawanej. to chyba jasne: każdy bowiem, kto myśli o rzeczy inaczej niż faktycznie jest, nie myśli poprawnie, tj. według prawdy. Ale zdanie to nie jest prawdziwe, gdy się je ujmuję od strony poznawcy - jego sposobu myślenia; to też jasne: nie wszyscy bowiem mają jednakowo doskonały poziom myślenia.

Na 3. Ta nierówność widzenia nie pochodzi od strony przedmiotu, gdyż jeden i ten sam przedmiot będzie wszystkim udostępniony. istota Boga; nie będzie też jej stanowić różne udzielanie się przedmiotu za pomocą różnych podobizn, [bo tych zgoła nie będzie]. Ale, jak to dopiero co powiedzieliśmy⁸ o nierówności tej stanowić będzie różna siła, pojemność myśli, nie naturalna, ale z światła chwalebne^{**}.

Artykuł 7

A CI, CO WIDZĄ BOGA W JEGO ISTOCIE CZY ZDOŁAJĄ JĄ SWOJĄ MYŚLĄ OGARNAĆ - ZGŁĘBIĆ ? /113/

Zdaje się, że widzowie Boga, Jego istoty, ogarniają Go swoją myślą, bo:

1. Apostoł pisze. "Gonię, żeby jakoś uchwycić [ogarnąć]"¹; i nie na próżno gonił, skoro sam przyznaje: "Biegnę, ale nie jak na niepewne"²; a więc sam uchwycił - ogarnął; dla tego samego i inni mogą ; zachęca ich nawet mówiąc: "Tak biegnijcie, abyście otrzymali [ogarnęli]"³.

2. Augustyn tak się wypowiada: „Ogarnąć coś myślą, znaczy. widzieć coś w całości, a więc tak, by nic nie uszło uwagi widza"⁴. Jeśli przeto, jak to już uzgodniliśmy, Bóg jest widziany w swojej istocie, to wniosek prosty: Bóg jest cały widziany, i nic z Jego tajników nie ujdzie wzroku widza, tym bardziej, że Bóg jest niezłożony: A więc ktokolwiek widzi Go w Jego istocie, ogarnęła Go myślą - zgłębia.

3. A może powiesz: Bóg jest widziany cały, ale nie całkowicie? Odpowiadam: Co znaczy całkowicie? Albo chodzi tu o sposób widza, albo o sposób rzeczy widzianej; [ale czy się weźmie tak, czy owak, zawsze wyjdzie na jedno; Boga widzi się całkowicie]. Czemu? Bo, jak to już powiedziano⁵ ten, co widzi Boga w Jego istocie, widzi Go takim jakim jest, a więc całkowicie; "całkowicie" oznacza tu sposób rzeczy widzianej; widzi Go także całkowicie o ile się weźmie przysłówki "całkowicie" na oznaczenie sposobu widza: jego patrzenia ; wszak myśl całym zasobem swych sił będzie widziała istotę Boga. A więc każdy, kto widzi Boga w Jego istocie, będzie Go widzieć całkowicie, a to zna - czy. ogarnie Go myślą, czyli zgłębi.

Wbrew temu czytamy u Jeremiasza: "Najmocniejszy, wielki i możny, Pan zastępów imię Twoje. Wielki radą, a nieogarniony myślą"⁶. A więc Boga nie da się ogarnąć myślą - zgłębić.

^{**} 3, z. 10, 4 na 2, t. 24, str. 199.

Odpowiedź: żadne stworzenie nie zdoła myślą ogarnąć - zgłębić Boga; to wprost niemożliwe! Jednakowoż, jak zauważa Augustyn: "To szczęście, i to wielkie, osiągnąć umysłem Boga jakimś choćby ograniczonym sposobem"⁷. A oto potrzebne wprowadzenie:

Co znaczy ogarnąć coś myślą, zgłębić? To tyle, co poznać rzecz doskonale. A kiedy poznajemy rzecz doskonale? Gdy ją tak poznajemy, jak tylko jest poznawalna*. Czy można powiedzieć o kimś, że zgłębił, ogarnął myślą tę prawdę, którą zasadniczo poznaje się za pomocą ściśle naukowego dowodu, on zaś ma o niej zdanie, które ocenić trzeba jako zwykłe mniemanie (opinio), bo oparte li tylko o prawdopodobieństwa czy przypuszczenia? Nie! On tej prawdy nie zgłębił! Weźmy np. trójkąt. Ktoś może w oparciu o ścisły dowód wiedzieć, że suma kątów w trójkącie równa się dwóm kątom prostym; powiadamy o takim: zgłębił rzecz, ogarnął myślą, zrozumiał. Ale tę samą rzecz ktoś inny przyjmuje w oparciu o przypuszczenia czy prawdopodobieństwa; i wówczas jego poznanie trzeba ocenić jako zwykłe mniemanie - opinię; przyjmuje bowiem rzecz nie dlatego, że sam to swoją myślą ogarnął, ale dlatego, że tak głoszą znawcy rzeczy, lub że tak głosi wielu; taki nie ma doskonałego poznania rzeczy, bo nie poznaje jej tak doskonale, jak tylko może być poznawalna.

Jeśli idzie o poznanie Boga, to: żadne stworzenie nie zdoła myślą swoją dojść do tak doskonałego sposobu poznania istoty Boga, iżby ją poznało tak, jak tylko może być poznawalna. Czemu? Bo, jak wiemy, o tyle coś jest poznawalne, o ile jest bytem i to ziszczonym - aktualnie istniejącym; a czymże jest Bóg? Jak to już powiedzieliśmy⁸, Bóg to istnienie, byt, bez granic - nieskończony, a więc i jest poznawalny w sposób nieskończony - [przez myśl nieskończoną, nieograniczoną]. Czyż więc myśl stworzenia: ograniczona i skończona, może poznać Boga w sposób nieskończony? Przenigdy! Żadna! Wszak o tyle i dlatego tylko myśl stworzenia zdoła mniej lub więcej doskonale poznać istotę Boga, o ile i że jest przebustwiona mniej lub więcej silnym światłem chwały. A ponieważ światło stworzone, w jakie wyposażona jest myśl stworzenia, nie może być nieskończone, dlatego niemożliwością jest, by myśl stworzenia zdołała poznać Boga w sposób nieskończony, a tym samym by Go mogła ogarnąć, czyli zgłębić*.

Na 1. Wychodzi tu sprawa rozgraniczenia i uściślenia łacińskiego. *comprehensio*, *comprehendere*; tym wyrazem posługuje się św. Paweł mówiąc: "żeby jakoś uchwycić" i "abyście otrzymali"; i my nim posługujemy się mówiąc: ogarnąć myślą, zgłębić. Otóż *comprehendere* - (1. ogarnąć, zgłębić, 2. uchwycić, otrzymać) ma dwa znaczenia:

Pierwsze, ściśle i właściwe. ktoś coś ogarnia, w sobie zawiera, sobą obejmuje. Według tego znaczenia Boga żadną miarą nie da się ogarnąć: ani myślą, ani czymkolwiek innym; Wszak jest nieskończony, nieograniczony i jako taki nie może się zmieścić w tym, co skończone, ograniczone. Wykluczone, by to, co skończone, mogło tak nieskończenie Go objąć, jak On sam nieskończenie istnieje. I w tym właśnie znaczeniu tu w artykule używamy wyrazu: *comprehendere* - ogarnąć, [i mówimy, że Boga nie można ogarnąć myślą, czyli zgłębić].

* Patrz z. 14, 3 tom 2.

* Patrz Dantego Boska Komedia, III 21, 100-105.

Drugie, szersze; w tym znaczeniu także i o takim w ogóle, co osiągnął to, ku czemu dążył i posiada już to, za czym gonił, powiadamy. uchwycił, otrzymał, zagarnął; przeciwieństwem tego jest: gonić dopiero za czymś, ubiegać się. I w tym właśnie znaczeniu mówimy, że szczęśliwcy w niebie Boga ogarniają, czyli osiągnęli; stosownie do słów Pisma św.: "Pochwyciłam go i nie puszcę"⁹. Taki też sens mają przytoczone teksty św. Pawła.

To właśnie osiągnięcie, zagarnięcie w drugim znaczeniu jest jednym z trzech składników szczęścia w niebie i odpowiada nadziei tak, jak widzenie odpowiada wierze, a rozkoszowanie miłości. Wyjaśniamy: W życiu doczesnym nie wszystko, co człowiek widzi, posiada czy zagarnia; boć niekiedy widzi rzeczy odległe, albo tak ie, których zdobyć nie jest w stanie czy mocy. Także i nie wszystkim tym, co już mamy, rozkoszujemy się, a to. albo dlatego, że nie znajdujemy w tym żadnej przyjemności, albo dlatego, że nie stanowi to ostatecznego kresu naszych pragnień - nie jest więc zdolne nasycić i zaspokoić naszego pożądania. Inaczej w niebie; tu szczęśliwcy znajdują owo potrójne szczęście w Bogu, bo i widzą Go; widząc posiadają Go; trwają w Jego obecności i są w stanie widzenia Go zawsze; a posiadając, rozkoszują się Nim jako swoim ostatecznym celem całkowicie wypełniającym ich pragnienia. /114/

Na 2. Zdanie: Boga nie da się ogarnąć myślą, ma sens: nie da się Go tak doskonale widzieć, jak w ogóle może być widzialny; nie należy zaś rozumieć go w sensie: że coś z Niego czy w Nim nie jest widziane. Zobrazujemy to przykładem:

Jeśli jakieś twierdzenie, które może być udowodnione naukowo, ktoś poznaje i przyjmuje nie dla naukowego dowodu, ale wiedziony racją li tylko prawdopodobną, to poznaje i przyjmuje całe owo twierdzenie: i podmiot, i orzeczenie, i ich łączność; nic nie uchodzi jego uwagi; nie poznaje jednak tego twierdzenia tak doskonale, jak może być poznawalne.

Stąd też Augustyn w tymże samym miejscu tak wyjaśnia, co znaczy "ogarnąć myślą". "Kiedy się ogarnia całą rzecz myślą? Wtedy, gdy tak się rzecz widzi, że nic nie uchodzi wzroku widza; także i wtedy, gdy zdołamy objąć myślą granice rzeczy". Albowiem wtedy obejmuje się myślą granice rzeczy, gdy dochodzi się do granic [możności] w sposobie poznania tejże rzeczy.

Na 3. Owszem, przysłówek "całkowicie" wyraża sposób przedmiotu: nie należy jednak tego rozumieć w sensie: poznanie nasze nie obejmuje całego sposobu przedmiotu, ale trzeba brać w sensie: sposób przedmiotu nie jest sposobem poznawcy. A więc ten, kto widzi Boga w Jego istocie, widzi w Nim i to, że istnieje nieskończenie, i że jest poznawalny nieskończenie; nie znaczytosjednak, żeby mu przysługiwał ów nieskończony [istnienia i poznawalności przedmiotu], tzn. żeby miał nieskończoną moc poznawania. Ktoś np. może wiedzieć o tym, że dane twierdzenie da się naukowo udowodnić, sam jednak nie poznaje go w oparciu o dowód naukowy, a tylk w oparciu o dowód prawdopodobny. /115/

Artykuł 8

*A CZY CI, CO WIDZĄ BOGA W JEGO ISTOCIE,
WSZYSTKO W NIM WIDZĄ ? /116/*

Zdaje się, że widzowie istoty Boga wszystko w Nim widzą, bo:

1. U Grzegorza spotykamy taką wypowiedź: "Czy jest coś, czego by nie widzieli ci, co widzą Wszystkowidzącego?"¹. A wiadomo: Bóg wszystko widzi. Zatem i ci, co widzą Boga, wszystko w Nim widzą.

2. Każdy, kto patrzy w lustro, widzi w nim wszystko, co się w nim odbija. Aliści w Bogu, jakby w jakimś lustrze, odbija się wszystko, co się dzieje lub może dziać; wszak i sam Bóg poznaje wszystko w samym sobie*. Wygląda na to, że każdy, kto widzi Boga, widzi wszystko, co jest i co się stać może.

3. Zdanie Filozofa², kto swoją myślą zdoła poznać rzeczy ważne, zasadnicze, tym bardziej zdoła poznać i to, co pomniejsze. Lecz wszystko, co Bóg działa lub może zdziałać, mniejsze jest niż Jego istota. Przeto każdy, kto widzi myślą Boga, zdoła poznać wszystko, co Bóg czyniłub może uczynić.

4. Stworzenie rozumne z natury swojej pragnie wszystko wiedzieć. Jeśli przeto widząc Boga nie pozna wszystkiego, jego pragnienie naturalne, ciekawość, zostanie niezaspokojone, a tym samym widzenie Boga nie przyniesie mu pełnego szczęścia, co jest nie do przyjęcia. A więc widząc Boga zna wszystko.

Wbrew temu: Aniołowie widzą istotę Boga a jednak nie znają wszystkiego, gdyż, jak uczy Dionizy³, wyżsi aniołowie rozpraszają mroki niewiedzy niższych aniołów. Aniołowie nie znają także tajników serc ni przyszłych przygodników**⁴; jest to bowiem rzeczą li tylko Boga. Nie można więc twierdzić, że każdy, kto widzi istotę Boga, widzi wszystko.

Odpowiedź: Stworzenie myślące, oglądając istotę Boga, wcale nie widzi w niej tego wszystkiego, co Bóg czyni lub czynić może. Uzasadnienie:

Jasnym jest, że tak się widzi rzeczy w Bogu, jak w Nim są. Otóż poza samym Bogiem wszystko inne jest w Nim tak, jak jest skutek w mocy swojej przyczyny. A więc tak się widzi wszystko inne w Bogu, jak się widzi skutek w jego przyczynie. Jasnym jest również, że im doskonalej widzi się jakąś przyczynę, tym większą ilość jej skutków można w niej zobaczyć. I tak np. myśl głębsza, skoro tylko zapozna się z jedną zasadą dowodową, z miejsca zdoła wyciągnąć z niej wiele wniosków; natomiast myśl płytka, słaba, nie zdoła tego; dopiero trzeba jej jedno za drugim wyjaśniać.

Wynika z tego, że ta tylko myśl zdoła w przyczynie poznać wszystkie jej skutki - no i wszystkie treści skutków - która całkowicie zgłębia przyczynę; a wiadomo⁴: żadna myśl stworzenia nie może całkowicie zgłębić Boga. A więc i żadna myśl stworzenia, patrząc w Boga, nie zdoła poznać wszystkiego co Bóg czyni lub czynić może; to

* Patrz z. 14, a. 5.

** Futura contingentia.

bowiem równałoby się zgłębieniu Jego mocy. Wszelako z tego, co Bóg czyni lub czynić może, stworzenie myślące o tyle więcej pozna, o ile doskonalej będzie widziało Boga.

Na 1. Grzegorz ujmuje rzecz od strony przedmiotu, tj. Boga, i mówi o Jego wystarczalności: że więc Bog wystarczająco, w zupełności, wszystko w sobie zawiera i ujawnia; bynajmniej jednak z tego nie można wyciągnąć wniosku, że każdy, kto widzi Boga, widzi w Nim wszystko; wiadomo przecież, że nie ogarnia Boga w zupełności.

Na 2. Kto patrzy w lustro, niekoniecznie musi widzieć wszystko, co się w nim odbija; chyba, że wzrokiem swoim zdoła objąć całe lustro.

Na 3. Owszem, to wielka rzecz widzieć Boga! Większa niż widzieć wszystko inne. Ale jeszcze większą jest tak widzieć Boga, żeby wszystko w Nim poznawać, większą, niż tak Go tylko widzieć, że się nie poznaje w Nim wszystkiego, ale więcej lub mniej. A ta ilość poznawanych rzeczy w Bogu, jak to dopiero co wykazaliśmy⁵, zależy od więcej lub mniej doskonałego sposobu widzenia Boga.

Na 4. [Czy owo naturalne pragnienie sięga aż tak daleko? Nie!] Stworzenie bowiem rozumne z natury swojej pragnie to wszystko wiedzieć, co służy udoskonaleniu jego myśli; a więc: gatunki i rodzaje rzeczy oraz ich treści [i związki przyczynowe]; każdy też, kto będzie widział istotę Boga, to właśnie w Nim zobaczy. Natomiast poznać inne poszczególne: co myślą i co czynią, dalej: poznać to, co jeszcze nie istnieje, ale może być dokonane przez Boga, bynajmniej nie stanowi o doskonałości myśli stworzenia, ani też ku temu nie rwie się owo naturalne pragnienie. Niech tylko bowiem zobaczy Boga samego - źródło i początek wszystkiego istnienia i prawdy - a już tak będzie nasycona przyrodzona żądza wiedzy, [tak zaspokojona ciekawość], że już więcej za niczym gonić nie będzie - będzie szczęśliwe. Tę właśnie myśl w dobitnych słowach tak wypowiedział Au gustyn: "Nieszczęsny to człowiek, który posiadał znajomość wszystkiego (tzn. stworzeń), ale nie poznał Ciebie - o Boże! Na odwrót: Szczęśliwy ten, kto poznał Ciebie, nawet gdyby nic o świecie nie wiedział. A kto zna i Ciebie, i świat: Znajomość świata nie uczyni go szczęśliwszym, bo szczęśliwym staje się li tylko dzięki Tobie"⁶.

Artykuł 9

A TO, CO WIDZĄCY ISTOTĘ BOGA WIDZĄ W BOGU: CZY WIDZĄ ZA POMOCĄ JAKIEJŚ PODOBIZNY?

Zdaje się, że to, co widzowie istoty Boga widzą Bogu, widzą za pomocą jakowejś podobizny, bo:

1. W poznawaniu zachodzi upodobnienie poznawcy do przedmiotu poznawanego: [poznawca musi mieć formę - podobiznę rzeczy poznawanej]. Dzięki czemu to myśl zaprzątnięta staje się tym, co ją zaprząta, a zmysł zaprzątnie ty staje się wrażeniem zaprzątającym? Dzięki temu, że rzecz poznawana swoją podobizną nadaje formę władzy poznawczej, a więc: myśli i zmysłowi; całkiem tak, jak barwa swoją podobizną nadaje

formę żrenicy*. Jeżeli przeto myśl widza istoty Boga poznaje w Bogu jakieś stworzenia, to stworzenia te winny swoimi podobiznami nadać formę władzy myślenia.

2. Faktem jest, że zachowujemy w pamięci to, cośmy uprzednio widzieli. Otóż św. Paweł widział w zachwycie istotę Boga i jak Augustyn twierdzi¹, po tym przeżyciu zachował w pamięci wiele z tego, co widział w zachwycie; sam wyznaje, że: "Słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać"². Trzeba więc przyznać, że w jego myśli zostały wyciśnięte jakoweś podobizny tego, co zapamiętał. Dla tej samej racji trzeba przyjąć, że i wtedy, gdy osobiście widział istotę Boga, musiał mieć jakoweś podobizny tych rzeczy, które w tejże istocie widział.

Wbrew temu jest fakt, że jedną podobizną, jedną formą poznawczą, widzimy i lustro i to, co się w lustrze odbija. Aliści wszystko, co się w Bogu widzi, widzi się jakby w jakimś lustrze poznawczym. Jeśli przeto samego Boga nie widzimy poprzez jakąś podobiznę, ale [bezpośrednio] w Jego istocie, to i tego, co się w Nim widzi, nie widzi się poprzez jakieś podobizny.

Odpowiedź: Tego, co widzący istotę Boga widzą w tejże istocie, nie widzą poprzez jakoweś podobizny, ale poprzez samą istotę Boga, złączoną bezpośrednio z ich władzą myślenia. Czemu tak?

Nasamprzód przypomnijmy dwie zasady: pierwsza: Poznanie każdej rzeczy odbywa się w ten sposób, że rzecz poznawana istnieje swoją podobizną w myśli poznawcy; druga: Jeżeli dwie rzeczy są podobne, każda z osobna, do trzeciej, to są również i wzajem do siebie podobne. A teraz uzasadnienie:

W dwojaki sposób rzecz poznawana może swoją podobizną istnieć we władzy poznawczej: pierwsze wprost w niej, gdy sama sobą, swoją podobizną, zarysowuje ją, czyli nadaje jej formę; w takim razie rzecz ta jest poznawana sama w sobie, a nie w czymś innym. Drugie niewprost w niej, gdy nie sama rzecz poznawana, ale ktoś do niej podobny swoją podobizną nadaje formę władzy poznawczej; w takim razie rzecz ta nie jest poznawana sama w sobie, ale w tym, do czego jest podobna. Przykładem poznanie jakiegoś człowieka. innego poznać go wprost z niego samego, a co innego z jego portretu - niewprost.

Tak jest i z poznawaniem rzeczy: Poznajemy je i wprost z nich, i nie wprost - w Bogu. Kiedy poznajemy je same w sobie, wprost z własnej ich natury? Gdy poznajemy je za pomocą ich podobizn istniejących w poznawcy. A kiedy widzimy je nie wprost - w Bogu? Gdy poznajemy je z Boga czy w Bogu, jako że podobizny tychże rzeczy odwiecznie istnieją w Bogu. A każdy widzi, że te dwa sposoby poznawania są różne.

Ostatecznie więc: Jeśli idzie o to poznanie, którym widzowie istoty Boga poznają rzeczy w samym Bogu, to jasne: Nie widzą ich poprzez jakoweś inne podobizny, ale poprzez samą istotę Bożą - obecną we władzy myślenia, przez którą i Bóg jest widziany.

/117/

* Patrz z. 14, a. 2.

Na 1. W jaki sposób myśl widza Boga upodabnia się do rzeczy, które w Bogu widzi i ma ich formę? W ten sposób, że myśl ta jest złączona z istotą Bożą, w której odwiecznie istnieją podobizny, [prawzory], wszystkich rzeczy.

Na 2. Są takie władze poznawcze, które z wrażeń, podobizn, uprzednio dostarczonych, mogą tworzyć nowe. Tak np. wyobraźnia: Z uprzednio otrzymanych wrażeń: góry i złota, tworzy w sobie obraz czy wyobrażenie złotej góry. Tak samo i myśl; w oparciu o już gotowe pojęcia rodzaju i różnicy tworzy pojęcie gatunku. Również i z podobizny, jaka jest odbita na fotografii, możemy w sobie wytworzyć właściwy obraz - podobiznę tego, co owa fotografia przedstawia. Podobnie i Paweł, czy ktokolwiek inny: W oparciu o widzenie istoty Boga zdołał w sobie wytworzyć podobizny, obrazy tych rzeczy, które w tejże istocie widział; i te podobizny zostały w myśli Pawła, gdy już przestał widzieć istotę Boga*. Aliści patrzenie na rzeczy poprzez tak wytworzone podobizny, to zgoła inny sposób poznawania niż widzenie rzeczy w samym Bogu.

Artykuł 10

CZY WSZYSTKO TO, CO WIDZOWIE ISTOTY BOŻEJ WIDZĄ W BOGU, WIDZĄ JEDNOCZEŚNIE NARAZ ?

Zdaje się, że widzowie Boga w Jego istocie nie widzą jednocześnie naraz tego wszystkiego, co w Nim widzą, bo:

1. Zdaniem Filozofa¹, wie się wiele, myśli o jednym Aliści to, co się widzi w Bogu, o tym się i myśli: myślą bowiem Boga widzimy. Skoro więc myśleć można tylko o jednym, widzowie Boga nie mogą naraz jednocześnie wiele widzieć w Bogu.

2. Augustyn twierdzi, że "Bóg porusza stworzenia duchowe według miary czasu"², tzn. działa na ich myśli i uczucia, te zaś następują jedno po drugim. Otóż stworzeniem duchowym jest także i anioł, który też widzi Boga. Skoro więc czas, to następstwo, [a zdanie Augustyna jest chyba słuszne], wychodzi na to, że widzowie Boga myślą i żywią uczucia nie jednocześnie naraz, ale według następstwa: [jedno po drugim].

Wbrew temu tak się wypowiada Augustyn: "Myśli nasze nie będą już wtedy ruchliwe, przerzucając się z tego na owo, to znów wracając do tego samego; ale całą naszą wiedzę obejmować będziemy naraz jednym spojrzeniem"³.

Odpowiedź: To, co się widzi w Słowie, widzi się jednocześnie naraz, a nie kolejno
Uzasadnienie:

Czemu to my nie zdołamy jednocześnie naraz myśleć o wielu rzeczach? Bo o każdej z nich myślimy za pomocą innej formy poznawczej; czyż może bowiem jednocześnie naraz wiele różnych form poznawczych nadawać formę jednej władzy

* Patrz 2-2, 175, 4 na 3 tom 23.

myślenia tak, by ona poprzez nie aktualnie myślała? Jasne, że nie! Tak jak jednemu ciału nie można jednocześnie naraz nadać wielu różnych kształtów*.

Może jednak tak być, że myśl nasza będzie jednocześnie naraz myśleć o wielu rzeczach; ale tylko wtedy, gdy jedną formą poznawczą obejmuje owo wiele rzeczy. Np. całość i jej różne części: Jeżeli o każdej z części będzie się myśleć za pomocą jej własnej formy poznawczej, jej podobizny, jasne, że nie będzie się o nich myśleć jednocześnie naraz, ale kolejno; jeżeli natomiast o nich wszystkich myślimy za pomocą jednej formy poznawczej, formy całości, jasne, że myślimy o nich jednocześnie naraz. Otóż wyżej wykazaliśmy⁴ że te rzeczy, które w Bogu widzimy, widzimy wszystkie poprzez jedną istotę Boga, a nie każdą z osobna poprzez jej własną podobiznę. A więc wszystko to, co widzowie istoty Boga widzą w Bogu, widzą jednocześnie naraz, a nie kolejno.

Na 1. Myślimy o jednym, gdyż myślimy za pomocą tylko jednej formy poznawczej. Ale można i o wielu naraz myśleć, o ile owo wiele objęte jest jedną formą poznawczą; tak np. za pomocą formy poznawczej "człowiek" myślimy i że to "zwierzę" i że to "rozumne" a za pomocą formy "dom" myślimy i o ścianie, i o dachu.

Na 2. Aniołowie mają poznanie naturalne i nadnaturalne. Poznaniem naturalnym poznają różne rzeczy różnymi wrodzonymi formami poznawczymi^{**}; nie poznają więc ich jednocześnie naraz; i to właśnie znaczy, że są poruszani według miary czasu, a chodzi tu o sposób ich myślenia. Natomiast poznaniem nadnaturalnym, a więc tym, którym widzą rzeczy w Bogu, poznają wszystko jednocześnie naraz^{***}.

Artykuł 11

CZY CZŁOWIEK ZA ŻYCIA DOCZESNEGO MOŻE WIDZIEĆ BOGA W JEGO ISTOCIE ?

Zdaje się, że ktoś z ludzi może w tym życiu widzieć Boga w Jego istocie, bo:

1. Patriarcha Jakub wyznaje: "Widziałem Boga twarzą w twarzą w twarz"¹; aliści, widzieć twarz, to chyba tyle, co widzieć Go w Jego istocie; wskazują na to słowa św. Pawła: "Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno, wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz"². Można więc widzieć Boga za życia ziemskiego.

2. Tak mówi Pan o Mojżeszu: "Twarzą w twarz mówię do niego - w sposób jawny, a nie przez wyrazy ukryte. On też postać Jahwe ogląda"³. A to znaczy tyle, co widzieć

* Patrz z. 85, a. 4 tom 6.

** Patrz z. 55, 2, t. 4.

*** Z. 10, 5 na 1.

Boga w Jego istocie. A więc może ktoś w obecnym stanie życia widzieć Boga w Jego istocie.

3. To, w czym wszystko inne poznajemy i w świetle czego wydajemy sąd o innych, jest nam znane samo z siebie. Aliści nawet i za życia doczesnego wszystko poznajemy w Bogu; świadczą o tym słowa Augustyna: "Jeżeli obaj widzimy, że prawdą jest, co mówisz, i obaj widzimy, że prawdą jest, co mówię, pytam: gdzie to widzimy? Ani ja w tobie, ani ty we mnie, ale obaj w tejże samej, przekraczającej nasz umysł nieprzemijającej Prawdzie"⁴. W innym dziele tak samo mówi, że my sądymy o wszystkim według prawdy Bożej⁵; jeszcze w innym tak pisze: "To rzecz rozumu sądzić o tych cielesnych rzeczach w oparciu o zasady bezcielesne i wieczne; i gdyby te zasady nie przekraczały naszego umysłu, zaiste nie miałyby nieprzemijającej wartości"⁶. A więc i w tym życiu Boga widzimy.

4. Zdaniem tegoż Augustyna, myśl widzi to, co swoją istotą jest w duszy. Głosi on także, że myśl widzi rzeczy myślowo poznawalne nie poprzez jakoweś podobizny, ale wprost w ich istocie⁷. A ponieważ Bóg swoją istotą przebywa w naszej duszy, dlatego też i w swojej istocie jest przez nas widziany*.

Wbrew temu są słowa samego Boga: "Żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu"⁸. Glosa do tego tekstu tak rzecz wyjaśnia: "W życiu śmiertelnym, póki żyjemy, Boga widzieć możemy li tylko poprzez jakoweś widziadła, obrazy; nigdy zaś wprost w Jego naturze"⁹.

Odpowiedź: Za życia śmiertelnego zwykły człowiek** nie może widzieć Boga w Jego istocie; dopiero po śmierci. Oto uzasadnienie:

Jak już powiedzieliśmy¹⁰, sposób poznawania zależy od sposobu bytowania poznawcy - jego natury; [tak poznajemy, jak bytujemy]. Otóż za życia doczesnego dusza nasza bytuje w materii cielesnej; i dlatego z natury swojej to tylko może poznawać, co ma formę w materii, lub co można poznać poprzez tego pokroju rzeczy^{***}. Jasne, że poprzez natury rzeczy materialnych nie da się poznać istoty Boga; wszak już wykazaliśmy¹¹, że poznanie Boga za pomocą jakiegokolwiek podobizny stworzonej nie jest tym samym, co widzenie istoty Boga. Stąd wprost niemożliwe jest, by za życia doczesnego dusza człowieka widziała istotę Boga.

Że tak jest, świadczy o tym następujące zjawisko: Dusza nasza im więcej odrywa się od cielesności, tym bardziej myśl jej staje się zdolną do poznawania spraw oderwanych - wzniosłych. Stąd to objawienia Boże i przewidywania przyszłości łatwiej docierają do nas poprzez sny i w stanie odejścia od zmysłów ciała^{*)}. jednak za życia doczesnego dusza nie może dostąpić aż takiego uwznioślenia, by mogła widzieć istotę

* Patrz z. 8, 3.

** **homo purus**, a więc nie Chrystus; patrz 3, z. 34, s. 4, t. 25, str. 259.

*** z. 84, a. 7; z. 85, 1; z. 86, 87, 88, t. 6.

*) 2-2. 172, 1 na 1, t. 23.

Boga, a więc to, co spośród rzeczy myślowo poznawalnych zajmuje szczytowe miejsce. /118/

Na 1. Podane w Piśmie św. fakty widzenia Boga tak za Dionizym¹² wyjaśniamy. Widzowie ci właściwie nie widzieli samego Boga, ale tylko jakieś widziadła, zjawy, bądź zewnętrzne, że chwyтали je zmysłami zewnętrznymi, bądź wewnętrzne, w wyobraźni utworzone; widziadła te były zarazem symbolami przedstawiającymi coś Bożego.

A więc zdanie Jakuba: "Widziałem Boga twarzą w twarz" znaczy: Jakub nie widział samej istoty Boga, ale tylko zjawę przedstawiającą Boga; a to nie jest do zlekceważenia; chociaż bowiem jest to zjawą wyobraźniową, to jednak, co najważniejsze, idzie tu o widzenie osoby Boga przemawiającego, a to, jak jeszcze niżej zobaczymy¹³, gdy będzie mowa o stopniach ważności objawień i prorocत्व, świadczy o wyjątkowej randze objawienia. - Może i tak być, że Jakub w tych słowach chciał wskazać na wyjątkową ważność i charakter kontemplacji: jak góruje nad przeciętnością myśli*.

Na 2. Mojżesz, oświeciciel Żydów, i Paweł, oświeciciel pogan, stanowią wyjątek; takie jest również stanowisko Augustyna¹⁴; albowiem jak Bóg w sposób nadprzyrodzony czyni cuda w świecie materialnym, tak samo w sposób nadprzyrodzony nie licząc się z ustalonym porządkiem, ich umysły, za życia w ciele, bez używania zmysłów ciała, podniósł aż do oglądania swojej istoty. Ale o tym jeszcze szeroko będzie mowa w rozprawie o zachwycie¹⁵.

Na 3. Wyrażenia: "Wszystko widzimy w Bogu", "Według Niego o wszystkim sąd wydajemy" mają sens: Bóg dał nam udział w swoim świetle, część swego światła, dzięki czemu wszystko poznajemy i o wszystkim sąd wydajemy. wszak i samo owo przyrodzone światło rozumu, to udział jakiś w świetle Boga, część tegoż**. Czyż o wszystkich podpadających pod zmysły rzeczach nie mówimy, że je widzimy i sąd o nich wydajemy "w słońcu", tj. w świetle słońca? - A Augustyn tak rzecz wyjaśnia: "Horyzonty nauk dopiero wtedy mogą być widziane, gdy je czyni widne jakby jakieś ich własne słońce, tj. Bóg"¹⁶ - Jak więc, by widzieć coś zmysłami, nie musi się widzieć samego słońca w jego jestestwie, tak też by widzieć coś myślą, nie ma konieczności, by aż widzieć istotę Boga.

Na 4. "Myśl widzi to, co swoją istotą jest w duszy" tak, jak rzeczy myślowo poznawalne są w myśli; i tak właśnie Bóg jest swoją istotą w duszy wybrańców w niebie, nie zaś w duszy śmiertelników na ziemi. W duszy śmiertelników bowiem nie jest tak, jak przedmiot poznawania jest we władzy myślenia, ale po prostu: swoją obecnością, istotą, potęgą.

Artykuł 12

CZY TU NA ŚWIECIE CZŁOWIEK SWOIM PRZYRODZONYM ROZUMEM

* Patrz Konst. Soborowa Wat. II. Kościół w świecie nr 56, 59.

** z. 84, 5; z. 88, 3, na 1, 2 tom 6.

MOŻE DOJŚĆ DO POZNANIA BOGA ?***

Zdaje się, że tu na ziemi siłami przyrodzonego rozumu nie zdołamy dojść do poznania Boga, bo:

1. Boecjusz pisze, że "Rozum nie zdoła poznać formy niezłożonej"¹. Lecz, jak to uzasadniliśmy², Bóg jest formą w najwyższym stopniu niezłożoną. A więc rozum przyrodzony nie zdoła dojść do jej poznania.

2. Zdaniem Filozofa³, bez wyobrażeń dusza swoim przyrodzonym rozumem niczego nie może poznawać. Otóż Bóg jest bezcielesny. nie może więc w nas powstać jakiegoś Jego wyobrażenie. A zatem Bóg nie może być przez nas poznany poznaniem przyrodzonym.

3. Poznawanie przyrodzonym rozumem jest wspólne dobrem i złym, tak samo jak i natura ludzka jest im wspólna. Aliści Augustyn twierdzi, że poznanie Boga przysługuje tylko dobrem; oto co mówi: "Umysł ludzki nie jest aż tak bystry, by zdołał osiągnąć największej Światłości, chyba że zostanie oczyszczony i nakarmiony świętością wiary"⁴. A więc przyrodzonym rozumem nie da się poznać Boga

Wbrew temu Apostoł pod adresem pogan tak pisze: "To bowiem, co o Bogu poznać można, jawne jest wśród nich⁵; a pisze o tym, co da się poznać o Bogu za pomocą przyrodzonego tylko rozumu.

Odpowiedź: Ponieważ nasze naturalne poznanie bierze początek od zmysłów* dlatego może ono tylko tak daleko sięgać jak daleko może je zaprowadzić świat zjawisk [przedmiot zmysłów] Nigdy zaś z poznania świata zjawisk nasza myśl nie potrafi wzbic się aż tak wysoko, by zdołała widzieć istotę Boga. Czemu? Bo świat zjawisk to stworzenia, skutki Boga nie dorównujące przyczynie mocą**. Stąd to z poznania świata zjawisk nie da się poznać całej mocy Boga a co za tym idzie, nie da się widzieć Jego istoty***.

Ponieważ jednak świat ten jest skutkiem Boga zależnym od Niego jako od swojej przyczyny, dlatego może nas doprowadzić nie tylko do poznania: czy Bóg jest, ale także do poznania przymiotów, jakie muszą koniecznie przysługiwać Bogu jako pierwszej przyczynie wszechrzeczy, przyczynie górującej nad wszystkimi swoimi skutkami.

I tak dowiadujemy się o Bogu: jaki jest związek między Nim a stworzeniem mianowicie że jest przyczyną wszechrzeczy poznajemy też co Go różni od stworzeń, mianowicie że nie jest żadnym z tych dzieł, których jest przyczyną; [poznajemy wreszcie i to, że jeżeli czego, co cechuje stworzenie], nie przyznajemy Bogu, to nie z racji jakiegoś braku w Nim, ale w uznaniu Jego górującej nad wszystkim wzniosłości. /119/

*** Patrz z. 2, 2, 3.

* z. 84, 6, 7; z. 85 1, t. 6.

** z. 4, 2, 3.

*** z. 25, 1, na 3 tom 2.

Na 1. Rozum nie może dojść aż do takiego poznania formy niezłożonej, by wiedzieć o niej czym jest***; może jednak dojść do poznania jej istnienia i wiedzieć, że jest.

Na 2. Nie powstaje w nas wyobrażenie Boga, ale istnieją wyobrażenia Jego skutków; i przez nie to człowiek może naturalnym sposobem poznać Boga.

Na 3. Tak, tylko dobrym przysługuje poznanie Boga w Jego istocie; jest to dzieło łaski, a ta jest rzeczą dobrych tylko; atoli to poznanie Boga, jakie człowiek przyrodzonym rozumem zdoła osiągnąć, przysługuje zarówno dobrym, jak i złym. A co do Augustyna, to on z czasem odwołał swoje zdanie i tak pisał: „Odwołuję to, com napisał⁶ w modlitwie: Boże, który chciałeś, by tylko ludzie o czystym sercu poznali prawdę. Obecnie zaś twierdzą, że również wielu ludzi o skalanym sercu może dużo prawd poznać⁷ i to przyrodzonym rozumem.

Artykuł 13

CZY DZIĘKI ŁASCE ZDOBYWAMY WYŻSZE POZNANIE BOGA, NIŻ ROZUMEM PRZYRODZONYM ?

Zdaje się, że to poznanie Boga, jakie daje nam łaska, wcale nie jest wyższe, lepsze niż poznanie Boga zdobyte przyrodzonym rozumem, bo:

1. Dionizy zauważał że w yciu doczesnym nawet człowiek bardzo głęboko z Bogiem zjednoczony jednoczy się z Nim, jako z kimś zgoła nieznanym; rozciąga to i na Mojżesza, który, jak wiadomo, w tym poznawaniu Boga za pomocą łaski wzbił się nader wysoko. Lecz być zjednoczonym z Bogiem, nie wiedząc czym jest, to właśnie sytuacja rozumu przyrodzonego. A więc łaska bynajmniej nie daje nam pełniejszego poznania Boga niż rozum przyrodzony.

2. Rozum przyrodzony może dojść do poznania Boga li tylko poprzez wyobrażenia, jakich dostarcza wyobraźnia. Otóż zdaniem Diomizego stosuje się to również i do tego poznania, jakie otrzymujemy dzięki łasce. Oto co pisze: "Promień Boży nie może inaczej nas oświecić, jak tylko spowity w rozmaite osłony"². A więc łaska wcale nie daje nam bogatszego poznania Boga niż rozum przyrodzony.

3. To łaska wiary wiąże naszą myśl z Bogiem. Ale czy wiarę można uważać za poznanie? Chyba nie, bo Grzegorz mówi o rzeczach niewidzialnych, że "są przedmiotem wiary, a nie poznania"³. A więc dzięki łasce nasze poznanie Boga wcale nie jest wznioślejsze.

Wbrew temu pisze Apostoł: "Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha"⁴; a co? "Tajemnicę ... której nie pojął żaden z władców tego świata"⁵. tj. jak wyjaśnia glosa⁶, żaden z filozofów.

Odpowiedź: Łaska udziela nam o wiele doskonalszego poznania Boga niż rozum przyrodzony. Oto uzasadnienie:

*** Patrz z. 13, 8 na 2 tom 2.

Rozum przyrodzony by mógł cokolwiek poznać, wymaga: pierwsze, wyobrażeń, których dostarczają zmysły ze świata zjawisk; drugie, naturalnego światła myśli, dzięki któremu odrywamy od tychże wyobrażeń pojęcia myślowe*. Otóż w jednym i drugim pojawienie się łaski wspomaga poznanie ludzkie. I tak: naturalne światło: myśl zostaje wzmocniona dzięki wlaniu doń darmowego światła nadprzyrodzonego. A niekiedy za sprawą Boga w wyobraźni naszej powstają wyobrażenia lepiej oddające sprawy Boże, niż wyobrażenia otrzymywane od zmysłów ze świata zjawiskowego w sposób naturalny. Poświadczają to objawienia prorockie. [I nie tylko wewnątrz, w wyobraźni], ale także niekiedy za sprawą Boga tworzą się nawet na zewnątrz jakoweś zjawy widziadła, zmysłami zewnętrznymi postrzegalne i dają się słyszeć głosy**, a to gwoli uzmysłowienia i ujawnienia nam jakiejś tajemnicy Bożej; tak np. przy chrzcie Jezusa dał się widzieć Duch Święty w postaci gołębicy***, a jednocześnie dał się słyszeć głos Ojca: "Ten jest mój Syn umiłowany"⁷.

Na 1. Objawienie, [czyli poznanie udzielone nam w tym życiu przez łaskę], nie idzie aż tak daleko, byśmy poznali: czym jest Bóg. A więc za życia ziemskiego jednoczymy się z Bogiem jakby z kimś niepoznanym: w mrokach. Mimo tego objawienie to poszerza i bogaci nasze poznanie Boga; dzięki niemu bowiem poznajemy więcej i to wspanialszych dzieł Boga; coś nad to: dzięki objawieniu poznajemy takie tajemnice Boga, do których rozum przyrodzony nigdy nigdy by nie doszedł, np. że Bóg jest jeden w trzech Osobach.

Na 2. [Nie wolno pomijać władzy poznawczej: siły jej światła]. Otóż czy tych wyobrażeń dostarczają zmysły utartym przyrodzonym sposobem, czy też dostarczy ich sam Bóg, tworząc je w wyobraźni, zawsze: tym pełniejsze i wyższe będzie duchowe poznanie, im światło myśli w człowieku jest potężniejsze. Jasne więc, że z objawienia, poprzez wyobrażenia przez Boga utworzone, [którym towarzyszy wlanie światła Bożego wzmagające przyrodzone światło myśli], człowiek wyniesie wyższe, pełniejsze poznanie.

Na 3. Wiara to też jakoweś poznanie; wiara przecież wyznacza myśli prawdę, którą ma przyjąć; dzieje się tak nie dlatego, że wierzący widzi tę prawdę. ale dlatego, że widzi powagę, której wierzy; i właśnie z tej racji, że we wierze nie ma oczywistości, [że wierzący nie widzi tego, co przyjmuje], wiara nie dociąga do poznania wiedzy*; wiedza bowiem w oparciu o oczywistość rzeczy i o oczywistość pierwszych zasad, [a więc dlatego, że sama widzi], zmusza myśl do przyjęcia danej prawdy. /120/

* Patrz 84, 6 tom 6.

** 2-2, z. 173, a. 2 tom 23.

*** 3, z. 39, 7 tom 26.

* Patrz 2-2, z. 1, 5, t. 15, str. 16; także w obecnym traktacie z. 1, a. 1-8 i odpowiednie objaśnienia.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

W tłumaczeniu posługiwałem się tekstem: S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, cura et studio sac. Petri Caramello, cum textu et recensione Leonina, Marietti, Taurini 1952, według tego też tekstu podaję odnośniki. Cytaty Ojców i innych autorów tłumaczę według tego jak są podobne w tekście. Cytaty z Pisma św. biorę przeważnie z Biblii Tysiąclecia, Poznań 1965 Pallotinum. Wiadomo jednak, że Biblia Tysiąclecia jest przekładem z oryginału, a św. Tomasz trzyma się Wulgaty; trzeba też było mieć na uwadze swoisty sposób posługiwania się cytatami Pisma św. przez średniowiecze, no i św. Tomasza; nie wszędzie więc mogłem trzymać się Biblii Tysiąclecia, ale niekiedy trzeba było uciec się do przekładu ks. Wujka z Wulgaty a niekiedy nawet samemu wprost z tekstu tłumaczyć; jeśli idzie o Wujka, to posługiwałem się: Pismo św. Starego i Nowego Testamentu Jakóba Wujka T. J., Kraków 1935; w odnośnikach duże W. oznacza tekst z Wujka.

Sposób cytowania Pisma św. według Biblii Tysiąclecia, wydanie 2.

Słowa w nawiasach // lub [] są dodatkiem tłumacza

Przedmowa 1 1 Kor 3, 1n, W.

z. 1.

a. 1

- 1 Syr 3, 22, W.
- 2 6 Metaphys. 1.
- 3 2 Tm 3, 16.
- 4 Iz 64, 4, W.
- 5 Syr 3, 25, W.

a. 2

- 1 2 Tes 3, 2.
- 2 14 De Trinitate 1.
- 3 w odpowiedzi.

a. 3

- 1 1 Posteriora 28.
- 2 Mdr. 10, 10.
- 3 a.1 na 2.

a. 4

- 1 2 Metaph. 1.
- 2 Jk 1, 22.
- 3 a. poprz. na 2.

a. 5

- 1 Epistola 70 lub 84
- 2 Prz. 10, 9, 3, W.
- 3 2 Metaph. 1.
- 4 11 De animalibus 1, 5.

a. 6

- 1 1 Metaph. 2.
- 2 a. 2.
- 3 6 Ethicorum 7
- 4 Iz 11, 2.
- 5 Pwt 4, 6.
- 6 1 Kor 10, 3, W.
- 7 Prz 10, 23, W.
- 8 12 De Trin. 14.
- 9 Rz 1, 19.
- 10 2 Kor 10, 4n.
- 11 10 Ethic. 5.
- 12 1 Kor 2, 15.
- 13 De Divinis nominibus 2.

a. 7

- 1 1 Poster. 1.

2 1 De fide orthodoxa 4.

a. 8

- 1 1 De fide catholica 13.
- 2 J 20, 31.
- 3 In Topica Ciceronis 6 oraz
De Differentiis Topicis, 3.
- 4 Homilia 26 in Evangelia.
- 5 Tt 1, 9.
- 6 1 Kor 15, 12n.
- 7 w odp.
- 8 2 Kor 10, 5.
- 9 Dz 17, 28.
- 10 Epistola ad Hieronym. 82
lub 19, c. 1, n. 3.

a. 9

- 1 a. 5.
- 2 Syr 24, 31, W.
- 3 Oz 12, 11.
- 4 De Caelesti Hierarchia 1.
- 5 Rz 1, 14.
- 6 w odp.
- 7 Cael. Hier. 1.
- 8 Mt 7, 6.
- 9 Cael. Hier. 2.

a. 10

- 1 Deu utilitate credendi 3 n. 5.
- 2 20 Moralia c. 1, n. 1.
- 3 Hbr 7, 19,
- 4 De Ecclesiastica Hierarchia 5.
- 5 12 Confesiones c. 31, n. 42.
- 6 w odp.
- 7 Ad Vincent. Rogat. Epist.
93 lub 48, c. 8, n. 24.
- 8 Mt 19, 8.
- 9 De Scripturis et Scriptoribus oraz
Prol. L. 1. De Sacramentis, c. 4.

z. 2.

a. 1

- 1 1 De Fide Orth. 3.
- 2 1 Poster. 3.
- 3 J 14, 6.
- 4 Metaph. 3; 1 Poster. 10.

- 5 Ps 52, 2.
6 De Hebdomadibus.
7 z. 3, a.4.
- a. 2**
1 Hbr 11, 1.
2 1 De Fide Orth. 4.
3 Rz 1, 20.
4 Rz 1, 19.
5 z. 13, 1.
6 w odp.
- a. 3**
1 Wj 3, 14.
2 2 Metaph. 1.
3 Enchiridion 11
4 w odp.
- z. 3**
- a. 1**
1 Job 11, 7-9
2 Rdz 1, 26.
3 Hbr 1, 3.
4 Job 40, 4, W.
5 Ps 33, 16.
6 Ps 117, 16.
7 Iz 6, 1.
8 Iz 3, 13.
9 Ps 33, 6, W.
10 Jr 17, 13, W.
11 J 4, 24.
12 z. 2, 3,
13 tamże.
14 z. 2, 3,
15 z. 1, 9.
16 De Div. Nom. 9.
17 Rdz 1, 26.
- a. 2**
1 Hbr 10, 38.
2 1 De Anima 1.
3 Ps 105, 40.
4 art. poprz.
5 tamże.
6 z.2, 3.
- a. 3**
- 1 J 14, 6.
2 art. poprz.
- a. 4**
1 Mdr 14, 21, W.
2 z. 2, 2.
3 De Trin. 7.
4 art. poprz.
5 a. 1.
6 art. poprz.
7 z. 2, 2.
- a. 5**
1 10 Metaphysicorum,
mentarium 7.
2 art. poprz.
3 3 Metaph. 3.
4 art. poprz.
5 z. 44, 1.
6 w odp.
- a. 6**
1 1 Physicorum 3
2 De Trin. 2.
3 a. 1.
4 De Hebd.
5 z. 13, 5.
- a.7**
1 6 De Trin. 6n.
2 z. 2, 3.
3 tamże.
4 De Trin. 7.
5 z. 50, 2, na 3.
6 z. 4. 2 na 1.
- a. 8**
1 Cael. Hier. 4.
2 De Verbis Domini 38, c. 2.
lub Sermo ad Populum 117
3 De Div. Nom. 2.
4 7 De Civitate Dei 6
5 z. 2, 3.
6 a. 1.
7 z.2, 3.
8 10 Metaph. 3.
- z. 4.**

a. 1

- 1 z. 3, 4.
- 2 Mt 5, 48.
- 3 12 Metaph. 7
- 4 Moral. 5, 36, .lub 26.

a. 2

- 1 z. 3, 7
- 2 De Div. Nom. 5.
- 3 5 Metaph. Comm. 21.
- 4 De Div. Nom. 5.
- 5 z. 3, 4.
- 6 De Div. Nom. 5.
- 7 tamże.
- 8 tamże.

a. 3

- 1 Ps 85, 8, W.
- 2 z. 3, 5.
- 3 Iz 40, 18, W.
- 4 Rdz 1, 26.
- 5 1 J 3, 2.
- 6 De Div. Nom. 9.
- 7 tamże.

z. 5.**a. 1**

- 1 De Hebd.
- 2 1 De Doctrina Christiana 32
- 3 1 Ethic. 1.
- 4 z. 3, 4; z. 4, 1 na 3.

a. 2

- 1 De Div. Nom. 3.
- 2 De Div. Nom. 5.
- 3 Mt 26, 24,
- 4 9 Metaph. 9.
- 5 De Div Nom. 1.
- 6 tamże 5.

a. 3

- 1 a. 1.
- 2 Lz 5, 20.
- 3 3 Metaph. 2.
- 4 1 Tm 4, 4.
- 5 a. 1.
- 6 art. poprz.

a. 4

- 1 De Div. Nom. 4.
- 2 tamże.
- 3 tamże
- 4 1 De Doctr. Christ. 32.
- 5 2 Physic. 3.
- 6 4 Meteorologica 3.

a. 5

- 1 a. 1.
- 2 Mdr. 11, 20.
- 3 4 Super Genesis ad litteram 3.
- 4 1 In Hexaemeron 9.
- 5 De Natura Boni 3.
- 6 a.1 na 3.
- 7 8 Metaph. 3.
- 8 De nat. Boni 22n.

a. 6

- 1 Ethic. 6.
- 2 2 De Officiis 3.
- 3 1 De Officiis 9.

z. 6.**a. 1**

- 1 Lm 3, 25, W.
- 2 De Div. Nom. 4.
- 3 z. 4, 3.

a. 2

- 1 z. 3, 7,
- 2 1 Ethic. 1.
- 3 Mt 19, 17, W.
- 4 z. 3, 5; z., 4, 3 na 3.
- 5 1 De Trin. 2.
- 6 art. poprz.
- 7 z. 4, 3.
- 8 art. nast.

a. 3

- 1 z. 5, 1.
- 2 4 Metaph. 2.
- 3 De Hebd.
- 4 z. 3, 6.

a. 4

- 1 8 De Trin. 3.
- 2 De Hebd.

- 3 1 Metaph. 9.
4 z. 2, 3.
5 z. 4, 3.
- z. 7.**
- a. 1**
1 3 Physic. 6.
2 1 Physic. 2.
3 z. 3, 1.
4 1 De Fide Orth. 4.
5 3 Physic. 4.
6 z. 4, 1 na 3.
7 z. 3, 4.
- a. 2**
1 z. 3, 8.
2 3 Physic. 4.
- a. 3**
1 2 Physic. 2.
2 3 Physic. 1.
3 4 Physic. 2.
4 a. 1 na 2.
- a. 4**
1 Mdr 11, 21.
2 art. poprz. na 3.
- z. 8.**
- a. 1**
1 1 Ps 112, 4.
2 Octoginta Trium Questiones 20.
3 2 Kor 6, 14.
4 Iz 26, 12.
5 7 Physic. 2.
6 z.4, 1 na 3.
- a. 2**
1 De Hebd.
2 Jr 23, 24.
- a. 3**
1 glossa do Pnp 5, 17. z dzieł Grzegorza
2 z. 43, 3.
3 Job 22, 13n.
4 a.1.
5 tamże.
6 3, 2, t. 24, str. 30-66.
- a. 4**
1 1 Poster. 31.
2 z. 3, 5, 8.
3 Mdr 11, 21.
4 1 Caeli et Mundi 1.
5 6 De Trin. 6.
6 Ad Volusianum, Epistola 137
lub 3, c. 2.
7 1 De Spiritu Sancto 7.
- z. 9.**
- a. 1**
1 8 Komentarz do Księgi Rodzaju 20.
2 Mdr 7, 24.
3 Jk 4, 8.
4 Ml 3, 6.
5 z. 2, 3.
6 z. 3, 7
7 Cael. Hier. 1.
- a. 2**
1 2 Metaph. 2.
2 Sex principiorum 1.
3 De nat. Doni 1.
4 4 Kom. do Księgi Rodz. 12.
5 De Div. Nom. 4.
6 2 De Fide Orth. 3.
7 z. 8, 2.
- z. 10.**
- a. 1**
1 5 De Consolationibus Philosophiae
6.
2 Mi 5, 1.
3 Rz 16, 25.
4 4 Phys. 12.
- a. 2**
1 De Trinitate 4.
2 Oct. Trium. Quaest. 23.
3 De Causis, prop. 2. S. Thom. lec. 2.
4 Wj 1S, 18, W.
5 art. poprz.
6 Symbol.
7 art. poprz.
8 1 De Ce1o 9.

a. 3

- 1 Dn 13, 3.
- 2 Mt 25, 41.
- 3 Ad Damasum Epist. 15 lub 57.
- 4 a. 1.
- 5 z. 9, 2.
- 6 Koh. 1, 4.
- 7 Ps 76(7S), S; Pwt 33, 15, W.
- 8 15 De Trin. 16.
- 9 J 17, 3.
- 10 Job 24, 19, W.
- 11 Ps 80, 16, W.
- 12 6 Metaph. 3.

a. 4

- 1 4 Physic. 11.
- 2 tamże 14.
- 3 De consol. 6.
- 4 4 Physic. 12.

a. 5

- 1 8 Kom. do Księgi Rodz. 20.
- 2 a.1.
- 3 Syr 1, 1.
- 4 3 De Consol. 9.
- 5 art. poprz.
- 6 4 Physic. 12.

a. 6

- 1 3 Ezd 4, 40.
- 2 4 Physic. 11.
- 3 10 Metaph. 1.
- 4 Peri Archon 8.
- 5 Cael. Hier. 10.
- 6 10 Metaph. 1.
- 7 z. 47, 2; z. 50, 4.

z. 11.**a. 1**

- 1 De Div. Nom. rozdz. ost.
- 2 tamże.

a. 2

- 1 art. poprz. na 2.
- 2 10 Metaph. 1.
- 3 Ctegoriae 10.

a. 3

- 1 Kor 8, S.
- 2 Pwt. 6, 4, W.
- 3 z. 3, 3.
- 4 z. 4, 2.

a. 4

- 1 4 Metaph. 2.
- 2 5 De Consideratione 8.
- 3 z. 3, 7.

z. 12.**a.1**

- 1 J 1, 18.
- 2 Homilia 15 lub 14.
- 3 De Div. Nom 1.
- 4 z.7, 1.
- 5 De Div. Nom. 4.
- 6 1 J 3, 2.
- 7 z. 7, 1.

a. 2

- 1 1 J 3, 2.
- 2 9 De Trin. 11.
- 3 1 Kor 13, 12.
- 4 15 De Trin. 9.
- 5 De Div. Nom. 1.
- 6 z. 3, 4.
- 7 Ps 35, 10.

a. 3

- 1 Job 19, 26, W.
- 2 Job 42, S, W
- 3 22 De Civ. Dei 29.
- 4 Iz 6, 1.
- 5 3 De Anima 3.
- 6 De videndo Deo ad Paulinam Epist. 147 lub 112, c.11.
- 7 art. nast. i z. 78, 1.
- 8 z. 3, 1.
- 9 Ef 1, 17n.
- 10 2 P 3, 13.
- 11 Rz 1, 20.

a. 4

- 1 De Div. Nom. 4.
- 2 a. 1.
- 3 Rz 6, 23.

- 4 J 17, 3.
5 a. 2.
- a. 5**
1 Ps 3S, 10.
2 art. poprz.
3 Ap 21, 23, W.
4 1 J 3, 2.
5 w odp.
- a. 6**
1 1 J 3, 2.
2 Oct. Trium Quaest. 32.
3 a. 3.
4 J 17, 3.
5 1 Kor 1S, 41,
6 a. 2.
7 art. poprz.
8 w odp.
- a. 7**
1 Flp 3, 12, W.
2 1 Kor 9, 26, W.
3 1 Kor 9, 24, W.
4 De vid. Deo ad Paul. Epist.
147 lub 112, 9.
5 art. poprz. na 1.
6 Jr 32, 18n, W.
7 Sermo ad Populum 117 lub
De Verbis Domini 38, c. 3.
8 z. 7, 1.
9 Pnp 3, 4.
- a. 8**
1 Dialogi de Vita et Miraculis Patrum Italicorum et de Aeternitate Animarum 1. 4, c.33.
2 3 De Anima 4.
3 De Cael. Hier. 7.
4 art. poprz.
5 w odp.
6 5 Confes. 4.
- a. 9**
1 12 Super Gen. ad litteram 28
2 2 Kor 12, 4.
- a. 10**
1 2 Topica 10.
2 8 Super Gen. ad litteram 20.
3 15 De Trin. 16.
4 art. poprz.
- a. 11**
1 Rdz 32, 31.
2 1 Kor 13, 12.
3 Lb 18, 8.
4 12 Conf. 25.
5 De vera Relig. 31.
6 12 De Trin. 2.
7 12 Super Gen. ad litt. 24.
8 Wj 33, 20.
9 z Grzegorza 18 Moral. 54 lub 37.
10 a. 4.
11 a. 2
12 Cael. Hier. 4.
13 2-2. 174, 3.
14 12 Super Gen. ad litt. 26, De vid. Deo, Epist. 147 lub 112, c. 13.
15 2-2. 17S, 3 i nast. :
16 Soliloquia 8.
- a. 12**
1 5 De Consol. 4.
2 z. 3, 7.
3 3 De Anima 7.
4 1 De Trin. 2.
5 Rz 1, 19.
6 1 Solil. 1.
7 1 Retractationes 4.
- a. 13.**
1 De mystica Theologia 1.
2 De Cael. Hier. 1.
3 Homilia 26 in Evang.
4 1 Kor 2, 10.
5 1 Kor 2, 8.
6 międzyliniowa z św. Anzelma.
7 Mt 3, 17.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Teksty Orzeczeń Kościoła podaję według tłumaczenia: *Breviarum Fidei*, Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła. Opracowali: Jan M. Szymusiak S.J i Stan. Głowa S.J. św. Wojciech Poznań 1964, o ile takowe Orzeczenia posiada. Odnośniki podaję według H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Ed. 21-23, 1937 (skrót D.).

/ 1/ "Nauczyciel prawd wiary katolickiej" - Doctor veritatis catholicae: tak przedstawia siebie Autor Sumy. I rzeczywiście, całe życie św. Tomasza to nauczanie i praca naukowa: wykłady uniwersyteckie, pisanie, polemiki, dysputy, opracowywanie materiałów dla spraw Kościoła, Zakonu itd. Miał też podówczas najwyższy stopień naukowy: Magister - Mistrz. Pisząc Sumę występuje jako nauczyciel teologii zatroskany o dobro i poziom słuchaczy zwłaszcza początkujących.

Co chce wyklądać? Prawdę Katolicką! Tu ukazuje swoją osobowość: czym jest i czego chce; a jest apostołem prawdy Chrystusowej, nauczycielem Pisma św. - teologię pojmując jako naukowy wykład Pisma św. - mężem Kościoła; jak sam wyznaje w innym dziele: "Naszym celem jest wedle sił uprzystępniać prawdę wiary katolickiej oraz odpierać błędy; że użyję słów Hilarego (*1 De Trinitate* 37): "świadom jestem, że głównym moim obowiązkiem i powinnością wobec Boga jest poświęcić Mu cały mój umysł, język i pióro" (CG. I, 2). Postawę tę i ten cel jeszcze mocniej zaznacza przypominając postać - i to na samym początku - Apostoła, tj. św. Pawła i przytaczając jego słowa.

U progu całości tak olbrzymiego dzieła stawia sobie jasno tenże cel i wskazuje jak trzeba patrzeć na całą Sumę. Czytając ją, gdy spotkamy w niej tyle "Mądrości ludzkiej" (I Kor 2, 4), filozofii, spekulacji itp., miejmy jasno w świadomości główne założenie i podejście do rzeczy samego jej autora, mian. że chce, ufny w pomoc Bożą, wyklądać prawdę katolicką.

/2/ Komentowanie dzieł i dysputy. Na uniwersytetach panowały podówczas dwa sposoby nauczania: normalne wykłady (*lectio*) i dysputy (*quaestio*):

I. Profesor miał normalne wykłady, komentując Pismo św. i tzw. Sentencje. W XII wieku i później dzieła teologiczne nosiły przeważnie tytuł: Sentencje; było to zestawienie zdań i nauk z Pisma św. i Ojców Kościoła. Największą sławę zyskało sobie dzieło Piotra Lombarda: *Libri Quattuor Sententiarum* (1150-52). Jest to systematycznie ujęta cała ówczesna teologia w 4 księgach: 1) o Bogu; 2) o stworzeniu; 3) o odkupieniu i cnotach; 4) o sakramentach i rzeczach ostatecznych. Autor podaje dogmaty, wyciąga wnioski, uzasadnia tekstami Pisma św. i Ojców, zwłaszcza Augustyna. To dzieło stało się po prostu podręcznikiem teologii i to niemal oficjalnym. Na jego znaczenie wpłynął fakt, że Sobór Later. IV (1215) r.) posłużył się jego sformułowaniami przeciw Joachimowi z Fiore*. Na uniwersytecie każdy początkujący profesor zaczynał od komentowania

* Patrz z. 13, 8 na 2 tom 2.

Lombarda, stąd jego tytuł: *Baccalaureus Sententiarum*. Z tego czasu powstało wiele komentarzy do Sentencji Lombarda. Także i św. Tomasz napisał duże, 4-tomowe dzieło pt. *Scriptum super Sententias* - Rzecz na temat Sentencji Lombarda. Lombarda dzieło cieszyło się takim poważaniem, że powszechnie uważano go i cytowano jego dzieło, tytułując go: Magister; jego też trzeba mieć na uwadze, ilekroć w *Sumie* spotykamy powołań ie się na Magistra.

Komentując Lombarda profesorowie umieszczali przy tej okazji cały zasób swoich wiadomości; jasne: wiadomości te rosły na skutek rozwoju myśli teologicznej, a zwłaszcza "bomby" arystotelesowskiej, tj. pojawienia się wszystkich pism Arystotelesa na Zachodzie. Materiał rósł; nie mieścił się już w ramach Sentencji; podawano go przy różnych okazjach; stąd zamęt i chaos w umysłach początkujących. Bliższe dane o Piotrze Lombardzie patrz t. 3, obj. (31) (95); t. 15 (73 b) str. 215; t.24 (28) str. 280.

II. *Dysputy* w tym czasie były normalną formą życia umysłowego. Dysputowano z innowiercami i heretykami; na dworach papieża, cesarza, królów, biskupów itd. Wypracowano odpowiednią metodę. Echem tego jest art. św Tomasza w traktacie *O wierze*: Czy wolno publicznie dyskutować z niewierzącymi (2-2. 10, 7, t. 15, str. 127). Dysputy należały też do normalnego trybu życia uniwersyteckiego. Prowadził je każdy magister i to wiele razy w roku. Było ich dwa rodzaje: dysputy zwykłe, w których magister omawiał jakiś jeden obrany temat, i to gruntownie, metodycznie, wyczerpująco; miały charakter uroczysty. ściągały cały uniwersytet. Św. Tomasz w latach 1256-59 w Paryżu prowadził regularnie co tydzień 2 duże dysputy**. Owocem ich jest jego olbrzymie dzieło pt. *Quaestiones disputatae*, tj. Zagadnienia przedyskutowane. Drugim rodzajem były *Disputationes de quolibet*, czyli dysputy na każdy temat, jaki wysunęli słuchacze; poruszano tu różne tematy naraz; i te również miewał św. Tomasz; owocem ich jest zespół dzieł pt. *Quaestiones quodlibetales*.

Oczywiście, że tylko zaawansowani słuchacze mogli coś z tych dysput korzystać; początkujący gubili się i mało lub nic nie rozumieli.

/3/ "Wyłożyć wszystko" i to: krótko, jędrnie, jasno, systematycznie! Przedsięwzięcie śmiałe i wyraźne: Zebrać i w systematyczną całość ująć dotychczasowy dorobek teologiczny; dokonać tego, czego próbowali: Orygenes, Cyryl Jerozolimski, Jan Damasceński, Anzelm i in. w oparciu o Platona i Augustyna; zebrać naukę Ojców, Soborów i teologów, i naukę objawioną oprzeć o solidną podbudowę rozumową, o filozofię czystą, za jaką podówczas uchodziła filozofia Arystotelesa, i tak stworzyć system nowy; stąd tytuł: *Suma teologiczna*.

Około 1200 r. nazwa "Suma" zaczyna wypierać nazwę: "Sentencje" i przyjmuje się dla oznaczenia systematycznego ujęcia teologii "spekulatywnej". Odtąd podręczniki teologii przeważnie noszą tytuł "Suma". Najbardziej udaną, wprost genialną, jest *Suma* św. Tomasza. To prawdziwa s u m a dotychczasowego dorobku, coś więcej: harmonia wiary i rozumu, objawienia i filozofii.

Systematyka Sumy naszej jest zewnętrzna i wewnętrzna: zewnętrzna, tzn. tak olbrzymi materiał umie po mistrzowsku rozplanować, ułożyć, podzielić na części,

** J. Pieper, Tomasz z Akwinu, tłum. z niem., Znak 1966 - dzieło godne polecenia.

traktaty, zagadnienia i artykuły, a wszystko to razem stanowi organiczną, monumentalną całość o jędrnym stylu i formie, jakby jakaś katedra gotycka; wewnętrzna, tzn. rozwija i przeprowadza konsekwentnie myśl raz powziętą z całą precyzją, głębią, spoistością, metodą, po porządku; trzyma się ściśle wytyczonych sobie granic i zasad stanowiących jego postawę myślową jako teologa* .

U w a g a: Czytać rzecz powoli, cierpliwie, systematycznie i z namysłem. Nie zrażać się chwilowymi, początkowymi niepowodzeniami i obcością metody i spraw. Z biegiem czasu pojęcia używane staną się coraz jaśniejsze, zagadnienia poruszane nabiorą większej wagi a argumentacja bardziej zrozumiana będzie i więcej przekonywująca; każdy nowy artykuł rzuci więcej światła. Radzimy. powracać często do już przeczytanych zagadnień; i jeszcze: najpierw uważnie zastanowić się nad tytułem artykułu, potem czytać pozytywny wykład, czyli odpowiedź, a na końcu dopiero zarzuty i odpowiedzi na nie** .

ZAGADNIENIE I

/ 4/ Nauka święta - *doctrina sacra* - oznacza tu bodajże to poznanie Boga, jakie mamy z objawienia Bożego: czy to będzie systematyczne, teologiczne, czy też proste z Pisma św. biblijne, katechetyczne i kaznodziejskie; zasadniczo jednak chodzi tu o naukowe poznanie, czyli teologię, boć to jest celem głównym Autora i tak też rzecz przeprowadza w całym dziele. Zwie ją "święta", by uwydatnić charakter religijny i nadprzyrodzony tej nauki; zarazem by wskazać na sposób jej traktowania; wiadomo, sam św. Tomasz pisze wpatrzony w Krzyż: w Słowo Boże, Mądrość najwyższą, z której czerpie światło; tak ją traktuje sam; i nie tylko na sposób traktowania, ale i na cel: uświęcać człowieka.

Tłumacze: *doctrina* - nauka; *scienlia* - wiedza (rzadko i konieczności nauka); *disciplinae philosophicae* - gałęzie filozofii.

/5/ a. 1 zarz. 2. Filozof, to Arystoteles, bodajże najczęściej cytowana powaga w sprawach filozofii. O jego wpływie na średniowiecze i na Tomasza chyba nie trzeba pisać. Warto jednak bliżej przyjrzeć się zagadnieniu: Św Tomasz a Arystoteles, czytając choćby wspomnianego J. Piepera lub Tatarakiewicza *Historię Filozoffii*, t. 1; przypominamy, że 1. Tomasz nie tylko Arystotelesowi powagę cytuje w Sumie: jest on jedną z wielu powag; 2. Arystoteles i jego filozofia jest *ancilla theologiae*, czyli stoi do usług teologii i objawienia, jego uprzystępnienia i rozwoju, w sensie a. 5, na 2 i a. 8 odp. i na 2; 3. Tomasz przyjmuje wiele od Arystotelesowi, ale musi go też i oczyszczać od skażeń, bronić i uzupełniać; nie trzyma się go ślepo; w niejednym jest innego zdania; 4. W ówczesnym czasie Arystoteles zawładnął umysłowością ludzką i by potężną filozofią czasu. Tomasz dokonał wielkiego dzieła: odnowy teologii z uwzględnieniem tejże filozofii, dostosowania jej do współczesności i wchłonięcia jej bogactwa do skarbu myśli

* M. Grabman, Wstęp do Sumy Teol.; Tłum. ks. Zychl.; Lwów 1935. Patrz także obj.(30).

** Warto czytać: Etienne Gilson, Tomizm, Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, wyd. Pax 1960, tłum. z francuskiego J. Rybałt.

chrześcijańskiej; dokonał więc wówczas tego, co Watykański Sobór II polecił spełnić dzisiejszym teologom***. Przecież filozofia Arystotelesa zapanowała podówczas całkowicie i mogła być groźną dla wiary. Niektórzy posługiwali się nią do zwalczania prawdy objawionej. Autor podjął się wielkiego zadania: Po dać naukę Arystotelesa w czystej, autentycznej treści i w oparciu o nią dać obrońcom wiary nie tylko oręż do jej obrony, ale coś więcej: uprzystępnąć ją rozumowi ludzkiemu.

/6/ a. 1, odp. Nauka o konieczności jest podana niżej: z 19, 3. Według tejże nauki objawienie niektórych prawd, zwłaszcza celu nadprzyrodzonego człowieka, nie jest bezwzględnie konieczne, ale konieczne z założeniem czegoś, tak jak pokarm jest konieczny do życia. Jest to więc, jak scholastycy mówią, konieczność warunkowa fizyczna. Szerzej o tym 2-2. 2, 3, t. 15, str. 37 i nast.

/7/ a. 1, odp. Objawienie prawd religijno-moralnych, do których przyrodzony rozum może dojść, jest tak konieczne, jak koń jest konieczny do podróżowania. Scholastycy nazywają to koniecznością moralną. Szerzej o tym 2-2. 2, 4, t. 15, str. 39 i nast. Naukę tę rozwija Tomasz szeroko w Sumie przeciw poganom (1. 1, c. 4). Przytacza ją Sob. Wat. I (1870 r.) (D. 178 6) i Wat. II (1965 r.) w Konst. a Objawieniu nr 6. Naukę tę spotykamy u Majjesza Majmonidesa, filozofa żydowskiego (1135-1204), ur. w Hiszpanii, żyjącego w Palestynie i Egipcie. Podaje on 5 racji. Tamasz zawęży je do trzech. Oczywiście, Mojżesz Majm. nie uznawał nauki chrześc. o nadprzyrodzonym powołaniu do szczęścia w Bogu.

/8/ a. 1, na 2. Odmienny punkt wyjścia - *diversa ratio cognoscibilis* - lub odmienne zasady wyjściowe stanowią o charakterze rodzajowym i gatunkowym każdej nauki i o odrębności nauk. W filozofii decyduje o tym stopień abstrakcji*.

Punktem wyjścia teologii jest światło objawienia Bożego. Jej zasadami wyjściowymi są prawdy objawione. Teologia jest do usług objawienia.

O Objawieniu: czym jest i gdzie jest zachowane mówi Sobór Wat. I, sesja III: mowa tam również o wierze i jej stosunku do rozumu (D. 1781-1820) oraz Sobór Wat. II w specjalnej Konst. dogm. o Objawieniu. Dla rozumienia teologii chrześc. i w ogóle dla nauczania prawd wiary gruntowne przestudiowanie powyższych dokumentów jest wprost nieodzowne! Patrz niżej 12, 13 oraz 2-2. 1, 7, t. 15, str. 45 i 198n (20).

Materiał teologii, tj. tym, czym się zajmuje, jest to, co Bóg objawił: Bóg i sprawy Boże.

Tak pojęta teologia chrześc. różni się rodzajowo od filozofii i tej jej gałęzi, która również zajmuje się Bogiem. Arystoteles nazwał ją teologią, a Leibnitz (t 1716) teodyceą: niekiedy zwie się teologią naturalną. Różnica jest jasna: gdy teologia chrześc. opiera się o światło nadprzyrodzonego objawienia Bożego, teodycea opiera się o światło przyrodzonego rozumu. Powiadamy: między nimi jest różnica rodzajowa, tj. różnią się jak rodzaj od rodzaju, (bo istnieje jeszcze w ogóle różnica gatunkowa i jednostkowa: różnica gatunku od gatunku, jednostki od jednostki).

*** patrz: Dekret o formacji kapłanów, nr. 15; Konst. duszp. o Kościele w świecie współcz. nr. 44, 57, 62; Dekret o działalności misyjnej nr 22; Deklar. o religiach niechrześc. nr. 2.

* patrz t. 15, str. 196(7) i 225 (131).

Do chrześcijaństwa wprowadzili nazwę *Teologia* Ojcowie greccy; oznaczała naukę o Bogu w odrębności od *Oikonomia* - nauka o odkupieniu i wcieleniu. To Piotr Abelard († 1142) mianem teologii chrześc. określił usystematyzowaną całość nauki chrześcijańskiej.

/9/ a. 1, na 2. Naukę tego art. tak określił Sobór Wat. I: "Temuż Boskiemu Objawieniu przypisać zaiste należy, że to, co w rzeczach Boskich jest zasadniczo dostępne dla rozumu ludzkiego, mogło być także w obecnym położeniu rodzaju ludzkiego poznane przez wszystkich szybko, z całą pewnością i bez domieszki błędu (por. św. Tomasz M. 1. 1) Nie należy jednak mówić, że z tej przyczyny Objawienie jest absolutnie konieczne, ale (jest nim) dlatego, że Bóg w nieskończonej swojej dobroci przeznaczył człowieka do celu nadprzyrodzonego, czyli do uczestnictwa w Boskich dobrach, które zupełnie przewyższają możliwości rozumu ludzkiego, albowiem tego „oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce ludzkie nie uświadomiło sobie, co Bóg zgotował tym, którzy Go miłują (1 Kor 2, 9)" (D. 1786).

"Kościół katolicki zawsze zgodnie utrzymywał i utrzymuje, że istnieje podwójny porządek poznania różniący się nie tylko źródłem ale i przedmiotem. Różni się źródłem, bo w pierwszym wypadku poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim przy pomocy wiary Boskiej. Różni się przedmiotem, bo oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone nam są również do wierzenia tajemnice zakryte w Bogu: nie można ich poznać bez objawienia Bożego". (D. 1795).

Pius IX w encyklice *Qui pluribus* (1846 r.) pisze: "Wielu nie przestaje powoływać się na siłę i doskonałość rozumu ludzkiego, wynosząc go przeciw świętej wierze Chrystusa, oraz z największą śmiałością głosi, że sprzeciwia się ona rozumowi ludzkiemu... Chociaż naprawdę wiara jest ponad rozumem, nie można jednak wprowadzać między wiarą a rozumem żadnej zasadniczej sprzeczności, ponieważ tak wiara jak i rozum pochodzą z jednego i tego samego źródła niezmiennej i wiecznej prawdy, którym jest dobry i wielki Bóg. Powinny raczej sobie wzajemną pomoc przynosić: prawy rozum winien dowodzić prawdziwości wiary, strzec jej i bronić; wiara natomiast winna wyzwalać rozum z wszelkich błędów oraz przez poznanie prawd Boskich wspaniale go oświecać, upewniać i udoskonalać" (D. 1635).

/10/ a. 2, za---rz. 1. Zasady jasne same z siebie lub jasne bez rozumowania i dowodzenia - *principia per se nota*. Szerzej o nich niżej z. 2, 1 (32) oraz t. 15, str. 207, /44/.

/11/ a. 2. *wbrew*. Augustyn to poza Filozofem druga wielka powaga, na którą tak często Tomasz się powołuje. Ponieważ postać Augustyn a góruje ważnością i zbyt wielkie piętno wycisnęła - i nadal wyciska - na myśl chrześcijańską i w ogóle ludzką, no i na św. Tomasza, dlatego trudno tu rozwódzić się nad nią. Konieczne jest przeczytać sobie coś o św. Augustynie; choćby z *Historii Filozofii* Tatarkiewicza lub jakiś jego żywot, względnie któreś z jego dzieł, np. *Wyznania* z dobrym doń wstępem. Patrz t. 11, str. 271; t. 15, str. 210 (51).

/12/ a. 2. *odp*. Czy teologia jest wiedzą? Zagadnienie to było i jest stale wałkowane przez teologów. Wszelako odpowiedź Tomasza jest twierdząca i jasna. żeby ją zrozumieć, nie wolno mierzyć obecnymi poglądami na wiedzę poglądu św. Tomasza.

A miał on wyrobione i jasne pojęcie wiedzy; omawia rzecz w wielu miejscach; patrz niżej z. 12 i 14 oraz 1-2. 57, t. 11, str 92-95; a zwłaszcza traktat o Wierze 2-2. 1, 2, 4, 8, 9, t. 15 i obj. (16) str. 197 (18) str. 198; traktat o Aniołach 1. 54-58; o Wcieleniu 3. 9-12, t. 24.

Według Tomasza, wiedza to poznanie czy przekonanie pewne, oczywiste. nabyte ścisłym dowodem, czyli sylogizmem.

Sylogizm ma przesłanki i wniosek, przy czym przesłanka większa, pierwsza, jest punktem wyjścia, czyli jest zasadą, która ostatecznie musi być oczywistą. Jądrzem dowodu jest wyraz styczny lub środkowy. Przykład sylogizmu filozoficznego: nieteologicznego: Każda istota myśląca ma wolną wolę. Bóg jest istotą myślącą. Bóg ma wolną wolę. Podmiotem jest tu Bóg; orzeczeniem jest wolna wola; wyrazem środkowym - medium demonstrationis - jest: istota myśląca. Wyraz środkowy jest określeniem lub jakowymś ujęciem podmiotu i służy do dowodzenia, że orzeczenie przynależy lub nie do przedmiotu. Stąd też u św. Tomasza dostrzegamy istne łowy określenia rzeczy, by ono stało się środkiem, dowodzenia czegoś o podmiocie. Przykład sylogizmu teologicznego: To osoba ma istnienie i to jedno (dane filozofii). W Chrystusie jest jedna osoba (artykuł wiary). W Chrystusie jest jedno istnienie. (Patrz niżej a. 8).

Co do oczywistości: zdanie jest wtedy oczywiste, gdy widzę bezpośrednio lub pośrednio przynależność orzeczenia do podmiotu. W sylogizmie nie teologicznym zasada jest albo sama bezpośrednio oczywista, albo jest taką dla wyższej wiedzy. Wniosek jest oczywisty pośrednio poprzez wyraz środkowy. Oczywistym jest też sam przewód myślowy, samo rozumowanie, czyli wnioskowanie. W sylogizmie teologicznym zasadą jest artykuł wiary, czyli prawda abjawiona. Dla teologa na ziemi nie jest ona oczywista; przyjmuje ją wiarą; wniosek jest również nieoczywisty, bo opiera się o zasadę nieoczywistą; oczywiste jest jednak samo wnioskowanie: przewód myślowy (wynikliwość).

Co do pewności: wiedza rodzi pewność metafizyczną, a więc najwyższą, jaka tylko może być; opiera się na niezmiennych w sobie istotach rzeczy; jest jeszcze bowiem pewność niższego rzędu: fizyczna, np. że ogień pali, i moralna, np. człowiek ze swej natury nie kłamie.

Wiedza zawsze dotyczy wniosków; zasady wyjściawe przyjmuje od wyższej wiedzy. Wiedza bowiem jest nadrzędna i podrzędna. Padrzędna opiera się o zasady podane jej przez wiedzę nadrzędną; np. optyka o zasady geometrii; nie udowadnia ich, a tylko wierzy w nie.

Teologia jest właśnie wiedzą podrzędną; jej nadrzędną wiedzą jest wiedza Boga i niebian. Bóg widzi bezpośrednio zasady czy prawdy podane teologowi; teolog na ziemi nie widzi ich bezpośrednio i acywiście, ale przyjmuje je wiarą. Teologia jest więc prawdziwą wiedzą: ma pewność i to najwyższą; ma oczywistość wnioskowania; opiera się o oczywistość wiedzy Boga i kiedyś swoją. Teologię bowiem trzeba brać całościowo: jako jedną teologię: ziemian i niebian. Jaka taka stanowi jeden pień o różnych etapach rozwojowych; jak człowiek niemowlę, młodzian, dojrzały jest jednym człowiekiem, choć w niemowlęctwie niedoskonałym, tak i teologia za życia doczesnego ma charakter czegoś niedoskonałego; pełny rozwój osiągnie w niebie.

/13/ a. 3. Filozofia ma różne gatunki: kosmologia, psychologia, teodycea, ontologia itd. Chodzi o to, czy i teologia ma różne gatunki, czy spotykane różne podziały teologii na: pozytywną, spekulatywną, mistyczną, dogmatyczną, moralną, dydaktyczną, polemiczną itd. są podziałem rodzaju na gatunki. Odpowiedź św. Tomasza jest zastanawiająca: nie ma jakichś gatunków, ale jest jedną wiedzą i jednolitą. Wszak jej ostoją jest Objawienie; ono stanowi jej oparcie, sens, cel; ma je wyjaśniać, rozwijać, podawać. *Suma* nie dzieli się na dogmatykę, etykę, sakramentologię, chrystusologię itd. ale po prostu wykląda prawdę katolicką i podaje znajomość Boga.

/14/ a. 3 na 2. Zmysł wspólny, to zmysł wewnętrzny; ześrodkowuje czy scala wrażenia zmysłów zewnętrznych, harmonizuje i poniekąd osądza. To jakby niższego rzędu świadomość. O nim szerzej 1. 78, 4, t. 6.

/15/ a. 4, *odp.* Co to wiedza spekulatywna i praktyczna, patrz niżej z. 14, 16, t. 2. Także 1-2. 57, t. 11, str. 92-114; 2-2.8,3; 9, 3, t. 15, str.97n i 112n.

/16/ a. 5, *wbrew.* Pełny tekst tak brzmi: "Mądrość zbudowała dom sobie ... nabiła zwierząt, namieszała wina i stół zastawiła. Wysłała sługi, wołała na miejscach wyżynnych miasta: prostaczk niech do mnie przyjdzie. Do spragnionych mądraści mówiła: chodźcie, nasyćcie się chlebem, pijcie wino, które zmieszałam. Odrzućcie głupotę i życie, chodźcie drogą rozważy" (Prz. 9, 1-6, Bibl. Tyś.). Jest to tekst i sens przystosowany, a nie dosłowny. Niemniej ma swoją wymowę: wzywa wszystkich i wszystkie nauki do mądrości, do teologii, do sprawy Bożej, do ewangelizacji!

Teologia traktuje inne nauki jako *ancillae*, czyli jako pomoce stojące do jej usług dla sprawy najświętszej. Jak to rozumieć, zobaczymy zaraz niżej na 2 oraz w art. 8. O tej pomocniczości nauk, zwłaszcza filozofii, o potrzebie jej znajomości i spożytkowaniu jej dla ewangelizacji Sobór Wat. II mówi w kilku miejscach zwracając się do teologów. Patrz: Dekret o formacji kapłanów nr 1; Dekret o działalności misyjnej nr 22; Deklaracja o religiach niechrześc. nr 2; Kanst. o Kościele w świecie współcz. nr 44, 57, 62.

/17/ a. 6, *odp.* W dziedzinie przyrodzonej i nadprzyrodzonej szczytową wartością jest mądrość; metafizyka jest mądrością przyrodzoną; teologia i dar mądrości jest takową w dziedzinie nadprzyrodzonej - chrześcijańskiej. Św. Tomasz opracował nader głęboko i szeroko zagadnienie mądrości. Jego nauka jest tylko wyrazem nauki Pisma św. i komentarzem do niej. Wszak to Pismo św. właśnie dając naukę o mądrości, ciągle a niej mówiąc, stawia ją jako naczelną wartość i cel człowieka; ba, utożsamia ją z Bogiem. Patrz: 1-2. 8, 6, t. 15, str. 102; z. 19, 7 str. 269; z. 57, 2, t. 11, str. 95; z. 66, 5, str. 197; 2-2. 45 i 46, t. 16, str. 286-303; z. 180-182, t. 23. Patrz także traktat „O Trójcy”, t. 3: z. 30, 1 na 2; z. 34, 1 na 2; z. 39, 7 na 2; z. 41, 3 na 4; (145) (146).

To naczelne miejsce mądrości przypomina dzisiejszemu człowiekowi znowu Sobór Wat. II, mówiąc: "Natura intelektualna osoby ludzkiej udoskonala się i powinna doznać udoskonalenia przez mądrość, która umysł człowieka łagodnie pociąga ku poszukiwaniu i umiłowaniu tego, co prawdziwe i dobre. Przepojony nią człowiek dochodzi poprzez rzeczy widzialne do niewidzialnych. Epoka nasza bardziej niż czasy ubiegłe potrzebuje takiej mądrości, która by wszelkie rzeczy nowe, jakie człowiek odkrywa, czyniła bardziej ludzkimi. Przyszłym losom świata grozi bowiem

niebezpieczeństwo, jeśli ludzie nie staną się mądrzejsi. A zaznaczyć jeszcze trzeba, że liczne narody mniej zasobne ekonomicznie, a bogatsze w mądrość mogą innym przynieść niezwykle wiele pożytku" (Kościół w świecie nr 15; patrz także nr 57).

/18/ a. 7. Św. Tamasz pisze: podmiotem; my dziś powiedzielibyśmy raczej: przedmiotem formalnym. Czemu podmiotem? Bo cała wiedza znajduje się w podmiocie i staje on przed nami w charakterze poznawczym - *ut scibile*. Cała wiedza obraca się koło niego: ma go rozpracować, dać jego określenie i zbadać, jakie orzeczenia mu przysługują: czynniki istotne, właściwości, przypadłości, skutki, cele, czynności, części, stosunki itd.; krótka: w oparciu o określenie czy ujęcie podmiotu, które staje się wyrazem środkowym dowodu, ma wyciągać wnioski, czyli orzeczenia o podmiocie. Podmiot więc wiedzy jest jej przedmiotem formalnym, stanowi o jej charakterze rodzajowym czy gatunkowym i o jej odrębności. Podmiot wiedzy - Bóg, punkt wyjściowy, czyli światło w jakim patrzymy na podmiot - Objawienie i zasady wyjściowe - artykuły wiary, stanowią wzajem a sobie. - Podmiotem teologii jest Bóg w świetle Objawienia, czyli taki, jakim Go nam przedstawia Objawienie i dlatego, że ono właśnie nam Go przedstawia. Wszystko więc, o czym rozprawia teologia, sprowadza się do Boga lub stanowi samego Boga.

Teologia, choć zakłada wiarę w Objawienie i prawdy objawione, nie jest samym co wiara. Wiara jest prostym, bez naukowego balastu, uznaniem za prawdę tego, co Bóg objawił. Jest przekonaniem rozumu pod wpływem woli. Teologia jest wiedzą, a więc dotyczy wniosków wyciągniętych drogą rozumowania - bez wpływu woli - z prawd objawionych przyjętych wiarą, dołączając czy uzgadniając dane rozumu z tymiż prawdami objawionymi. Teologia więc jest nie tylko wyjaśnieniem i uprzystępnieniem, ale także jakowymś rozwijaniem Objawienia. Jej rolę i istotę poznamy lepiej w art. 8.

/19/ a. 7, *zarz. 1*. Św. Jan Damasceński. Napisał między innymi duże dzieło pt. źródło wiedzy; składa się ono z trzech części; trzecia część to właśnie tak często cytowane: *De Fide Orthodoxa*: (o wierze prawdziwej); składa się z 4 ksiąg i 100 rozdziałów. jest to wykład nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary; zawiera naukę o Bogu, stworzeniu, Chrystusie i sakramentach; o to właśnie oparł się Piotr Lombard. Damascen, to trzecia wielka powaga, na której tak często opiera się św. Tomasz. Zaznaczmy, że jest to Ojciec Wschodni! Jeśli dodamy, że i tak często cytowany Dionizy, Chryzostom, Grzegorz z Nyssy i Nazjanzu i inni, są Ojcami Wschodnimi, wówczas z podziwem i przekonaniem patrzeć będziemy na Tomasza, na jego ekumenizm i uniwersalizm.

0 Janie z Damaszku patrz t. 9, str. 378; t. 11 str. 310; t. 15, str. 211.

/20/ a. 7, *odp.* Pierwszego zdania był Piotr Lombard; drugiego Hugo od św. Wiktora (patrz t. 3 (30); t. 15 (73) str. 215; trzeciego Robert z Melun († 1167), autor *Liber Sententiarum*; jego zdanie zostało wznowione przez niektórych współczesnych.

/21/ a. 8. Artykuł bardzo ważny dla zrozumienia czym jest teologia, jakie ma zadanie, na czym się opiera, jaki jest jej sposób postępowania. Autor podaje tu terminologię, jakiej później stale będzie się trzymać; tłumaczę więc: *argumentari* - (wszelkim sposobem) uzasadniać; *demonstrare* - ściśle udowodnić i to rozumowo, a więc za pomocą sylogizmu; *demonstratio* - dowodzenie, udowodnienie, dowód ścisły,

rozumowy, *probare* - udowodnić, wykazać; *probationes* - wykazanie słuszności, argumenty; *ostendere* - wykazać; *locus ab auctoritate* - argument z powagi; *rationes* - racje, uzasadnienia.

/22/ a. 8, zarz. 1, Św. Ambroży: patrz o nim t. 15 (51) str. 210. Bodajże chodzi tu o jego dzieło *Libri V de Fide sive de Trinitate* - Pięć Ksiąg o Wierze, czyli o Trójcy. Jest to wykład nauki o bóstwie Chrystusa i o Trójcy przeciw arianom.

/23/ a. 8, zarz. 2. Boecjusz: patrz o nim t. 15 (19) str. 198. Dodajmy tu, że ponadto napisał dzieło *O Trójcy*, które będzie bardzo często cytowane, zwłaszcza w traktacie *O Trójcy*.

Grzegorz W, św., patrz o nim t. 15 (51), str. 211. Najczęściej cytowane w *Sumie* jego pisma: 1. *Moralia*; pełny tytuł: *Expositio in Librum Job sive Moraliu libri 35*; było podstawą dla średniowiecznej teologii moralnej i ascetycznej; 2. *Homilie do Ewangelii 40*; 3. *Regula pastoralis* - o życiu duchownych; 4. *Dialogi* - rzecz o życiu i cudach Ojców Italskich; 5. *Homilie do Ezechiela 24*; 6. *Listy*, ok. 848.

/24/ a. 8 na 2. Czy rozumowe dowodzenie spraw wiary zmniejsza zasługę z uwierzenia płynącą; patrz 2-2. 2, 10, t. 15. str. 52.

/25/ a. 8 na 2. Teologia w uzasadnianiu powołuje się: 1. Na Pismo św., Tradycję, orzeczenia Soborów, nieomylnie orzeczenia Papieża: jako na powagi objawione, sobie właściwe, wewnętrzne i koniecznie przekonywujące*; 2. Na zgodne mniemanie Ojców i teologów, jako na powagi sobie właściwe i wewnętrzne, o wartości prawdopodobieństwa; 3. Na powagę filozofów, na dane historii i na racje rozumowe jako na powagi sobie zewnętrzne, niewłaściwe. o wartości prawdopodobieństwa.

/26/ a. 8 na 2. Księgi Kanoniczne, w przeciwieństwie do niekanonicznych lub apokryfów, czyli Kanon Pisma św., to uznane przez Tradycję i Sobory księgi, które stanowią Pismo św. i uchodzą za natchnione i zawierające Objawienie Boże. Jest ich 72; 45 Starego i 27 Nowego Przymierza. Spis Ksiąg Kanonicznych podaje Dekret papieża Damazego, ok. roku 382 (D. 84), Synod w Kartaginie r. 397 (D. 92), Innocenty I (401-16 D. 96). Sobór Florencki 144 r. (D. 706), Sobór Trydencki, sesja IV, 1546 r. (D. 784).

/27/ a. 8 na 2. W związku z tym artykułem trzeba podnieść ważność teologii dla Kościoła i Objawienia oraz jej rolę; dlatego na końcu rozważań nad teologią podajemy kilka uwag: 1. Kościół stale podnosił ważność teologii, korzystał z niej i bronił jej, zarazem wytyczał jej granice. Tak czynił Grzegorz IX w liście do teologów paryskich w 1228 r. (D. 442); Pius IX (1846-1878 r.) tak przeciw fideistom i tradycjonalistom, jak i przeciw racjonalistom i madernistom; znamienity jest jego list do teologów niemieckich z roku 1863 (D. 1679). Za jego czasów ukazał się taki dekret Kongregacji Indicis (1855 r.): "Metoda, jaką stosowali św. Tomasz. św. Bonawentura, a pa nich inni scholastycy, wcale nie prowadzi do racjonalizmu, ani też nie spowodowała tego, że dzisiejsza filozofia weszła na drogę naturalizmu i panteizmu. Nie wolno więc doktorom i magistrom tym poczytać tego za złe, że stasowali tę metodę, zwłaszcza za wyraźną lub przynajmniej milczącą zgodą Kościoła" (D. 1652). Również w *Syllabusie* (1864 r.) patępia następujące zdanie: "Metoda i zasady, w oparciu o które dawni doktorawie scholastyczni wypracowali

* Tego rzędu jest także Magisterium Ordinarium Ecclesiae, czyli wypowiedzi nauczycielskiego urzędu Kościoła.

teologię, już nie odpowiadają potrzebom naszych czasów i rozwojowi nauk" (D. 1713). Pius X w encyklice *Commonium rerum* 1909 r., mówi o stosunku filozofii do teologii (D. 2120). Sobór Wat. II poddał teologię gruntownej reformie i odnowie. Czytaj: Dekret o formacji kapłanów nr 13, 14, 16; Dekret o działalności misyjnej nr 22; Dekret o ekumenizmie nr 10, 15, 17; Dekret o posłudze i życiu kapłanów nr 19; Dekret o wychowaniu chrześc. nr 10, 11. Konst. o Objawieniu nr 21, 23, 24; Konst. o Kościele w świecie nr 44, 57, 62. Ekumenizm, charakter apostołowski - ewangelizacja, nawrót do Biblii - teologia komentarzem Biblii, dostosowanie do mentalności współczesnego człowieka i uwzględnienie myśli współczesnej i inne polecane przez Sobór zasady jakże wyraźnie widzimy zrealizowane przez św. Tomasza, jak on je ongiś stosował**.

2. Spośród teologów, Papieże i Sobory w szczególniejszy sposób polecają św. Tomasza z Akwinu. Tych wypowiedzi, zaleceń, pochwał, nakazów, gestów wymownych jest zbyt wiele; ograniczymy się do ostatniego Soboru: Odnośnie studium teologii dogmatycznej tak poleca: "Dla możliwie pełnego wyjaśnienia tajemnic Zbawienia niech alumni nauczą się głębiej wnikać w nie i wykrywać między nimi związek przy pomocy spekulacji, mając tu za mistrza św. Tomasza" (Dekret o formacji kapłanów nr 16). "Kościół pilnie troszczy się także o szkoły wyższe, zwłaszcza uniwersytety i fakultety kościelne. Owszem, w tego typu uczelniach zależnych od siebie, idąc w ślady Doktorów Kościoła, a zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, systematycznie zmierza do tego, by poszczególne dyscypliny naukowe były uprawiane według im właściwych zasad i metod" (Dekl. o wychowaniu chrześc. nr 10).

3. Sobór Wat. I (1870 r.): "Kiedy rozum oświecony wiarą szuka starannie, z pobożnością i trzeźwo, (wówczas) atrzymuje z daru Bożego jakieś zrozumienie - i to bardzo owocne - tajemnic, bądź dzięki analogii z rzeczami, które poznaje w sposób naturalny, bądź dzięki powiązaniom tajemnic między sobą i z celem ostatecznym człowieka. Nigdy jednak rozum nie jest zdolny do ich przeniknięcia, tak jak przenika prawdy, które stanowią jego właściwy przedmiot. Boże bowiem tajemnice, ze swej natury tak przerastają umysł stworzony, że nawet podane w Objawieniu i przyjęte przez wiarę, pozostają jeszcze okryte zasłoną wiary i otoczone mrokiem tak długo, dopóki w tym śmiertelnym życiu "pielgrzymujemy daleko od Pana, bo pielgrzymujemy w wierze a nie w widzeniu" (2 Kor 6n; D. 1796).

"Jakkolwiek prawdą jest, że wiara przewyższa rozum, jednak nigdy nie może zaistnieć rzeczywista niezgodność między wiarą a rozumem. Ten sam bowiem Bóg, który objawia tajemnice i wszczepia wiarę, obdarzył duszę ludzką światłem rozumu; Bóg zaś nie może przeczyć samemu sobie, ani też prawda nie może nigdy sprzeciwić się Prawdzie. Żłudny pozór tej sprzeczności pochodzi głównie stąd, że albo dogmaty wiary nie były rozumiane i wyjaśnione po myśli Kościoła, albo fałszywe opinie podawano za wnioski rozumowe" (D. 1797).

"Wiara i rozum nie tylko nie mogą różnić się między sobą, ale owszem: służą sobie wzajem pomocą. Prawidłowy bowiem sposób myślenia wyjaśnia podstawy wiary, a

** czytaj t. 24 (6), str. 278.

umysł oświecony światłem wiary oddaje się wiedzy o rzeczach Bożych. Wiara zaś uwalnia i strzeże umysł przed błędami oraz wyposaża wielorakim poznaniem" (D. 1799).

"Nauka wiary objawiona przez Boga nie została podana jako filozoficzny twór, który może być udoskonalony przez umysł, ale jako Boski depozyt przekazana jest Oblubienicy Chrystusowej, aby go wiernie strzegła i nieomylnie wyjaśniała. Dlatego zawsze należy się trzymać tego znaczenia świętych dogmatów, jakie raz określiła święta Matka Kościół i nigdy nie wolno od tego znaczenia odstępować pod pozorem i mianem głębszego pojmowania" (D. 1800).

4. Jak sam Tomasz patrzy na teologię i własne dociekania widać choćby z następujących jego i przytaczanych przez niego wypowiedzi z. 1. 5 na 1, 2; a. 6 na 2; z. 3, 3 na 1; z. 4, 1 na 1; z. 12; z. 32, 1; 2-2. 1 i 2, t. 15, str. 5-52 i obj. (98) str. 219; z. 8, 2. str. 96n.

/28/ a. 9, odp. Dionizy. Chodzi o trzy dzieła nieznanego autora napisane na wschodzie w duchu na wskroś chrześcijańskim, ale o zabarwieniu neoplatońskim, po grecku, a przypisywane mylnie Dionizemu Areopagicie z Dziejów Apostolskich. Napisane w pocz. VI w., rychło przełożono na język łaciński. Dopiero w czasie renesansu stwierdzono, że nie Dionizy Areopagita był ich autorem. Oto one: *De Caelesti Hierarchia*; to wykład nauki o aniołach, chórach anielskich i ich stosunku do Boga. Traktat o aniołach oparł Tomasz głównie na tym dziele. *De Divinis Nominibus* - o nazwach Boga i sposobie ich orzekania o Bogu. Tomasz napisał komentarz do tego dzieła i oparł na nim z. 13 naszego traktatu o Bogu. *De mystica Theologia* mówi o różnych odmianach teologii, o metodzie przeczenia i niewiedzy; omawia sposób orzekania o Bogu, niecielesność i niezrozumiałość Boga.

Poza Filozofem, Augustynem i Damascenem, to chyba czwarta tak często przez Tomasza cytowana powaga. Patrz t. 11, str. 277.

/29/ a. 1 na 3. Św. Tomasz zajmuje się w dwóch artykułach podstawowym źródłem i powagą dla teologii: Pismem św., zaznaczając tym samym: na czym się będzie w całej Sumie opierać i czym ma być ona dla niego: wyjaśnieniem słowa Bożego, rozwijaniem go i podawaniem innym, a więc swajego rodzaju ewangelizacją.

Dla dzisiejszego człowieka te dwa artykuły są niewystarczające. Konieczne jest zapoznać się z zasadniczymi dokumentami, jakie się do dziś ukazały. Oto one: 1. Dekret *Sacrosancta* o Piśmie św. i Tradycji Soboru Trydenckiego, IV sesja 1546 r. (D. 783-786); 2. Konstytucja *Dei Filius*, rozdz. II i III o Objawieniu, Soboru Wat. I, III sesja 1870 r. (D. 1787, 1788, 1792, 1809); 3. Encyklika *Providentissimus Deus* Leona XIII, 1893 r.; jest to pierwsze gruntowne opracowanie zagadnień współczesnej biblistyki; (D. 1941-1953); 4. Dekret *Lamentabili* św. Oficium 1907 r. (D. 2001-2019); 5. Encyklika *Pascendi* św. Piusa X, 1907 r. przeciw błędom modernizmu (D. 2090, 2100, 2102); 6. Encyklika *Spiritus Paraclitus* Benedykta XV 1920 r. z okazji 1500-lecia śmierci św. Hieronima (D. 2186-2188); 7. Encyklika, "Divino afflante Spiritu" Piusa XII, 1943 r. z okazji 50-lecia encykliki Leona XII *Provid. Deus*; w pełni pchnęła naprzód katolicką biblistykę (D. 2292nn); w jej duchu też: List Komisji Biblijnej do kard. Suhard'a arcbpa Paryża 1948 r. (D. 2302n); 8. Encyklika "Humani Generis" Piusa XII, 1950 r. (D. 2315n, 2329); 9. Kon-

stytucja dogmatyczna o Objawieniu Soboru Wat. II. 1965 r.

Nieodzowną też jest gruntowna znajomość Ogólnego wstępu do Pisma św., choćby ks. Czesława Jakubca, Pallotinum, Pznań 1955 r., lub wydanej przez Pallotinum pracy zbiorowej pt. "Wstęp ogólny do Pisma świętego", ogłoszonej w roku 1973; godne zalecenia są książki o charakterze bardziej popularnym: ks. Z. Ziółkowskiego "Spotkania z Biblią" (wyd. Księgarni św. Wojciecha 1971 r.) oraz "Biblia, księga zamknięta", (wyd. Pax 1971). Przede wszystkim jednak Pismo św. trzeba stale czytać i głosić słowem i przykładem; a teolog winien również znać komentarze najnowsze i kierunki, jakie panują w biblistyce: wszak nawrót do źródeł, do Biblii jest hasłem rzuconym przez ostatni Sobór. Tomasz jest wzorcowym przykładem realizacji tego wezwania: Znał Pismo św. na wylot. było ono jego stałą i ulubioną lekturą; znał także dotychczasową biblistykę; poszedł za prądem podówczas panującym: nawrotu do Biblii; pod takim bowiem hasłem wołano o reformę w jego czasach; co więcej: nie tylko czytał, ale i życiem swoim realizował ideały ewangeliczne, przyjmując dobrowolne ubóstwo i w ogóle formę życia zakonnego; skomentował wiele ksiąg Pisma św.; jego *Suma* jest wielkim "komentarzem" Pisma św., a spekulacje są spełnieniem zasady: *Fides quaerens intellectum*; kto zna *Sumę* i Pismo św., sam to łatwo widzi; zakłada jednak gruntowną znajomość Pisma św.; dlatego czytanie *Sumy* winno się łączyć ze stałym czytaniem Pisma św.

Po Piśmie św. najwięcej autorytatywną jest dla Tomasza powaga Kościoła i Papieża - nieomylnego nanczyciela prawdy objawianej. O tym: l. z. 32, 4, tom 3; 2-2. 1, 9 i 10, tom 15, str. 28-32; z. 5, 3, tom 15, str. 81n; z. 10, 9-12, tom 15, str. 132-142; z. 11, 2 na 3, str. 146n; a. 3 i 4, str. 147-151; z. 88, 12 na 3.

O *Tradycji* mów 2-2. 10, 1. 12. tom 15 str. 139n; z. 12.2 wbrew, tom 15, str. 155. O powadze Soborów 2-2. 1, 9-10, tom 15, str. 28-32; patrz tom 3 w skorowidzu pod "Sobory". O powadze Ojców czy Doktorów, patrz znamienna wypowiedź w 2-2. 11, 2 na 3, tom 15, str. 46n; z. 10, 12, str. 139-142.

ZAGADNIENIE 2

/30/ Wstęp. Przed Autorem olbrzymi materiał teologiczny: chce go wyłożyć krótko i jasno. To naprawdę wielka umiejętność: I. Znaleźć w nim nić przewodnią - myśl przewijającą się, zespalającą tak różne i rozmaite tematy; II. Ułożyć konkretny jego plan czy rozkład tak, by w nim umieścić wszystko według owej myśli przewodniej i by ją przeprowadzić i rozwinąć; jasne, że ów plan musi odpowiadać owej myśli przewodniej.

I. Myślą przewodnią, zadaniem jakie sobie wyznacza, jest znajomość Boga: nie tylko Boga samego w sobie, ale także Boga: początku i celu wszechrzeczy, a szczególnie człowieka, stworzenia rozumnego. A więc znajomość Boga: 1. Samego w sobie i jako początku wszystkiego: rzecz "o Bogu". 2. Jako celu dążenia człowieka; rzecz "o dążeniu stworzenia rozumnego do Boga". 3. Boga-Człowieka, tj. Chrystusa umożliwiającego dążenie i osiągnięcie celu; rzecz o Chrystusie, który jako człowiek w naszym dążeniu do Boga jest dla nas drogą". Innymi słowy: przewodnią myślą całego dzieła jest Bóg;

wyjście, kroczenie ku Niemu i powrót Doń, stosownie do wypowiedzi św. Pawła: "Dla nas istnieje tylko jeden Bóg Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy. oraz jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy" (1 Kor 8. 6). Jest to podjęcie myśli Zbawiciela głoszącego: "Jam jest Droga i Prawda i Życie" (J 14. 6).

Patrzając na ową myśl przewodnią można powiedzieć, że jest to podejście do rzeczy:

- a) teocentryczne; nie antropologiczne, które wychodzi od człowieka i całość światopoglądową ześrodkowuje koło niego; nie kosmologiczne, które wychodzi od świata i abraça się koło niego; wszak m ówi głównie o Bogu, a o człowieku i świecie z punktu Boga;
- b) teologiczne, a więc nie czysto rozumowe i filozoficzne; opiera się bowiem nie o rozum tylko, ale przede wszystkim o Objawienie Boże i Boga ma na uwadze: "Głosimy ... nie mądrość tego świata ... lecz głosimy tajemnicę mądrości, mądraść ukrytą. tę, którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale naszej" (1 Kor 2, 6n);
- c) cyrkularne, czyli koliste, bo przedstawia materiał cały według koła: Bóg, wyjście odeń, dążenie i powrót Doń: życie w Nim wieczne, stosownie do słów Zbawiciela: "Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat, znowu opuszczam świat i idę do Ojca" (J 16, 28);
- d) uniwersalne i syntetyczne, gdyż wychodzi od tego, co w działaniu przyczynowym i w istnieniu jest pierwsze, wyższe i szersze, ku temu co wtórne, niższe. dalsze i udziałowe; od tego, co konieczne, do tego, co przygodne; od natury i przyczyn do własności i skutków.

"Zainteresowanie Kościoła filozofią św. Tomasza tłumaczy się jej uniwersalnym charakterem oraz jej ścisłym i adekwatnym związkiem z teologią. Jest jednak wielkim błędem historycznym sądzić jakoby filozofia Tomasza była jedynie zaadoptowanym arystotelizmem. Tomasz stworzył własną doktrynę teologiczną, rozważając nie nad dziełami Arystotelesa ale nad Pismem św. Dla zrozumienia i wyrażenia prawd zawartych w Biblii posługiwał się całą prawdą filozoficzną, którą sam odkrył i do odrycia której pomogły mu niewątpliwie prawdy w Piśmie św. Toteż między filozofią Arystotelesa i Tomasza istnieją ogromne różnice ... Związek z chrześcijańskimi prawdami wiary, uwzględnienie dwutysiącletniego prawie dorobku myśli ludzkiej oraz własne zdobycze Tomasza, zwłaszcza w dziedzinie filozofii bytu, będące twórczą kontynuacją myśli poprzedników, zdecydowały o wyodrębnieniu tej właśnie filozofii spośród innych bardziej partykularnych czy mniej kongruentnych z prawdą objawioną.

"Coś analogicznego i to jeszcze w większym stopniu dotyczy teologii Tomasza. Dla niego teologia jako "wiedza święta" opierała się przede wszystkim na słowie Bożym, którego miała być interpretacją. Podjął on dzieło rozpoczęte przez św. Augustyna i dokonał prawdziwego na swoje czasy "aggiornamento", przedstawiając w nowy sposób treść teologii tradycyjnej. Dzieło Tomasza było prawdziwą rewolucją w dziedzinie myśli chrześcijańskiej. Czyżby więc postawa Tomasza-rewolucjonisty miała być zupełnie zapomniana w obecnym *aggiornamento* a nawet zwalczana? Warto może przypomnieć jej zasadnicze rysy:

Teologia tomistyczna nie jest dziełem jednego człowieka. Była twórczą kontynuacją *theologiae perennis*. Taki sposób uprawiania teologii zdaje się być najbardziej odpowiedni, skoro zasadnicze prawdy znajdują się w Piśmie św. i w

dogmatach sprecyzowanych przez poszczególne Sobory. Podstawowe prawdy teologiczne są więc wspólne dla wszystkich. Istnieją jedynie różnice ujęć i wyrazu.

Dlatego Gilson nie waha się powiedzieć: "Właściwie nie ma własnej teologii św. Tomasza. Nie napisał on sumy własnej teologii, ale sumę, w której wszystko, co istotne dla wiedzy świętej, zastało zebrane, wyjaśnione". Niewątpliwie jego udział jest ważny: od niego pochodzi plan, układ materiału, metoda dowodzenia, pewne, bardzo ważne i bardzo osobiste pojęcia, np. pojęcie aktu, bytu albo *esse* itd.

Oparcie się wprost o Pismo św', stosunek do tradycji (uwzględnienie całej zastanej wiedzy), posłużenie się przy interpretacji terminami filozofii bytu ogarniającej całą rzeczywistość, zapewnia doktrynie tomistycznej niespotykaną w żadnej innej teologii jednolitość i uniwersalizm ...

Teologowie nietomiści - pisze Gilson - akcentują zwykle jakąś jedną czy kilka prawd.

Stwierdzenie, że teologia św. Tomasza jest bardziej niż jakakolwiek inna uniwersalna, nie jest równoznaczne z przekonaniem, że tomizm wyczerpał wszystkie możliwości poznawcze i jest ostatnim głosem w dziedzinie myśli chrześcijańskiej. Dobitnie to wyraża Gilson: "Jeśli mi ktoś mówi o jakiejś teologii, że jest nieadekwatna w stosunku do prawdy słowa Bożego. zgadzam się. Co więcej. Prawda totalna wszystkich teologii patrystycznych, średniowiecznych i współczesnych, łacińskich i greckich, nie jest adekwatna w stosunku do słowa Bożego, którego chce być jedynie komentarzem, wstępem. Odnosi się to także do teologii Tomasza".

Niemniej jednak trzy rzeczy, czy raczej właściwości postawy Tomasza, zapewniają tomizmowi miejsce wyjątkowe. Warto zaznaczyć, że nie kolidują one, przeciwnie, zbiegają się z wytycznymi soborowego czy posoborowego *aggiornamento*: 1. Związek z Pismem św. Cała teologia św. Tomasza jest komentarzem Biblii. 2. Związek z całą tradycją, a nie tylko - jak wielu sądzi niesłusznie - z tradycją zachodnią, lecz także z tradycją wschodnią poprzez Ojców greckich: Dionizego, Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorza z Nyssy itd. "Dzięki Albertawi Wielkiemu i Tomaszowi z Akwinu Zachód średniowieczny otworzył się szeroko na Wschód" - zauważa Gilson - ... "Ci, którzy wyrażają takie obawy, zdradzają nieznaną historię kultury zachodniej". 3. Metafizyka, jego filozofia bytu, najogólniejsza i najgłębsza teoria rzeczywistości, służąca do wyjaśniania prawd wiary. Jego fizyka, biologia, psychologia - zestarzały się. Zestarzały się całe partie tomizmu związane z trzynastowiecznym obrazem świata. To nie ulega wątpliwości. Nie zestarzała się jednak tomaszowa filozofia bytu z *esse* jako najdoskonalszym aktem bytu. "Nie widzę - pisze Gilson - metafizyka, który by dalej posunął refleksję nad bytem".

Dla sprecyzowania poznawczej postawy Tomasza z Akwinu trzeba dodać jeszcze jego stosunek do współczesnej mu wiedzy. W budowaniu teologii swoich czasów, właśnie "nowej" wówczas teologii, ustosunkował się pozytywnie do współczesnej sobie najnowszej i najbardziej rewolucyjnej filozofii i czerpał z niej pomoc w rozumieniu i wyjaśnianiu prawdy Słowa Bożego. Czyż - będąc wiernym jego linii - nie powinni współcześni teologowie uczynić czegoś podobnego w stosunku do filozofii najnowszych

czasów? Czyż Tomasz nie może być dobrym przykładem jak dokonywać skutecznego *aggiornamento*? ... "Czynić to, co czynił Tomasz w swoich czasach, to nie rzucać się na współczesną filozofię z nadzieją znalezienia w niej prawdy, której szukamy, ale trzeba wychodzić od prawdy objawionej ku filozofiom współczesnym, aby je zrozumieć a potem oczyszczać, oświecać. Tomasz pomaga tu nam swoją metafizyką, przy pomocy której możemy przekroczyć to wszystko, co powie nauka. ..."

Czy w dziedzinie filozofii bytu rzeczywiście święty Tomasz jest dotychczas niezastąpiony, czy filozofia egzystencjonalna, zwłaszcza Heidegger, nie posunęła dalej rozważań nad bytem? Problem ten nieraz stawiano Gilsonowi i on - znawca jednej i drugiej filozofii - nie wahał się napisać: "Niektórzy tomiści, słuchając głębokich ale ciemnych słów Heideggera zdumiewali się i nie rozpoznawali w tym trudnym języku prawd, które oni odziedziczyli. Wydawało im się, że zostaną zaprowadzeni przez niego tam, gdzie jeszcze nie byli, a nie wiedzieli, że on jeszcze nie doszedł tam, gdzie oni od dawna już są". (Cały ÓW długi cytat jest pióra S. Zofii Zdybickiej z jej artykułu: *Tomizm a aggiornamento myśli chrześcijańskiej*, *Znak*, czerwiec 1968 roku, str. 784-787. Cytowane dzieła E. Gilsona to: *Trois leçons sur le thomisme et sa situation présente* 1965 r. i *Les tribulations de Sophie* 1967r. Chodzi tu o Sobór Wat. II). Chodzi o to, że nie jest to nauka zamknięta, skończona, do której już nic dodać nie można, ale jest ciągle niezamknięta, atwarta, niewykończona: czeka na dalsze rozwijanie, uzupełnianie, na dalsze prace; tyle jeszcze tu do zrobienia! Z jego nauki można dobudować i rozbudować każdy potrzebny nowy traktat teologiczny. Jako "suma" wiedzy teologicznej do jego czasów nagromadzonej, jest wprost niewyczerpanym źródłem jej dla każdego pokolenia. Jako system uniwersalny (tj. opierający się na bezsprzecznych, najoczywistszych pierwszych zasadach myślenia, stawiający na istnienie jako na pierwszą najpowszechniejszą doskonałość, wartość bytu, zbudowana na podstawowych zasadach obowiązujących każdego teologa) obejmuje i zdolna jest wchłonąć każde poprawne partykularne rozwiązanie, dając mu solidną podbudowę. To nie jest system skostniały, ciasny, statyczny, twardy, ale elastyczny, dynamiczny. dający możliwość zawsze nowego podejścia, rozumienia. Trzeba powiedzieć, że jest to nauka ciągle jeszcze nieznaną. Patrz o tym uwagi O. Fel. Bednarskiego, t. 19 *Sumy* - Wstęp. Kto czyta pisma św. Tomasza, widzi od razu, że jest to nauka rozumna, odbijająca się jaskrawo od innych pism. Widzi od razu, że ma do czynienia z typowym teologiem, wzorem wybitnym dla teologa każdego czasu. Jest to postać zawsze świeża, a jego metoda i postawa zawsze autentyczna - a i jego rozwiązania przeważnie ciągle aktualne. Czy - dajmy na to - dzisiejszy teolog, gdyby się znalazł w jego czasach, problematyce, ciemnościach otaczających, postępowałby inaczej? Czy by go było stać na to? Dziś zwraca się uwagę "na postawę atwartą i dynamiczną" nauki św. Tomasza.

II. Taki pomysł dzieła i taka postawa prowadzi od razu Autora do jasnego podziału i rozkładu materiału tak olbrzymiego (całość wraz z supplementum i dodatkiem ma 613 zagadnień i 3122 artykułów). Dzieli go na trzy części: Pierwsza rozprawia o Bogu; druga omawia dziedzinę moralną człowieka: dążenie do Boga jako celu; trzecia zajmuje się postacią Chrystusa: naszej drogi do Boga. Każda z tych trzech części dzieli się na traktaty

wyraźnie zaznaczone we wstępach; traktaty zaś dzielą się na zagadnienia; te wreszcie na artykuły, czyli rozdziały. każdy artykuł ma swoistą budowę: Tytuł w formie zapytania; zajęcie stanowiska negatywnego, popartego kilku argumentami, to tzw. zarzuty; z kolei argument "wbrew". w Sumie zajmuje przeważnie stanowisko przeciwne do argumentacji zarzutów, idące przeważnie po linii poprawnej odpowiedzi, acz nie zawsze; ośrodkiem, jądrem artykułu jest odpowiedź pozytywna na pytanie postawione w tytule artykułu; jest to jasny wykład rzeczy; wreszcie odpowiedzi na zarzuty.

Przypatrzmy się bliżej poszczególnym częściom:

Część pierwsza - 119 zagadnień, o Bogu, poprzedzona rozprawą o teologii i jej metodzie, ma dwa wyraźne działy. Pierwszy mówi o Bogu samym w sobie (z. 2-43); obejmuje dwa traktaty: 1) o Bogu (z. 2-26; polskie wydanie tom 1 i 2). Omówiono tu istnienie Boga, przymioty, jak poznajemy i nazywamy Boga; myśl, wiedzę Boga; wolę i jej przymioty; wreszcie przymioty myśli i woli: opatrność, przeznaczenie i szczęście. 2) o Trójcy Przenajśw. (z. 27-43, t. 3). Tu omówiono: pochodzenie Osób Boskich, stosunki zachodzące między Osobami, Osoby w ogóle, osobę Ojca, Syna, Ducha Świętego; zestawienie Osób z istotą, ze stosunkami, z właściwościami i czynnościami znamionującymi Osoby, równość Osób, ich posyłanie.

Drugi dział mówi o Bogu jako Stworzycielu, czyli o pochodzeniu stworzeń od Boga (z. 44-119); obejmuje pięć traktatów: 1. Ogólnie o stwarzaniu (z. 44-49 t. 4); tu omówiono: czynność stwarzania, wieczność świata, wielość i nierówność rzeczy, sprawę zła. 2. O Aniołach (z. 50-64, t. 4 i 5); tu omówiono: istotę aniołów, sposób zajmowania miejsca i poruszania się, ich myśl i poznawanie, wolę, stan natury, łaski i chwały, aniołów upadłych. 3. O stworzeniu świata materialnego (z. 65-74, t. 5); tu omówiono: stworzenie świata, kolejność stwarzania: materii, nieba, czasu. istotę światła, siedem dni biblijnego stworzenia świata. 4. O Człowieku (z. 75-102, t. 6 i 7); omówiono: duszę i jej łączność z ciałem, władze duszy najpierw ogólne, potem poszczególne: poznawcze (myśl, pamięć, rozum, prądocie, sumienie); dążnościowe: wolę i jej wolność, sposób w jaki dusza złączona z ciałem poznaje rzeczy cielesne (tu cała teoria poznania, realizm, udział zmysłów, abstrakcja); jak poznaje siebie samą, jak jestestwa duchowe, sposób poznawania duszy odłączonej od ciała, utworzenie pierwszego człowieka: jego duszy, ciała, kobiety, "na obraz Boży", uposażenie pierwszego człowieka: jego myśl i wiedzę, stan łaski i prawości, panowanie nad przyrodą, nieśmiertelność, stosunek do cierpienia, zachowanie jednostki, gatunku, ewentualna sytuacja potomków Adama. 5. O Rządach Bożych nad światem (z. 103-119, t. 8); omówiono: zależność świata od Boga w istnieniu i zachowaniu, możliwość unicestwienia, zależność w działaniu, czyli jak Bóg porusza, działa na rzeczy, na myśl i wolę (premocja); działanie Boga zwyczajne i wyjątkowe: cuda, ich możliwość; jak jedno stworzenie działa na drugie: co do aniołów: Jak przekazują swoje myśli, mowa anielska, układ na hierarchie i rzędy, stosunki między złymi aniołami, władzę aniołów nad przyrodą i ludźmi, opiekę aniołów stróżów, pokusy diabelskie i możliwość ich odparcia; co do ciał: ich dynamika i działanie, siły czynne i bierne, wpływ

ciał niebieskich na naszą ziemię, na bieg wypadków i na człowieka, fatum; co do ludzi: przekazywanie myśli, nauczanie, stosunek do przyrody, przekazywanie życia.

Część druga: 0 dążeniu człowieka do Boga; rozpada się na dwie obszerne części: zasadniczą, ogólną i szczegółową; zawiera tematykę moralną i nieco psychologiczną.

Pierwsza (1-2), 114 zagadnień, w pierwszym traktacie omawia nasamprzód centralne zagadnienie celu człowieka: szczęście nadprzyrodzone polegające na oglądaniu Boga (z. 1-5, t. 9). Dalsze traktaty pierwszej i drugiej części mówią o środkach do osiągnięcia tegoż celu; a ponieważ ów cel osiąga się dobrymi uczynkami. dlatego wszystkie owe następne traktaty będą mówić o ludzkim postępowaniu: najpierw ogólnie (z. 6-114), potem szczegółowo (2-2).

Część pierwsza części drugiej ma osiem traktatów. 1) to wspomniany o celu; 2) mówi o uczynkach właściwych człowiekowi jako istocie rozumnej (z. 6-21, t. 9); podaje określenie uczynku ludzkiego (dobrowolność), okoliczności, zajmuje się wolą, jej pobudkami i sposobem działania; kto ją porusza i jak, daje analizę uczynku ludzkiego; mówi o moralności i jej następstwach; 3) o przeżyciach wspólnych ludziom i zwierzętom, czyli o uczuciach (z. 22-48, t. 10); jest tu mowa o tym: czym jest uczucie, kto jego podmiotem, jak się dzielą, stosunek ich wzajemny, jaka wartość moralna; wreszcie jest mowa o poszczególnych uczuciach: miłości i nienawiści, pożądlivosti i odrazie, radości i smutku, nadziei i rozpacz, bojaźni i odwadze; 4) o przysposobieniu człowieka do doskonałego działania (z. 44-54, t. 11); to rzecz o charakterze dobrym i złym, o wychowaniu; mówi: czym jest przysposobienie, jego konieczność, co ma być przysposobione, skąd się bierze, jak powstaje i zanika, podział na przysposobienie dobre: cnota, złe: wada. 5) o cnotach (z. 55-70, t. 11); przedstawiono istotę cnoty, podmiot, podział na poznawcze i abyczajowe, kardynalne, teologiczne, przyczynę, umiar, wzajemne warunkowanie się, ich równość czy nierówność, los po śmierci; dary Ducha Świętego, błogosławieństwa, owoce. 6) o wadach i grzechach (z. 71-89, t. 12); omówiono: ich istotę, podział, zestawienie ze sobą, podmiot, przyczyny wewnętrzne (ignorancja, ułomność, popędy) - i zewnętrzne (szatan, źli ludzie); grzech pierworodny, czym jest, siedzibę, dziedziczenie; z kalei wady główne jaka następstwo i przyczyna grzechów; także skutki grzechu pierw. i uczynkowego oraz grzech powszedni. 7) o prawie (z. 90-108, t. 13 i 14); mówi czym jest, jego źródło, podział na wieczne, naturalne, ludzkie; omawia zmianę prawa, zwyczaj, dyspensę; Stary Zakon: jego przykazania ceremonialne, sądownicze i moralne; 10-oro Przykazań; Nowy Zakon: przykazania Ewangelii (nakazy i rady); zestawienie Starego z Nowym Zakonem. 8) o Łasce (z. 109-114, t. 14); omówiono: konieczność łaski, istotę, siedzibę, podział, przyczynę, skutki.

Część druga drugiej części (2-2), 189 zagadnień, zajmuje się poszczególnymi cnotami i ma 10 traktatów: 1) o Wierze (z. 1 - 16, t. 15) omawia przedmiot wiary boskiej i jej wewnętrzny przejaw, konieczność, przejaw zewnętrzny, samą cnotę wiary, jej określenie, stosunek do miłości i nadziei, jej ważność i pierwszeństwo, pewność, przyczynę, skutki, wiarę aniołów, szatanów, ludzi: dary pojętności i wiedzy,

wykroczenia przeciw wierze: niewiarę, herezję, odstępstwo, bluźnierstwo, grzechy przeciw Duchowi Świętemu, ślepotę umysłu, tępotę zmysłu; podaje zasady tolerancji i przykazania. 2) o Nadziei (z. 17-22, t. 15) omawia jej przedmiot, oparcie, stosunek do miłości i wiary, konieczność, niezawodność, beznadzieję potępieńców, dar bogobojności, różne odmiany bojaźni i stosunek jej do miłości; wykroczenia: rozpacz, zuchwalstwo; wreszcie przykazania. 3) o Miłości (z. 23-46, t. 16) amawia istotę miłości jako przyjaźni i jako cnoty nadprz., wlanej, najdoskonalszej i najkonieczniejszej: formy wszystkich cnót, jej podmiot, wzrastanie, zmniejszanie i zanik; przedmiot; kolejność: przymioty, skutki, wykroczenia: nienawiść, zniechęcenie, zazdrość, niezgodę, spór, rozłam, wojnę, zawadiactwo, gorszycielstwo; dwa przykazania miłości: dar mądrości; głupotę. 4) o Roztropności (z. 47-56, t. 17) omawia czym i jaką jest, co do niej należy, jej ważność jako kierowniczką życia, jej składniki konieczne; roztropność podwładnych, rządzących, głowy rodziny. w wojsku; jej części; dar rady, wady i wykroczenia; roztropność ciała; przykazania. 5) o Sprawiedliwości (z. 57-122, t. 18-20) mówi najpierw o ostoi i podstawie sprawiedliwości: o prawie i uprawnieniach każdego; z kolei podaje jej istotę, charakter, umiar, ważność, podział na ogólną i szczegółową, wymienną i rozdzielczą; omawia niesprawiedliwość; posądzenie; naprawę zła wyrządzonego, zwrot rzeczy skradzionych, wzgląd na osobę, zabójstwo i samobójstwo, okaleczenie i bicie, uwięzienie; prawo do posiadania własności; charakter dóbr materialnych i ich podział czy podaż; złodziejstwo; sądownictwo; krzywdy wyrządzone mową; oszukaństwo, lichwę, przekroczenie i zaniedbanie obowiązków; obowiązki wobec Boga (religijność, pobożność, modlitwę, adorację, ofiarę, śluby, przysięgę, zaklinanie, wzywianie Boga), wykroczenia przeciw Bogu; cześć dla rodziców, posłuszeństwo i nieposłuszeństwo, wdzięczność i niewdzięczność, odwet i zemstę, prawdomówność i kłamstwo, obłudę, wywyższanie się i chępliwość, uprzejmość, pochlebstwo, kłótność, hojność i skąpstwo, rozrzutność, słuszność, dar dziecięctwa, przykazania. 6) o Męstwie (z. 123-140, t. 21) wobec niebezpieczeństw jako cnotcie normującej lęk i odwagę: omawia także męczeństwo, bojaźliwość i bezbojaźń, odwagę, wielkoduszność, zarozumiałość, ambicję, próżność, małoduszność, wielmożność, małostkowość, cierpliwość, wytrwałość, miękkość, upór, dar męstwa, odnośne przykazania. 7) Umiarkowanie (z. 141-170, t. 22) jako opanowanie żądz i przyjemności cielesnych; omówiono: niewrażliwość i nieumiarkowanie, wstyd, chęć czyli poczucie godności osobistej, wstrzeźliwość, post, obżarstwo, trzeźwość, pijaństwo, czystaść płciową, dziewictwo, rozpustę i nieczystość (porubstwo, nierząd, dotyki i pocałunki, polucję, uwiedzenie, gwałt, cudzołóstwo, kazirodztwo, świętokradztwo, wybryki przeciw naturze: sodomstwo i bestialstwo), powściągliwość i niepowściągliwość, łaskawość, łagodność i gniewliwość, okrucieństwo, skramność, pokorę, pychę, grzech pierwszych rodziców, kary za ów grzech, kuszenie pierwszych rodziców, pilność, ciekawość, skromność w zewnętrznym zachowaniu, przykazania. 8) o Łaskach nadzwyczajnych (z. 171-178, t. 23); omówiono: dar prorocstwa: czym jest, czego dotyczy, stosunek do objawienia, warunki przyrodzone, nadprzyrodzone i moralne proroka, sposób w jaki się odbywa, podział i stopnie, wielkość Mojżesza jako proroka; dar zachwyty: czym jest, zwłaszcza zachwyty św. Pawła; dar języków, mowy, mądrości i

wiedzy, czynienia cudów. 9) o Życiu czynnym i kontemplacyjnym (z 179-182, t. 23). 10) o Urzędach, abowiązkach i stanach w Kościele (z 183-189, t. 23); omówiono czym jest stan i urząd, ich potrzebę, podział; co to doskonałość chrześcijańska i stan doskonałości, kto należy do stanu doskonałości, stan biskupi i zakonny, rady ewangeliczne, śluby: posłuszeństwa, ubóstwa, czystości; różnice między zakonami, społeczne funkcje zakonów, warunki wstąpienia do zakonu (powołanie), zestawiono doskonałość zakonną z doskonałością biskupów i innych duchownych.

Część trzecia (90 zagadnień, supplementum 99 zagad., dodatek dwa) o Chrystusie naszym wzorze i drodze do szczęścia wiecznego w Bogu. Ta część rozpada się na trzy działy: o samym Chrystusie, o Sakramentach, przez które osiągamy zbawienie, o Rzeczach ostatecznych, czyli o życiu pozagrobowym.

Dział o samym Chrystusie (z. 1-59) ma dwa traktaty: 1) o Tajemnicy wcielenia z punktu spekulatywnego i ogólnego (z. 1-26, t. 24, 25); mówi o stosowności wcielenia, konieczności, sposobie w jaki Słowo złączyła się z człowiekiem, ile osób i natur; o jedności Chrystusa, Jego ciele, duszy, myśli, łasce, cnotach, darach, o Chrystusie jako głowie ludzkości, o Jego wiedzy, mocy ducha, słabościach ciała i duszy; ile w Nim istnień, woli, działań; jak był poddany Ojcu; Jego modlitwie, kapłaństwie, adopcji; o adopcji ludzi; Jego przeznaczeniu, kulcie, pośrednictwie. 2) o życiu Chrystusa (z. 27-59, t. 25, 26); po kolei omawia: niepokałane poczęcie, uświęcenie, dziewictwo i zaślubiny NMP. zwiastowanie i poczęcie Jezusa; rolę Gabriela, rodowód. stan Chrystusa zaraz po poczęciu, narodzenie, macierzyństwo NMP' ujawnienie nowonarodzonego, obrzezanie, imiona. ofiarowanie, oczyszczenie NMP, chrzest w Jordanie, życie na ziemi, post, kuszenie, nauczanie ludu, cuda, przemienienie na Górze Tabor, śmierć, pogrzeb, zstąpienie do otchłani, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie, "Siedzi po prawicy Ojca", rolę jako sędziego.

Św. Tomasz nie ma traktatu o Kościele; rozwinął on się później, po Soborze Tryd., Wat. I i II; gdyby mu dziś przyszło go opracowywać, zapewne umieściłby go właśnie tu, po traktacie o Chrystusie; a przyznać trzeba, że z wielu jego wypowiedzi, rozsianych tu i ówdzie, no i z wszystkich jego pism, można by było stworzyć wspaniały traktat o Kościele.

Dział o Sakramentach (z. 60-90), suppl. z. 1-68) obejmuje 8 traktatów: 1) Ogólnie o Sakramentach (z. 60-65, t. 27); bada ich istotę, konieczność, skutki, przyczynę, szafarza, intencję, liczbę, różnicę między sakramentami Starego a Nowego Przymierza. 2) O Chrzcie (z. 66-71, t. 27); omawia jego ustanowienie, istotę, materię i formę, ryt, chrzest wody, krwi i pragnienia, szafarza, chrzestnych, konieczność, wymagania od przyjmującego, skutki, przygotowanie (katechizacja), obrzezanie. 3) o Bierzmowaniu (z 72, t. 27) bada jego istotę, materię i formę, skutki, warunki, szafarza, ryt. 4) o Eucharystii (z. 73-83, t. 28) zajmuje się istotą, koniecznością, nazwami, figurami, materią i formą, przeistoczeniem, sposobami istnienia Chrystusa w eucharystii i postaciami zewnętrznymi, słowami przeistoczenia, skutkami, komunią św., ostatnią wieczerzą, szafarzem, obrządkami. 5) o Pokucie (z. 84-90; suppl. 1-28, t. 29 i 30) omawia istotę, materię i formę, konieczność, ustanowienie, częstotliwość, cnotę pokuty, skutki, odpuszczenie

lekkich grzechów, los grzechów odpuszczonych, sytuację cnót po nawróceniu, podział i skutki pokuty.

Na z. 90 zakończył Autor twórczość a za niedługo i życie. Leżące przed nami uzupełnienie - supplementum jest - zdaniem Grabmana* - dziełem Reginalda z Piperno, najbliższego druha, nieodłącznego towarzysza, powiernika życia i myśli, następcy Tomasza na katedrze w Neapolu. Reginald ciągnie dalej jego myśl, zachowuje styl i metodę, a treść bierze z wcześniejszego dzieła tomaszowego: Rzecz na temat Sentencji Piotra Lombarda.

Owo uzupełnienie - supplementum omawia: skruczę, żal, spowiedź, spowiednika, tajemnicę spowiedzi, skutki, zadośćuczynienie, Władzę Kluczy, szafarza, klątwę, odpusty. 6) o Sakramencie Chorych, czyli Ostatnie Namaszczenie (suppl. 29-33, t. 31); omawia istotę, ustanowienie, materię i formę, skutki, szafarza, częstotliwość przyjmujących. 7) o Kapłaństwie (z. 34-40), t. 31). Omawia rolę kapłaństwa, istotę, materię i formę, skutki, wymagania ze strony kandydata, stopnie, szafarza, przeszkody, tonsurę, szaty, władzę biskupa nad kapłanami. 8) o Małżeństwie (z. 41-68, t. 32, 33); przedstawia je najpierw jako rzecz natury, godziwą i obowiązkową; następnie mówi o nim jako o sakramencie; podaje jego określenie, skutki, ustanowienie; omawia zaręczyny i narzeczeństwo, przyzwolenie, obowiązki małżonków, jego dobra: dzieci, węzła (wierność) i sakramentu (świętość); przeszkody, przywilej pauliński, sprawę rozwodów, zdradę małżeńską, powtórne małżeństwo, wzajemne pożycie, wielożeństwo, bigamię, dzieci nieślubne.

Dział o Rzeczach ostatecznych, czyli o Zmartwychwstaniu ciał (suppl. 69-99, i dodatek, t. 34 i 35) obejmuje trzy traktaty i ów dodatek. 1) omawia to co poprzedzi zmartwychwstanie (z. 69-74), a więc miejsca, gdzie dusze oczekują na zmartwychwstanie; czy dusze mogą do woli opuszczać to miejsce; sytuację dusz w niebie, piekle, czyścicu, otchłani (limbus Patrum) i czeluści (limbus infantium); czy dusze używają zmysłów i czy mogą cierpieć od ognia; że ludzie na świecie mogą ulżyć duszom w czyścicu i jak; święci w niebie słyszą nasze modły i pomagają nam; znaki poprzedzające zmartwychwstanie; pożar świata. 2) mówi o samym zmartwychwstaniu (z. 75-86); omawia jego fakt, powszechność, przyczynę, głos trąby, współludział aniołów, nieznaną czas i pory; powszechną śmierć i złączenie się ze swoim ciałem; jakość ciała: wielkość, płeć, wiek, ułomności itp.; własności ciał zbawionych i potępionych. 3) omawia to co będzie zaraz po zmartwychwstaniu (z. 87-99); sumienie przypomni każdemu grzechy; obnażone będą postępy dobre i złe wszystkich; potem sąd ostateczny (gdzie, kiedy); sędzią Chrystus w chwale jako człowiek wraz z wybranymi, zwłaszcza żyjącymi w dobrowolnym ubóstwie; wszyscy staną przed Jego trybunałem; potępieni pójdą w szpony szatanów; zbawieni już z ciałem zażywać będą wiecznej szczęśliwości polegającej na widzeniu Boga i obcowaniu z Nim; będą widzieć kaźń potępionych; aureolę otrzymają: dziewice, męczennicy i kaznodzieje czy doktorzy; kary jakie będą cierpieć potępieni; stosunek do Boga; racje czemu Bóg miłosierny spuszcza karę wieczną;

* M. Grabman, Wstęp do Sumy teol., str. 39, wyd. Domin., Lwów 1935.

złość grzechu śmiertelnego; świat materialny będzie odnowiony. 4) Dodatek obejmuje dwa zagadnienia: o czyścicu i o dzieciach zmarłych bez chrztu.

/31/ a. 1, zarz 2. Jest to znany z historii filozofii i teologii dowód - nazwany przez Kanta - ontologiczny. Wymyślił go św. Anzelm, bp Canterbury, mnich benedyktyński. Anzelm, w swojej nauce, opierał się tak dalece na Augustynie, że nazywano go "Drugi Augustyn". Uchodzi za Ojca scholastyki dzięki zasadzie, która stała się jej hasłem: "*Fides quaerens intellectum*"; jego ważniejsze dzieła: *Proslogium*, *Cur Deus homo*, *Monologium*, *Contra Gaunilonem*. W pierwszym znajdujemy właśnie ów dowód. Żył: 1033-1109. Dowód ten podjął później Kartezjusz († 1650), Leibnitz († 1716) oraz ontologisci*. Oto potępione przez św. Officium zdania antologistów: Bezpośrednie poznanie Boga, przynajmniej habitualnie, jest tak istotne dla umysłu ludzkiego, iż bez niego niczego nie może poznać; jest ono bowiem samym światłem rozumu" (D. 1659).

"Byt ów, który jest we wszystkich rzeczach i bez którego nic nie możemy rozumieć, jest bytem Boskim" (D. 1660).

"Powszechniki rozważa ne w swej obiektywnej rzeczywistości nie różnią się realnie od Boga " (D. 1661).

"Wrodzone poznanie Boga jako czystego i prostego bytu zawiera wszelkie inne poznanie w sposób przewyższający wszystko, tak że poznajemy poprzez nie w sposób ukryty wszelki byt, pod jakimkolwiek aspektem jest on poznawalny" (D. 1662). To w r. 1861 za Piusa IX.

"W porządku rzeczy stworzonych ukazuje się bezpośrednio umysłowi ludzkiemu coś, co jest Boże samo w sobie, mianowicie coś, ca należy do natury Boskiej" (D. 1891).

"Konieczną jest rzeczą, by byt, który człowiek ogląda, miał coś z bytu koniecznego i wiecznego, coś z przyczyny stwarzającej" określającej, celowej odnośnie do wszystkich bytów przygodnych: a tym bytem jest Bóg" (D. 1895). To w r. 1887 za Leona XIII. Oto czołowi ontologisci: Malebranche († 1715), Maret († 1884), Gratry († 1872). Rosmini († 1155) i Gioberti († 1852).

Odpowiedź Tomasza jest klasyczna i wyczerpująca. Patrz z. 88, 3. t. 7.

/32/ a. 1, odp. Zdanie może być samo w sobie jasne (secundum se nota propositio), bo arzeczenie przynależy do podmiotu jako jego składnik istotny, właściwość, przypadłość, czynność, skutek itd. Nie jest jednak tym samo jasne samo z siebie, czyli jasne samo przez się (per se nota propositio), dla każdego człowieka; czemu? bo zdanie samo w sobie jasne może być albo jasne samo przez się tak jak pierwsze zasady (np. nie można równocześnie być i nie być) i wtedy jest jasne dla każdego, jako że jest bezpośrednio oczywiste, albo jest pośrednio oczywiste, czyli że jest jasne poprzez rozumowanie, przesłanki. dowodzenie; to zaś domaga się odpowiedniego poziomu umysłowego; i dlatego dla ludzi prostych zdanie samo w sobie jasne - może nie być jasne samo przez się czy samo z siebie.

Sens artykułu jest taki: Zdanie "Bóg istnieje" jest samo w sobie jasne, bo "istnienie" przynależy do Boga, owszem, Bóg jest swoim istnieniem; nie jest jednak jasne samo z siebie bezpośrednio oczywistością ale pośrednią, czyli poprzez rozumowanie i

* Malebranche †1715, Maret †1884, Gratry †1872, Rosmini †1855, Gioberti †1852.

dowodzenie; domaga się więc udowodnienia, a to dowodzenie uchwycą nie wszyscy, ale ludzie mądrzy, myślący głębiej.

/33/ a. 1 na 1. O tym naturalnym, ogólnym, mglistym poznaniu Boga patrz: z. 6, 1 na 2; z. 12, 1; a. 8 na 4; także 1, 60,5 t.5; 1-2, 1 i 2, t.9. z.109, 3, t.14 i inne. Myśl ta powtarza się dość często; u podstaw jej leży twierdzenie naczelne, że nie ma dążenia, ciężenia, pożądania bez jakiegoś uprzedniego poznania. Dużo światła rzuci również z. 5, 5; tu znajdziemy wyjaśnienie, jak to Bóg, stwarzając wszechświat, wyznaczył każdej rzeczy sposób bytowania, gatunek i ciężenie.

O naturalnym pragnieniu szczęścia patrz niżej /41/.

/34/ a. 2. Autor pyta: czy można udowodnić; niżej z. 12, 12 postawi pytanie szersze: Czy tu na ziemi człowiek swoim przyrodzonym rozumem może dojść do poznania Boga? Używając wyrazu: udowodnić - *demonstrare* - oznacza, że chodzi o dowód rozumowy ścisły, sylogizm, rodzący wiedzę i to pewną i oczywistą; dowodzenie bowiem jest to uzasadnienie pewne, oczywiste, rodzące wiedzę, posługujące się sylogizmem*. Patrz t. 24 (75T str. 291).

/35/ a. 2, *wbrew*. Oto pełny tekst św. Pawła: "Albowiem gniew Boży ujawnia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie kajdany. To bowiem, co o Bogu poznać można, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty - wiekuista Jego potęga i bóstwo - stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła tak, że od winy wymówić się nie mogą" (Rz 1, 18-20).

Dodajmy i inne teksty. "Každy bowiem dom jest przez kogoś zbudowany, a tym, który zbudował wszystko, jest Bóg" (Hbr 3, 4). A zwłaszcza ów z Księgi Mądrości: "Głupi z natury wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga i z dóbr widzialnych nie zdołali poznać tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy, lecz ogień, wiatr, powietrze chyże, gwiazdy dokoła, wodę burzliwą, lub światła niebieskie uznali za bóstwa, które rządzą światem. Jeśli urzeczeni ich pięknem wzięli je za bóstwa - winni byli poznać, o ile wspanialszy jest ich Władca, stworzył je bowiem Twórca piękności; a jeśli ich moc i działanie wprawiły ich w podziw - winni byli z nich poznać, o ile potężniejszy Ten, kto je uczynił. Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę. Ci jednak na mniejszą zasługują nagane, może bowiem i błędzą, ale Boga szukają i pragną Go znaleźć. Obracają się wśród dzieł Jego, badają, i ulegają pozorom, bo piękne to, na co patrzą. Ale i ani nie są bez winy. jeśli się bowiem zdobyli na tyle wiedzy, by móc ogarnąć Wszechświat - jakże nie mogli znaleźć rychlej jego Pana?" (Mdr 13, 1-9).

Sobór Wat. I tak o tym uczy: "święta Matka, Kościół, utrzymuje i poucza, że naturalnym światłem rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych na pewno poznać Boga, początek i koniec wszystkich rzeczy. 'Niewidzialne bowiem Jego przymioty od założenia świata mogą być poznane, gdy umysł ogląda stworzenie' (Rz. 1, 20). Jednak spodobało się Jego mądrości i dobroci objawić rodzajowi ludzkiemu także i inną - i to nadprzyrodzoną drogą - Siebie samego" (D. 1785).

* Patrz t. 24 (75) str. 291.

Przysięga antymodernistyczna; św. Pius X, 1910 r.: "Wyznaję, że Boga, początek i koniec wszechrzeczy, można poznać w sposób pewny, a zatem i dowieść Jego istnienia, naturalnym światłem rozumu w oparciu o świat stworzony, to jest z widzialnych dzieł stworzenia, jako przyczynę przez skutki" (D. 2145).

Sobór Wat. II, w Konst. dogm. o Objawieniu, uczy: "Sobór święty wyznaje, że Boga będącego początkiem i końcem wszystkich rzeczy można poznać z pewnością przy naturalnym świetle rozumu ludzkiego z rzeczy stworzonych" (por. Rz 1. 20).

Również Konst. duszp. o Kościele w świecie tegoż Soboru nawraca do tej sprawy: patrz nr 12-22, 36, 57, 61.

Nauka katolicka staje tu w obronie możliwości rozumu przyrządzonego przeciw fideizmowi i agnostycyzmowi.

Fideizm stoi na stanowisku, że jedynym źródłem wiedzy w dziedzinie religii i etyki jest stała tradycja ludzkości, ostatecznie oparta o pierwotne objawienie Boga. Jego pionierem był Bautain Louis-Eugene († 1867), profesor filozofii w Strasburgu; ostatecznie jednak uznał swój błąd i podpisał następujące twierdzenie: "Rozumowaniem można udowodnić w sposób pewny istnienie Boga i nieskończoność Jego doskonałości" (D. 1622). Do fideizmu należy również tradycjonalizm Augustyna Bonnety'ego († 1879), który uważał, że rozum ludzki o własnych siłach nie może dojść do takich prawd jak: istnienie Boga i Jego przymiotów, początek człowieka itp.; jedynym źródłem wiedzy jest objawienie Boże; rozum ludzki zdany na własne siły może tylko błędzić! Tylko objawienie daje znajomość naturalnych prawd religijnych. Bonnety uznał swój błąd i na interwencję Stolicy Apostolskiej przyznał, że: "Poprzez rozumowanie można dowieść z całą pewnością istnienia Boga, duchowości duszy i wolności woli" (D. 1650). Patrz tym t. 15, str. 194.

Agnostycyzm (pozytywizm, Kant, pragmatyzm). Tak go ujmuje Encyklika Piusa X, *Pascendi* 1907 r.: "Rozum ludzki ogranicza się li tylko do świata zjawiskowego, czyli do rzeczy w takiej postaci, w jakiej nam się jawią; poza te granice nie może się wznieść: nie ma do tego sił. Nie może więc wznieść się do Boga i z tego co się widzi poznać Jego istnienie. Bóg więc wcale nie może stanowić bezpośredniego przedmiotu wiedzy" (D. 2072). Sobór Wat. I tak się temu błędowi przeciwstawił: "Jeśli ktoś twierdzi, że jedyny i prawdziwy Bóg, Stwórca i Pan nasz, nie może być poznany w sposób pewny przy pomocy naturalnego światła umysłu z rzeczy, które zostały stworzone, niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych" (D. 1806). Patrz Wat. II Kościół w świecie nr 15, 19, 57.

/36/ a. 2, odp. Dowodzenie pierwsze (*propter quid*) a priori, udowadnia rzecz tym, co ją zasadniczo poprzedza; wychodzi z przyczyny i dowodzi skutku; istnienia Boga nie da się tą drogą udowodnić, bo Go nic nie poprzedza; wszak Bóg jest bezwzględnie pierwszym bytem. Dowodzenie drugie (*propter quia*), a posteriori, wychodzi ze skutku i wiedzie do jego przyczyny; wprawdzie istota rzeczy, która jest skutkiem nie zawsze jest nam znana, ale znany jest nam fakt, że jest skutkiem. I tą właśnie drogą dowodzimy istnienia Boga.

/37/ a. 2, odp. Przyczyna właściwa to taka przyczyna, od której skutek pochodzi koniecznie i bezpośrednio; jest właściwą dla takiego właśnie skutku. Przyczyna właściwa partykularna jest przyczyną skutku partykularnego: stolarz jest przyczyną stołu; stół może istnieć bez stolarza; przyczyna ta jest przyczyną stania się, ale nie jest przyczyną dalszego o jej istnienia. Przyczyna właściwa powszechna jest przyczyną najogólniejszego skutku - jest nim istnienie; taka przyczyna musi zawsze istnieć, inaczej nic by nie istniało: wszystko obróciłoby się w nicość.

W artykule nie chodzi o przyczynę niewłaściwą, przypadłościową, np. muzyk rodzi człowieka, ani o przyczynę partykularną, ale o przyczynę właściwą, powszechną najogólniejszego skutku: istnienia.

/38/ a. 2 na 1. Wstępne wymagalniki wiary - *praeambula fidei*. Chodzi o zasadę: "Używanie rozumu poprzedza wiarę; rozum powinien prowadzić nas do niej" (tezy podane Bonnety'emu i Bautain'owi do podpisania), (D. 1626, 1651). Wszak istnienie Boga i inne tego typu prawdy, dostępne dla rozumu przyrodzonego, muszą poprzedzić przyjęcie Objawienia - Boga przemawiającego; "Rozum ludzki koniecznie powinien dokładnie zbadać fakt objawienia, aby się przekonał, że Bóg rzeczywiście przemówił" (Pius IX, Encyklika *Qui pluribus* 1846 r. (D. 1637). O tym szeroko t. 15, str. 203-205, /37/ /38/.

/39/ a. 2 na 2. Wyraz środkowy - *medium demonstrationis* - to określenie czy jakiegoś ujęcie podmiotu, poprzez które dochodzi się do jakiegoś nowego wniosku - twierdzenia o tymże podmiocie. Patrz wyżej /12/.

/40/ a. 3, wbrew. Istnienie Boga jest także główną prawdą objawioną i dogmatem wiary. Wszystkie Składy Wiary wyznają "Wierzę w jednego Boga...". Sobór Wat. I uczy: "Jeśli ktoś przeczy istnieniu jedyne, prawdziwego Boga, Pana i Stwórcy, rzeczy widzialnych i niewidzialnych, niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych" (D. 1801). Jasne, że trzeba to brać w sensie z. 1, 1 i odpowiednich do tego objaśnień.

/41/ a---. 3, odp. Przed nami słynne pięć dróg-dowodów rozumowych na istnienie Boga. Wychodzą wprawdzie z obserwacji, ale zaraz wchodzą w najgłębszą metafizykę i podstawowe jej pojęcia: możliwości i rzeczywistości, przyczyny i skutku, istoty i istnienia, konieczności i przygodności, celu i skutków, bytu istotowego i udziałowego, bezruchu i ruchu itd; opierają się na naczelnym pierwszych zasadach bezpośrednio oczywistych, zwłaszcza sprzeczności, przyczynowości itp*.

Współcześni tomiści podkreślają ich charakter egzystencjonalny, tj. ujmujący rzecz od strony istnienia. "Filozofia św. Tomasza jest w tym sensie zdecydowanie egzystencjonalna, że w metafizyce przypisuje ona istnieniu znaczenie najbardziej zasadnicze, określając istnienie jako akt najdoskonalszy i ostatecznie określający byt: *actus ultimus*. Filozofa interesuje świat jestestw rzeczywiście istniejących (porządek istnienia), nie zaś byty możliwe, czyli niesprzeczne lub też byty rzeczywiste ujęte w tym tylko aspekcie ich możliwości i niesprzeczności (porządek istoty). Konsekwentnie również i w teologii naturalnej Tamasa wszystkie dowody istnienia Boga stają się w

* Franciszka Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga wedł. Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota*, Warszawa 1957.

pełnym znaczeniu dowodami z racji egzystencjonalnego ich sensu, a również i natura Boga w tym stopniu, w jakim jest ona dla nas poznawalna w sposób przyrodzony, bywa określana przez filozofa, przyjmującego postawę to - mistyczną, jako pełnia samoistnego istnienia (*ipsum esse subsistens*)**.

Dowody te staną się jasne i w pełni zrozumiałe w ciągu dalszego wczytywania się i wgłębiania w następne zagadnienia, gdy lepiej poznamy metodę, słownictwo, wagę zagadnień poruszanych, znaczenie pojęć, zwrotów itp. Każdy z tych dowodów znajdzie później pełniejsze wyjaśnienie; bo najlepiej rozumie się wypowiedzi św. Tomasza przy pomocy wypowiedzi samego Tomasza. I tak: co do dowodu z ruchu i w ogóle zmiany, bo o nią tu chodzi, (pojęcie ruchu będzie stale wracać jako czołowe) patrz: z.7 , 3 na 4; z. 8, 2 na 2; całe z. 9 - o niezmienności Boga; z. 10 o wieczności; z. 18, 3, zwł. na 1 obj. (16), (113), (118), w nast. tomie. Co do dowodu z przyczyny sprawczej, patrz z. 8, 1; z. 9, 2; z. 12, 1T; z. 19, 5 na 3, t. 2. Co do dowodu z bytu przygodnego i koniecznego patrz z. 3, 4; z. 14, 13, t. 2; wiadomo: byt przygodny to taki, który może być i nie być, w przeciwieństwie do bytu koniecznego, który nie może nie być. Co do dowodu z różnych stopni doskonałości, patrz z. 4, 3; z. 6, 4; z. 12, 2; wiadomo, chodzi tu o doskonałości czyste: nie zawierające żadnej niedoskonałości, orzekając analogicznie o Bogu i stworzeniach. Co do dowodu z celowości patrz z. 11, 3; z. 19, 5 na 3; z. 21. 22, 23; znajdziemy tam również odpowiedź szerszą na zarzut I: jak pogodzić istnienie Boga z "istnieniem" zła.

Dwudziesta druga teza tomistyczna w ten sposób streszcza całe drugie zagadnienie: "Istnienia Boga nie poznajemy ani przez bezpośredni ogląd, ani na mocy dowodu *a priori*, lecz jedynie *a posteriori*, tj. z rzeczy, które są uczynione, posługując się dowodem wznoszącym się ze skutków do przyczyny; mianowicie: z rzeczy znajdujących się w ruchu do pierwszego Motoru nieruchomego; z pochodzenia rzeczy w skład świata wchodzących: od przyczyn sobie podporządkowanych do Przyczyny pierwszej nie mającej już dalszej przyczyny; z bytów zmiennych - obojętnych na bytowanie lub niebytowanie - do Bytu bezwzględnie koniecznie istniejącego; z rzeczy, które uczestniczą w mniejszym stopniu w doskonałościach bytu, życia, umysłu; więcej lub mniej bytują, żyją, umysłem pojmują, do tego, który jest najwyższym Umysłem, najwyższym Życiem, najwyższym Bytem; wreszcie z porządku panującego we wszechświecie do Umysłu różnego od świata, ktÓry wszystko uporządkował, ułożył i wszystkim celowo kieruje"*.

Podajemy także i inne dowody. św. Tomasz ich tu nie wymienia; nie mają bowiem tak metafizycznej wagi jak owe pięć. Oto one:

** Stefan Swieżawski, Traktat o człowieku (św. Tomasz z Akwinu), Poznań, Pallotinum 1956, str. 759(62); patrz str. 728(23). Podobnie czynią: Krąpiec, Pieper, Gilson i inni, aczkolwiek nie można się zgodzić ze zdaniem Gilsona, że tomaszowe esse to zawsze tyle co existere. Patrz z. 3, 4; z. 28, 2: z 29, 1 na 4.

* Ponieważ wśród neotomistów (koniec 19, początek 20 w.) pojawiły się rozbieżności w interpretacji św. Tomasza, dlatego Kongregacja StudiÓw zatwierdziła tzw. 24 tezy tomistyczne zawierające główne zasady i twierdzenia jego nauki (1914 r.) Cytuje w/g F. Kwiatkowskiego, "Filozofia wieczysta", t. 1, Kraków, str. 216. Patrz także E. Hugon: „Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne”, tł. ks. zychlińskiego, Poznań, Św. Wojciech, 1926.

1. Etnologia i prehistoria stwierdzają, że nie była i nie ma szczepu czy narodu bez wiary w Boga; jest to więc powszechnym przekonaniem ludzkości. Cycero tak tę myśl oddaje: "Nie ma ludu tak barbarzyńskiego lub dzikiego, iżby nie wiedział o istnieniu Boga, chociaż może nie wiedzieć, jaki to jest Bóg" (0 prawach, ks. 1, 8); Plutarch († 125 p. X.) pisze do Kolota: "Możesz znaleźć miasta bez murów, bez królów, bez praw, bez szkół, ale narodu bez Boga, bez modlitwy, bez przysięgi, bez ofiar, nikt nie widział ani nie zobaczy nigdy" (31, 5).

2. Dowód z pragnienia szczęścia: Odczuwamy w sobie pragnienie szczęścia pełnego, nieskończonego i niezamąconego; żadne stworzenie nie jest w stanie zaspokoić tego pragnienia; natura zaś, która ten głód zaszczepiła, czyni wszystko mądrze i celowa; jeśli zaszczepia takie pragnienie, musi być gdzieś dobro pełne i nieskończone, w którego osiągnięciu człowiek znajdzie swoje szczęście; musi być i sposób jego osiągnięcia.

O tym naturalnym pragnieniu św. Tamasz często napomyka; patrz choćby. z. 6, 1 na 2; z. 12. 1; a. 8 na 4; z. 60, 5, t. 5; 1-2, 2 i 3, t. 9. z. 109,3,t.14.

Pragnienie to jest naturalne: jest głosem samej natury ludzkiej umysłowej, dobyte przez nią na skutek poznania skutków; jest nieokreślone i niewyraźne; towarzyszy każdemu pragnieniu każdej rzeczy: jest więc powszechne; w oparciu o to pragnienie Bóg może człowieka podnieść do widzenia Bożej istoty, bez przekreślenia jego natury (patrz z. 12, 4 na 3); nie jest ono jakimś bezwzględny wymogiem czy żądaniem o koniecznej skuteczności i należności, ale raczej pragnieniem naturalnym pozbawionym skutecznienia własnymi siłami, pragnieniem wołającym o pomoc Bożą*.

3. Mamy sumienie, czyli naturalną wrażliwość na dobro i zło: jest to osąd własnego postępowania: czy jest zgodne, czy też nie z prawem; wrażliwość ta nie może pochodzić skądinąd jeno od Twórcy natury człowieka. Ponadto istnieje w każdym człowieku naturalne prawo moralne, wspólne dla wszystkich ludzi, bez względu na czas, rasę, kulturę itd.; według niego jedne rzeczy uchodzą za złe, inne za dobre; to prawo nie pochodzi od ludzi; a więc od kogo? a musi od kogoś pochodzić, bo: jak prawo, to i prawodawca! Istnieje więc Prawodawca tegoż prawa naturalnego - Twórca natury. Wreszcie poczucie sprawiedliwości! Człowiek ma wrodzone jej poczucie; mówi mu ono, że wszelkie zło ma być ukarane i wszelkie dobro nagrodzone: na ogół ludzkie trybunały nie nagradzają dobrego; a nawet złego wszystkiego nie mogą osiągnąć; owszem. największe zło uchodzi bezkarnie, jako że jest dokonywane przez rządzących i wielkich; do tego zło lubi się maskować. ukrywa się i jest przebiegłe. Istnieje więc Sędzia sprawiedliwy, który nagrodzi kiedyś wszelkie dobro i ukarze wszelkie zło.

4. Istnieje życie na ziemi. Wiadomo, życie pochodzi z życia: ale ten łańcuch nie może iść w nieskończoność; a kiedyś istniały warunki raczej gubiące życie, a nie powodujące je: materia martwa - jako taka - nie ma życia; a nikt nie może dać tego. czego sam nie ma: a więc istnieje Początkodawca życia na ziemi.

5. Jako argument na istnienie Boga podaje się także fakty nadprzyrodzone świadczące o interwencji Boga w sprawy ludzkie czy przyrody: postać Chrystusa, cuda, proroctwa spełnione itp.

* Szerzej o tym G. Lagrange: De Deo uno, Paris 1938, str. 255.

6. Ostatnio mówi się dużo o argumencie fizycznym z entropii, że więc w przyrodzie następuje powolne wyrównywanie poziomów energetycznych: entropia wzrasta, energia maleje; podają nawet przybliżony czas końca i początku obecnego układu świata w oparciu o to i o inne zjawiska. Ale jest to argument z obecnego etapu, na jakim się znajduje dzisiejsza wiedza przyrodnicza, która zresztą wcale nie rości sobie pretensji do pewności i decydowania.

7. Wreszcie podaje się jako argument: Do czego prowadzi negacja Boga, czyli ateizm; wskazuje się na życie, jakie prowadzą ludzie bez Boga i na ich wypowiedzi; klasyczną jest praca pisarska Frvd. Nietzsche († 1900), który w tragiczny niemal sposób obnażył czym jest i do czego prowadzi ateizm; jego myśli zebrał i ujawnił H. Pfeil: *Tragizm negacji Boga**; warto się z tym zapoznać.

A oto znamienita wypowiedź Bernarda Shaw: "Wiedza, do której przymocowałem wiarę moją, zbankrutowała; opowieści jej były większym szaleństwem niż wszystkie cuda kleru; jej okrucieństwa okrutniejsze niż wszystkie tortury inkwizycji: szerzyła ona oświecenie, które było jak szerząca się zaraza; jej rady i dorady, które miały sprowadzić miłościwe lato ludzkości, doprowadziły do samobójstwa Europy. Wierzyłem w nią tak, jak żaden fanatyk religijny nigdy nie wierzy w swoje zabobany; z troski o nią pomagałem w niszczeniu wiary milionów wiernych w świątyniach tysiącznych wyznań. A teraz spójrzcie na mnie, wcielenie szczytowej tragedii ateizmu, który stracił wiarę w ateizm, na którego ołtarzu zginęło więcej męczenników, niż na ołtarzach wszystkich innych wyznań razem**".

Głównym zaprzeczeniem istnienia Boga jest ateizm, czyli materializm ateistyczny. Mamy takie jego odmiany: 1) ateizm praktyczny, czyli zaprzeczenie, względnie odrzucenie Boga grzesznym życiem; jak mówi św. Paweł: "Dla skalanych i niewiernych nie ma nic czystego, lecz duch ich i sumienie są zbrukane. Twierdzą, że znają Boga, uczynkami zaś temu przeczą, będąc ludźmi obrzydliwymi, zbuntowanymi i niezdolnymi do żadnego dobrego czynu" (Tyt. 1, 15). 2) ateizm teoretyczny pozytywny, gdy ktoś świadomie zaprzecza istnieniu Boga i sili się tego dowieść. Jest możliwy, bo faktycznie istniały i są systemy ateistyczne: więcej lub mniej wojownicze. Wszak rozum ludzki jest omylny i ułomny, a istnienie Boga nie jest prawdą bezpośrednio oczywistą. Ateizm ten nie jest trwały, bo rozum, sumienie i wpływ otoczenia robią swoje; jest też rzadki; zawsze jednak jest największym grzechem (patrz 1-2, 10, 3, t. 15, str. 119). 3) ateizm negatywny, gdy o istnieniu Boga w ogóle nic się nie wie. Toczy się spór wśród teologów, czy w ogóle takowy ateizm może istnieć, skoro człowiek ma rozum, myśli, patrzy na świat, ma sumienie, styka się z przejawami wiary.

* Przetłumaczył na polski A.C.; wydała po wojnie drugiej światowej Księgarnia św. Jacka w Katowicach.

** Z art. "Unset a Nałkowska", Adolfa Nowaczyńskiego, "Tylko dla kobiet", Warszawa 1934, str. 254-256. Patrz Instrukcja Biskupów Polskich o nauczaniu na ambonie: w obronie wiary w istnienie Boga. Warszawa, 12 stycznia 1961

Głęboką, a zarazem praktyczną analizę ateizmu podał ostatnio Sobór Wat. II w Konstytucji duszpasterskiej - Kościół w świecie Współczesnym, nr 19-21. Patrz także wspomnianą wyżej Instrukcję Biskupów Polskich: W obronie Wiary w istnienie Boga.

ZAGADNIENIE 3

/42/ *Wstęp.* Będzie teraz mowa o przymiotach Boga, dająca zarazem odpowiedź na pytanie: jaki i czym Bóg jest w ujęciu rozumu ludzkiego i wiary.

Sobór Wat. I tak uczy o przymiotach Boga: "Rzymski Kościół wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg prawdziwy i żywy. Stwórca i Pan nieba i ziemi, wszechmocny, odwieczny, nieogarniony, niepojęty, nieskończony w działaniu rozumu i woli oraz wszelkiej doskonałości. Będąc jednostkową, zupełnie niezłożoną i niezmienną duchową substancją, winien być określany jako różny od świata w swej rzeczywistości i istocie, sam w Sobie i ze Siebie w pełni szczęśliwy i nad wszystko, co poza Nim jest i pomyśleć się daje, niewypowiedzianie wyższy" (D. 1782).

Co to jest przymiot Boży? Odpowiadam: Doskonałość uchodzi za przymiot Boga o ile: 1) jest bezwzględna, tj. dotycząca istoty, a nie relatywną, tj. dotycząca Osób Boskich; 2) jest czystą, tj. wykluczającą wszelką niedoskonałość; 3) istnieje w Bogu koniecznie, na sposób właściwości nieodłącznych od natury Boga, a nie jako rzecz wolnej woli; 4) istnieje w Bogu formalnie, a nie tylko "w mocy" Boga, w sensie: że to Bóg może w stworzeniach zdziałać; 5) w ujęciu myśli idzie za naturą: najpierw natura - potem przymiot.

Podział przymiotów: j e d n e dotyczą samej natury Boga: niezłożoność, doskonałość, dobroć, nieskończoność, niezmienność, wieczność, niezmierzoność, wszechobecność, jedność, niewidzialność, niewysłowialność; d r u g i e dotyczą działania Boga: Jego myśli: prawda, wszechwiedza, prawdomówność, mądrość; Jego woli: sprawiedliwość, miłosierdzie, świętość, wspólnie myśli i woli: opatrność; działania na zewnątrz: wszechmoc.

Przymioty nie różnią się od istoty Boga i między sobą rzeczowo; stanowią z nią jedną rzecz; różnicę, a raczej odrębność wprowadza nasza myśl, która nie może jednym pojęciem objąć naraz wszystkich doskonałości czystych spotykanych rozłącznie i rozlicznie w stworzeniach, a obecnych jako jedno w Bogu i z Bogiem; nie są to więc jakieś synonimy; orzekają o Bogu formalnie, czyli w sposób właściwy: nie jednoznacznie, nie przenośnie, ale analogicznie; o tym szerzej będzie mowa niżej.

Niezłożoność - simplicitas

/43/ a. 1. Bóg nie jest ciałem; jest niematerialny; a więc jest duchem, czyli istotą niematerialną: myślącą i chcącą. Ciało to jestestwo złożone z materii i formy podstawowej o trzech wymiarach, należy do pierwszego działu bytu. - W artykule jest mowa o niektórych właściwościach, czyli przypadłościach ciała: ilość ciągła. np. linia;

ilość liczebna, czyli liczba; ilość siły czy wartości: ilość jest drugim działem bytu; o niej patrz z. 42, 1 na 1, t. 3 (128); jakość, trzeci dział bytu; ma 4 gatunki; czwartym jest kształt; np. koło, kwadrat itp.; patrz o tym z. 7, 1 na 2; a. 4 na 2; także t. 11, str. 271; miejsce, piąty dział bytu; patrz z. 8, 2, 3, 4; położenie czy postawa, np. siedząca, stojąca itp., to siódmy dział bytu.

Co to są *działy bytu* patrz t. 3 (12), t. 11, str. 270, t. 15, str. 213 (60).

/44/ a. 1, odp. Oto pierwsze, naczelne ujęcie Boga! Bóg to *actus purus*: najczystsza rzeczywistość, czyli aktualność, bez domieszki możności; nic w Nim nie może się ziścić, ale już jest w Nim ziszczone. Odtąd to ujęcie Boga stanie się *medium demonstrationis* - wyrazem środkowym dowodzenia wielu orzeczeń o podmiocie wiedzy teologicznej o Bogu.

Możność - *potentia* i rzeczywistość - *actus*, to pierwszy podział bytu, to naczelne i kluczowe pojęcia metafizyczne, bez których cały system tomistyczny jest wprost nie da zrozumienia. Możliwość - to co nie jest ale może być; rzeczywistość - to co już jest, już istnieje. Gdziekolwiek stwierdzamy złożenie, jakiegokolwiek typu, wszędzie tam jedno będzie mieć charakter możliwości, drugie charakter rzeczywistości, tj. strony urzeczywistniającej.

Tezy tamistyczne tak o tym mówią; pierwsza: "Potencja (możliwość) i akt (rzeczywistość) dzielą byt w ten sposób, że cokolwiek bytuje, jest albo czystym aktem, albo składa się koniecznie z możliwości i aktu jako pierwszych i wewnętrznych pierwiastków". Druga: "Akt, ponieważ jest doskonałością, nie może doznać ograniczenia jak tyłka ze strony możliwości będącej zdolnością do przyjęcia doskonałości. Przeto akt, w porządku, w którym jest czysty, jest zarazem nieograniczony i jedyny, gdzie zaś jest skończony i uwielokrotniony, tam wchodzi w prawdziwy skład z możliwością". Trzecia: "Dlatego sam tylko Bóg urzeczywistnia w sobie bezwzględne pojęcie bytu, toteż On sam tylko jest jedyny i całkiem niezłożony; wszystkie inne jestestwa, mające tylko udział w byciu, posiadają naturę, ściśniętą byt, toteż są złożone z istoty i z istnienia jako z pierwiastków rzeczowo różnych".

Możliwość i rzeczywistość to pojęcia najogólniejsze i nie dające się określić. Co najwyżej można je opisać. - W wysiłkach znalezienia w naszym języku odpowiednika dla *actus*, ciekawym jest pomysł śp. ks. Eugeniusza Żukowskiego († 1951), wiernego tomisty, wieloletniego wykładowcy filozofii w Seminarium Duchownym w Przemyślu. Uważał, że najlepiej oddaje: **i ś c i e c !**

/45/ a---. 2. Awicebron, czyli Salomon Ibn Giberol, filozof żydowski, zmarły w Walencji ak. 1058; w dziele "Źródło życia", rozprawiając o materii i formie głosił, że poza Bogiem każdy byt stworzony jest złożony z materii i formy; jest to tzw. powszechny hylemorfizm. Nie brak było jednak w dziejach głosów, że nie tylko ciała, ale że wszelki byt jest złożony z materii i formy; oto powód tego artykułu.

Materia i forma to również pojęcia kluczowe dla rozumienia myśli św. Tomasza. Materia pierwsza, czyli tworzywo podstawowe: św. Tomasz mówi, że jest to czysta możliwość, nie mająca żadnej formy, ale mogąca przyjąć każdą formę; nie może być w żadnym podmiocie, ale jest pierwszym podmiotem każdej formy podstawowej i każdej

zmiany. jest niewyobrażalna, choć realna; sama nie istnieje, ale zawsze z czymś. Nie wolno jej utożsamiać z masą: ciągłą czy liczebną, a więc ilością - *quantitas*. Materia pierwsza razem z formą podstawową stanowi ciało; jest więc w każdej rzeczy cielesnej. Arystoteles pisze a niej: nie jest czymś, nie jest jakaś, nie jest ilościowo określona, nie należy do żadnego określenia czy działu bytu (Met. z. 3; 1029 a. 20-21).

Forma podstawowa, czyli substancjalna, to pierwsze urzeczywistnienie materii nadające jej jakąś postać: postać jestestwa, substancji cielesnej, a zarazem określony gatunek, istnienie*; jest jej aktem; razem z pierwszą materią stanowi podmiot dalszych uzupełnień, czyli przypadłościowych form. Najogólniej mówiąc forma: może nie być czyjąś; wtedy istnieje samoistnie - sama przez się: i tym właśnie jest Bóg; może być czyjąś jako forma podstawowa materii pierwszej, stanowiąc z nią jestestwo cielesne; może wreszcie być czyjąś jako forma przypadłościowa jestestwa.

0 formie patrz niżej z. 5. 1 na 1; z. 7, 1, 2, 3; także z. 50, 2, t. 4; t. 3. (80); t. 15 (66) str. 214.

Tezy tomistyczne tak rzecz ujmują: Siódma: "Stworzenie duchowe jest w swej istocie całkiem niezłożone. Pozostaje w nim jednak podwójne złożenie, mianowicie: istoty z istnieniem i substancji z przypadłościami". Osma: "Stworzenie natomiast cielesne jest złożone w samej swej istocie z możności i aktu, ta zaś możność i ten akt w porządku istoty zwą się materią i formą" Dziewiąta: "żadna z tych części nie bytuje samoistnie; żadna wprost nie powstaje ani wprost nie ginie: żadnej nie umieszcza się wprost w kategorii, lecz tylka pośrednio, jako pierwiastek substancjalny".

Bóg to samoistna forma! Oto drugie ujęcie Boga.

/46/ a. 2, zarz. 3. 0 rozdrobnieniu natury ogólnej na jednostki, czyli o ujednostkowieniu, stanowi zawsze materia i to materia jednostkowa z wszystkimi przypadłościami ujednostkowiającymi, czyli cechami znamionującymi daną jednostkę: a ponieważ są to cechy i określenia ilościowe, kwantytawne (a więc masa-ilość), dlatego powiada jedenasta teza tomistyczna: "Materia o określonych cechach kwantytatywnych jest czynnikiem ujednostkowienia, tj. różnicy czysto liczebnej, niemożliwej w świecie czystych duchów". Patrz art. nast. Także Świeżawski, *Traktat o człowieku*, str. 726 /16/, 727 /19/, 723 /38/.

/47/ a. 3. W stworzeniach co. innego Ten kto ma naturę a co innego Jego natura, czyli istota; mówiąc "ja mam naturę" zaznaczam, że co innego "ja", a co innego "moja natura"; ten, kto ma naturę, to osobnik - *suppositum*. W stworzeniach osobnik to całość istniejąca: natura jest jej częścią istotną: istnieje więc rzeczowa różnica między osobnikiem a naturą, tak jak całość różni się od części; człowiek nie jest swoim człowieczeństwem, ale ma człowieczeństwo. - W Bogu nie ma tej różnicy. osobnik: Bóg - *Deus* i Jego natura, czyli istota: Boskość - *deitas*, nie różnią się rzeczowo. Oto sens artykułu.

Co to "osobnik" patrz z. 29, 2, t. 3.

Istota jest to to w każdej rzeczy, co stanowi o jej rodzaju lub gatunku, co koniecznie wchodzi w określeni e rzeczy, wyodrębniając ją od innych i jest zaczynem

* patrz z. 5, 5 na 3; z. 9, 2; z. 12,2 ; z. 14, 4; 4; z. 17, 3 odp. t. 2; z 50, 5 t. 4.

działania; natura oznacza istotę właśnie jako zaczyn - początek działania. Patrz o tym t. 3, skorowidz pod: istota, natura. osobnik; t. 11. str. 273: t. 15, str. 207 /42/.

Synod w Reims (1148) za Eugeniusza III w sprawie nauki Gilberta Porreta* postanawia: "Co do pierwszego punktu (mianowicie, że Boża istota, substancja czy natura, tzn. pojęcia bóstwa, dobroci, mądrości, wielkości Boga itp. nie utożsamiają się z Bogiem, a są dla Boga tylko sposobami bytowania), Biskup Rzymski orzekł, że nie wolno jakimś rozumowaniem teologicznym oddzielać natury od Osoby ani używać określenia natury Bożej w formie tylko n adzędnika, lecz także mianownika (tzn., Bóg jest swoją naturą", a nie "Bóg jest Bogiem dzięki swojej naturze")**.

/48/ a. 4, zarz 1. Byt najogólniej wzięty, to pierwszy z najogólniejszych orzeczeń nadrzędnych orzekających analogicznie o Bogu i stworzeniach; do orzeczeń nadrzędnych należą: byt, rzecz, coś, jedno, prawda, dobro; są to pojęcia zamienne. Patrz t. 3 /37/. t. 15 /61/ str. 213. Zarzut chce utożsamić Byt Pierwszy - Boga, z bytem - najogólniejszym orzeczeniem nadrzędnym. Zarzut miesza także takie pojęcia, jak *esse* i *ens*; gdy tymczasem *esse* może oznaczać byt - *ens* wraz z istotą i istnieniem; może też oznaczać byt z punktu istoty, a może. i to najczęściej, istnienie (patrz wyżej /41/).

Jak zobaczymy, cała Suma roi się - a zwłaszcza traktat O BOGU - od takich pajęc metafizycznych, jak: byt, istota, istnienie, osobnik, natura, samoistność, możność, rzeczywistość, forma, materia, dowodzenie. działy bytu (jestestwo, przypadłości); orzeczniki nadrzędne: byt, rzecz, coś itd., orzeczniki logiczne: rodzaj, gatunek, różnica itd., przyczyna, przypadek, przygodność, konieczność itd.

Bez znajomości tychże pojęć Wprost nie do zrozumienia jest myśl św. Tomasza. Sam tekst Sumy daje ich wytłumaczenie. W objaśnieniach staramy się podać najbardziej zasadnicze dane lub wskazówki, gdzie w Sumie szukać tychże wytłumaczeń. Warto jednak dla głębszego ich poznania - a zwracam się do tych, co by chcieli głębiej rzecz poznać - czytać następujące dzieła, które z wyj. pierwszego ukazały się świeżo w Polsce:

1. *De ente et essentia* św. Tomasza.
2. Krąpiec A. Mieczysław OP - *Metafizyka*, Pallotinum. Poznań 1966.
3. Krąpiec A. Mieczysław OP - *Struktura bytu*. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, Lublin 1963.
4. Świeżawski Stefan - Jaworski M., *Byt*. zagadnienia metafizyki tomistycznej. Lublin 1961.

/49/ a. 4, odp. Orzeczniki logiczne klasyfikują pojęcia, a raczej służą da ich klasyfikacji; należą do nich: rodzaj, gatunek, różnica gatunkowa. właściwość, przypadłość logiczna. Patrz o tym niżej a 6; z. 19, 2; oraz t. 3 /24/; t. 15 /61/ str. 213; Świeżawski, *Traktat o człowieku*, str. 725 /13 a/.

/50/ a. 4, odp. Bóg jest swoim istnieniem, to istnienie samo przez się istniejące! Oto trzecie naczelne ujęcie Boga i to szczytowe! W Bogu nie ma różnicy rzeczowej między istotą a istnieniem; BÓg jest bytem "z istoty". 23 teza tomistyczna opiewa: "Za stanowidło metafizyczne, czyli to co stanowi istotę Boga uważa się słusznie tożsamość

* Gilbert Porreta; o nim szerzej t. 3, z. 28, 2, odp. (3) (16) (ąę) (87) (102).

** Brev. Fid., Szynasiuk-Głowa, św. Wojciech 1964, str. 209.

Bożej istoty z aktem samego istnienia, czyli samoistne bytowanie Boga, stąd też wynika nieskończoność Jego doskonałości".

Stanowidłem metafizycznym Boga jest Istnieć sam przez się dlatego. bo: 1) to właśnie pozytywnie jako pierwsze Boga stanowi; 2) tym przede wszystkim różni się od stworzeń; 3) to jest źródłem wszystkich Jego przymiotów.

W przeciwieństwie do tego: stanowidłem metafizycznym stworzenia jest fakt, że w nim istota różni się rzeczowo od istnienia, a nie jest swoim istnieniem; i dlatego stworzenie jest bytem udziałowym, skończonym, przygodnym, spowodowanym.

Istnienie to urzeczywistnienie istoty. jest jej aktem; gdy coś opuści przyczynę swoją sprawczą, staje się rzeczywistością, ma byt rzeczowy, powiadamy. istnieje; jest ono najwyższą doskonałością i kresem ziszczenia się. Patrz z. 4, 1 na 3; z. 7, 1, odp. i na 3; a. 2, odp. i na 1; z. 8. 1; z. 9, 2, odp.

/51/ a. 5. Chodzi o to, czy BÓG należy do któregoś z działów bytu; w obecnym artykule: czy należy do działu jestestwa; w następnym: czy ma przypadłości. Co to jest jestestwo-substancja, patrz z. 29, 2, t. 3; także t. 9, str. 381, 403; t. 11. str.270; t. 15, str.228, 306.

/52/ a. 5, zarz. 2. Awerroes z Kordowy; wybitny filozof. prawnik, lekarz, matematyk arabski z Hiszpanii i Maroka; jego właściwe nazwisko: Ibn Roszd (1126-1198); otrzymał przydomek: "Komentator". komentował Arystotelesa i to z dodatkiem swoich poglądów, które były przedmiotem wielkich sporów w średniowieczu; z jego poglądami ścierał się św. Tomasz w dysputach i swoich dziełach. Poza komentarzami napisał: *Zniszczenie Zniszczenia*, skierowane przeciw dziełu Algazala: *Zniszczenie filozofów*.

/53/ a. 5, odp. Co to utrata-pozbawienie, patrz niżej z. 11, 2 na 1; także z. 17, 4, t. 2; t. 3 /20/. t. 15 /57/ str.212.

/54/ a. 6. Piąta teza tomistyczna opiewa: "W każdym stworzeniu zachodzi złożenie podmiotu samoistnego z formami drugorzędnymi i dodatkowymi, czyli przypadłościami; ta zaś złożoność nie dałaby się pojąć, gdyby istnienie nie łączyło się z rzeczowo różną od siebie istotą".

Sedno przypadłości tkwi w tym, że musi istnieć w jakimś podmiocie; nie ma istnienia w sobie, ale w kimś; przeciwnie, jestestwo ma w sobie istnienie i jest podmiotem dla przypadłości. O przypadłości patrz t. 9, str. 381, 403; t. 11, str. 270; t. 15, str. 213 /60/ /61/; t. 3 pod "przypadłość" skorowidz.

/55/ a. 8. Artykuł ten odrzuca wszelką postać panteizmu, czyli utożsamiania, względnie mieszania Boga ze światem stworzeń jako jego istnienie, forma, dusza, materia. Panteizm spotykamy w całej historii myśli ludzkiej. Kościół odzegnał się stanowczo od niego: Pius IX, w tzw. *Syllabusie* (1864) potępia następujące twierdzenie: „Nie istnieje żadne najwyższe, najmędsze opatrnościowe Bóstwo, odrębne od wszystkich rzeczy tego świata. Bóg rzeczywiście rodzi się w człowieku i w świecie; wszystko zatem jest Bogiem i ma udział w najrzeczywistszej substancji Boga; jedną i tą samą rzeczą są Bóg i świat, a więc duch i materia, konieczność i wolność, prawda i fałsz, dobro i zło, sprawiedliwość i niesprawiedliwość" (D. 1701). Sobór Wat. I: Bóg, "będąc

jednostkową, zupełnie niezłożoną i niezmienną duchową substancją, winien być określany jako różny od świata w swej rzeczywistości i istocie" (D. 1782). "Jeśli ktoś twierdzi, że wszystkie rzeczy mają z Bogiem jedną i tę samą substancję czy istotę, niech będzie wyklęty" (D. 1803). "Jeśli ktoś twierdzi, że rzeczy skończone, tak materialne jak i duchowe, albo przynajmniej duchowe, wyłoniły się z substancji Bożej przez emanację, albo że wszystko dokonywa się przez okazywanie się lub rozwój Bożej istoty, albo wreszcie, że Bóg jest najogólniejszym i nieokreślonym bytem, który urzeczywistniając się, wytwarza wszystkie rzeczy, dzielące się na rodzaje, gatunki, jednostki, niech będzie wyklęty" (D. 1804).

Jak Bóg jest w świecie, będzie mowa niżej z. 8.

/56/ a. 8, *wbrew*. Dzieło o Przyczynach początkowo przypisywane Arystotelesowi, napisane po arabsku ok. 850 r. przez nieznanego autora; przełożone na łacinę przez Gerarda z Kremony († 1187), składa się z 31 tez, wyjętych z *Elementa Theologiae* Proklosa († 485) neoplatonczyka. Św. Tomasz dzieło to skomentował i oczyścił z błędów. często je cytuje.

/57/ a. 8, *odp.* Owi jedni to stoicy; drudzy - Almarycjanie, to wyznawcy Almaryka z Chartres lub z Beny († 1207- 9?), magistra z Paryża. Według niego idee są stwarzane i same się stwarzają; przez nie wyłaniają się rzeczy z Boga jako wielość i różnorodność i znowu Doń jako do celu wracają i utożsamiają się z Nim. Jak Abraham i Izaak mają nie różną ale jedną i tę samą naturę, tak też wszystko jest jednym, a tym jednym jest BÓg, który jest istotą i bytem wszechrzeczy. Sobór Laterański IV (1215 r.) tak postanawia: „Odrzucamy i potępiamy najbardziej przewrotną naukę bezbożnego Almaryka, którego umysł tak dalece zaślepił ajciec kłamstwa, że jego naukę trzeba uznać nie tyle za heretycką, co szaloną" (D. 433).

Uczniem Almaryka był Dawid z Dinant (XII-XIII w.).

ZAGADNIENIE 4

/58/ a. 1, *odp.* Pitagoras IV w. przed Chrystusem; znany z Hist. Filozofii i matematyki. Speuzyp († 339) siostrzeniec Platona; objął kierownictwo Szkoły po jego śmierci.

/59/ a.3, *odp.* Bo są ciałami.

Art. poprzedni, obecny i niżej z. 6, 2, mówi o twórcy jednotypowym i różnotypowym; co to znaczy? Otóż twórca (działacz, działawca, przyczyna) jednotypowy (jednoznaczny, jednoskutkowy) - *causa univoca*, to taki twórca, który wydaje jednego tylko typu, tj. gatunku, skutki, mianowicie takiego jak on sam gatunku; np. człowiek rodzi człowieka; szewc robi buty. Twórca różnotypowy (różnoznaczny, różnoskutkowy) - *causa aequivoca* wydaje skutki innego niż on sam gatunku i rodzaju; np. człowiek robi buty; słońce obudza życie roślin.

/60/ a. 3 na 1. Sobór Later. IV. "Wska;zując na podobieństwa stworzenia do Stwórcy, należy r6wnocześnie podkreślać zasadnicze między nimi niepodobieństwa" (D. 432).

ZAGADNIENIE 5

/61/ a. 2. Platon († 347) stawiał, jako naczelną, ideę dobra. Plotyn († 270 po Chr.), neoplatonczyk, stawiał jako pierwszy i najwyższy pierwiastek: jedno - dobro. Myślowo - tyle co pojęciowo, czy w ujęciu myśli.

/62/ a. 2, odp. Przedmiotem własnym i właściwym myśli w ogóle, a więc każdej myśli, jest byt jako taki. Co zaś jest przedmiotem dostosowanym czy współrzędnym myśli ludzkiej, anielskiej i Boskiej, patrz niżej z. 12, 4; (111).

/63/ a. 3. Manichejczycy twierdzili, że istnieją rzeczy z gruntu złe, tzn. w których nie ma nic dobrego; według nich zło ma swój własny byt. Sobór Florencki (1442) tak rzecz określa: "Twierdzi więc Sobór, że nie istnieje żadna natura zła, gdyż każda natura, jako natura, jest dobra" (D. 706). O manichejczykach, którzy tyle fermentu wprowadzili w myśl i życie chrześcijańskie, patrz t. 15, str. 222 /103/. t. 22, str. 368 /90/; t. 25, str. 347 /46/.

/64/ a. 4, zarz. 1. Co to przyczyna, patrz t. 9, str. 382; t. 11, str. 286. Piękno - szerzej o nim patrz z. 39, 8, t. 3; 1-2. 27, 1 na 3, t. 10. str. 55.

/65/ a.5. Ważny artykuł dla zrozumienia wszechświata; jeśli Bóg nie mógł stworzyć świata najdoskonalszego, jeśli go stworzył jako wielość i różnorodność hierarchiczną, dynamiczną, harmonijnie scaloną, wzajem się warunkującą i potrzebującą, musiał każdej rzeczy wyznaczyć granice bytowania, gatunek i cel: ciążenie ku Niemu. Ciążenie - *ordo*. Nie chodzi tu oczywiście o prawo ciążenia. o jakim uczy nowoczesna fizyka, ale raczej o jakoweś skierowanie, parcie ku, przyporządkowanie, naturalny pęd czy skłonność, pożądanie naturalne nie idące za własnym poznaniem (*appetitus naturalis*). Patrz z. 18. 3 odp.; z. 19, 1. 2. 9, w tomie 2; z. 44, 4 na 3; z. 97, 3, t. 4; z. 59, 1; z. 60, t. 5.

/66/ a. 5 na 5. Kto to św. Ambroży, patrz t. 15, str. 210 /51/. Co to światło, patrz: z. 67, 3, t. 5. Także świeżawski. *Traktat o człowiek*,. str. 740 /68/, str. 767 (210).

/67/ a. 6. Dobro godne, czesne - *honestum*: gdyby chodziło o dobro moralne. można by było posłużyć się wyrazem: dobro godziwe; ale tu chodzi o dobro w ogóle, dobro za. mienne z bytem.

/68/ a. 6. zarz. 2. Tuliusz, to znany Marek Tuliusz Cyncero († 43).

/69/ a. 6 na 3. Orzekanie jednoznaczne. różnoznaczne, analogiczne, patrz niżej z. 13, 5, t. 2.

ZAGADNIENIE 6

/70/ a. 1. Dobroć - *bonitas*, to pojęcie oderwane od "dobro - *bonum*", o którym była mowa w poprzednim zagadnieniu; nie bierzemy więc tu „dobroć” w znaczeniu emocjonalnym, uczuciowym, jako „dobre serce” w potocznej mowie, ale w znaczeniu bytowym.

Sobór Florencki uczy: "Istnieje Stwórca rzeczy widzialnych i niewidzialnych, który - kiedy zechciał -dobrocią swoją stworzył wszystkie stworzenia zarówno duchowe jak i cielesne: dobre, bo sa stworzone przez najwyższe dobro" (D. 706). Patrz Wat. I (D. 1783); Wat. II Konst. o Obj. nr 2.

/71/ a. 1, odp. Odpowiedź sprowadza się do dwóch twierdzeń: 1. Każdy twórca wyciska swoje piętno, swoją podobiznę, to czym i jakim jest, na swoim skutku; czyli swojej doskonałości, swojej dobroci, udziela swojemu dziełu; 2. Każdy skutek pożąda upodobnienia do swojego twórcy: chce być takim, jakim go chce mieć twórca; niemowlę pożąda pokarmu, wzrostu itp., by być jak jego ojciec pełnym człowiekiem.

Pamiętać przy tym trzeba, że: dobro, to byt, istnienie, doskonałość o ile jest pażadalne, i ktÓre z natury swojej udziela się.

/72/ a. 4, odp. Sobór Wat. II (1965 r.) uczy: "Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek" itd. (Konst. Duszp. Kościół w świecie nr 36).

ZAGADNIENIE 7

/73/ a. 1. Sobór Wat. I. tak uczy: „Rzymski Kościół wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg ... nieskończony w dziedzinie rozumu i woli oraz wszelkiej doskonałości" (D. 1782),

/74/ a. 1, odp. Owi starożytni filozofowie to jończycy: Tales z Miletu († 548), Anaksymander z Miletu († 547), Anaksymenes z Miletu († 524), Heraklit z Efezu (VI w.) i inni. W ich mniemaniu pierwszym początkiem jest woda, ogień, powietrze itp.

/75/ a. 1, odp. Forma determinuje, czyli nadaje materii jakąś określoną postać istnienia; ta determinacja jest dla materii doskonałością - urzeczywistnieniem; natomiast materia ściaga i ogranicza formę do siebie - limituje ją; ta limitacja jest dla formy jakąś niedoskonałością, czymś ujemnym, jako że z natury swojej forma jest czymś wspólnym; dodajemy, że forma jest podwójna: złączona lub nie z podmiotem: *forma recepta*, *forma irrecepta*.

/75a/ a. 2 na 3. Materia pierwsza nie jest nieskończona; jej ilość w przyrodzie jest skończona; nie istnieje sama; nie ma też materii luźnej, niezajętej, ale zawsze jako podmiot jakichś ściśle określonych form naturalnych: przyroda nie wychodzi poza nie; formy te pochłaniają czy wyczerpują całość materii; zależą od niej co do istnienia i co do stawania: w jakiś sposób są dobywane z możebności materii (*educuntur de potentia materiae*). Widzimy więc tu jakąś współmierność i współzależność.

/76/ a. 3. Coś - a chodzi o stworzenia, o ciała - może być nieskończone w możliwości, tj. pod jakimś względem; kłoda drzewa może przybierać nieskończoną ilość kształtów; ale nie o to chodzi; św. Tomasz stawia pytanie: czy może w rzeczywistości (*actu*) istnieć stworzenie - ciało nieskończone i to zasadniczo, w swej istocie nieskończone.

77/ a. 3, odp. Ruch obrotowy - patrz z. 1, odp.; obrotowy a nie kolisty; inaczej nie dałoby się pojąć argumentacji: "dwa promienie wiodące od środka" itd.

/78/ a. 4, odp. Awicenna, Ibn Sina, (980-1037), to najwybitniejszy filozof-lekarz z arabskich arystotelików na Wschodzie (Persja. Irak). Widać u niego również wpływy platońskie. Na 100 lat przed najazdem arystotelizmu na Europę był już arystotelizm znany w jego ujęciu. To on bodajże był poprzed. nikiem św. Tomasza w jego genialnej nauce o różnicy rzeczowej między istotą a istnieniem. Jego wielkie dzieło: *Księga uzdrowienia*, 18 ksiąg, obejmuje logikę, fizykę, matematykę, metafizykę. Opracował także komentarze do Arystotelesa. Pisał dzieła medyczne.

Algazal z Bagdadu (ok. 1058-1111), wybitny filozof a raczej wróg filozofii. Poddał krytyce całą zastaną wiedzę, zwłaszcza filozofię; doszedł do sceptycyzmu; hołdował raczej mistycyzmowi, ascezie. Objawienie uważał za ostoję wiedzy. Napisał: *Dążenia filozofów i Zniszczenie filozofów*.

/79/ a. 4, odp. Wielość przeciwstawia się "jedno"; wielość więc należy do grupy orzeczników nadrzędnych: byt, rzecz itd.; patrz z. 11, 2, zaś liczba to też wielość, ale należy do działu bytu drugiego: ilość-masa. Zagadnienie wielości nieskończonej było i jest żywa dyskutowane; nie dziw, że i św. Tomasz nim się zajmuje.

ZAGADNIENIE 8

/80/ a. 1. Niezmierzoność - *immensitas*, to przymiot bezwzględny natury Bożej: Boga nie można mierzyć - stosować Doń jakiejś miary: czasu, przestrzeni itd.; może być wszędzie; jest to więc zdolność do istnienia we wszystkich rzeczach i miejscach. O tym art. 1.

Wszechobecność - *ubiquitas*, to aktualne przebywanie Boga we wszystkich miejscach. O tym art. 2 i 3.

A.C. Crombie pisze o poglądzie Arystotelesa o miejscu: "Jego własne wyjaśnienie różnych, rzeczywiście obserwowanych ruchów ciał mieściło się w ramach przyjmowanej przez niego koncepcji "miejsca". Miało ono dwie zasadnicze właściwości. Przede wszystkim było fizycznym otoczeniem ciała, "najwewnętrzniejszą bezpośrednią granicą", otaczającą ciało. Arystoteles uważał, że ciała składające się na wszechświat, przylegają wszystkie do siebie, tworząc w ten sposób "plenum". Wewnętrzna skłonność jakiegoś ciała do określonego fizycznego otoczenia w granicach tego "plenum" była przyczyną naturalnych ruchów obserwowanych u wszystkich ciał ... To pojęcie miejsca jako fizycznego środowiska, powodującego ruch każdego ciała - zgodny z jego naturą - w wyniku przyczyny celowej, Arystoteles uzupełniał charakterystyką geometryczną, przestrzenną. Twierdził, że każde miejsce we wszechświecie jest samo przez się

nieruchome; w *De caelo* przydzielił każdemu z miejsc składających się na wszechświat jako całość pewne położenie w absolutnej przestrzeni, w stosunku do środka Ziemi, znajdującego się w środku wszechświata. To pozwoliło mu na sformułowanie koncepcji "w górę" i "w dół" jako absolutnych kierunków od środka kręgu najbardziej zewnętrznej sfery Arystotelesowskie pojęcia przestrzeni i miejsca są dobrym przy - kładem empirycznej konkretności tak wyraźnej w całym jego systemie". *Nauka średniowiecza i początki nauki nowożytnej*, Pax, Warszawa 1960, tłum. z ang. Stan. Łypacewicz, t. II, str. 51.

Racją pierwszego artykułu były głosy, że Bóg nie jest we wszystkich rzeczach; manichejczycy głosili, że Bóg jest tylko w jestestwach duchowych; niektórzy Żydzi, że Bóg jest tylko w świątyni jerozolimskiej; socynianie: Bóg co do jestestwa swojego jest w niebie, a na świecie jest swoją potęgą i działaniem: o socynianach w t. 3 /3/.

/81/ a. 1, odp. Swoiście właściwy skutek - *effectus prioprius*; np. śpiew jest swoistym, właściwym skutkiem śpiewaka, budynek budowniczego; takim właśnie skutkiem istnienia samoistnego, niestworzonego, jest istnienie stworzone.

/82/ a. 1, odp. Jako pełniejsze uzupełnienie myśli, że Bóg bezpośrednio działa na swój skutek: stwarza, zachowuje, patrz z. 45, 5. t.4; z. 104, 1.2, t. 8.

/83/ a. 3. odp. O tym szerzej w zagadnieniu o Opatrzności z. 22, 3, t. 2.

/84/ a. 3, odp. Ta gnostycy i Awicenna. Gnostycyzm to zespół (ok. 30) kierunków myślowych religijno-filozoficznych. niekiedy misterialnych, gdzie łączą się razem poglądy chrześcijańskie z wierzeniami wschodnich religii i z poglądami neoplatońskimi; oto główne myśli: 1) dualizm dobra i zła; Bóg - dobro, materia - zło; 2) między Bogiem a człowiekiem jest wielka liczba pośrednich bóstw czy tworów: eonów; 3) istnieje wiedza tajemna (gnoza) dostępna tylko dla wtajemniczonych; 4) Chrystus nie jest Bogiem, ale niższym od Boga eonem, zesłanym na ziemię, by wyzwolić człowieka od zła: materii; lub też: Chrystus nie jest człowiekiem, ale tylko pozornie przyjął naturę ludzką (dokeci); 5) małżeństwo jest czymś złym.

Gnostycyzm istniał już przed Chrystusem. Jako herezja chrześcijańska panował od I do III w.; spotykany był także i w średniowieczu; oto szerzyciele i główni wyznawcy gnostycyzmu: Marcjon i Walentyn w Rzymie; Cerynt w Palestynie; Bazylides i Karpokrates w Aleksandrii oraz Manes (Mani czy Manichaeus), od którego wywodzą się manichejczycy z gnostycyzmem walczyli: Jan Ewangelista. św. Paweł, Orygenes i inni.

/85/ a. 4, zarz. 1. Powszechnik - *universale*, to pojęcie oderwane, ogólne, addające sedno rzeczy, orzekające jednoznacznie, np. człowiek, kamień itp. Patrz z 16, 7 na 2. t. 2. oraz tom 3 skorowidz pod Powszechnik.

ZAGADNIENIE 9

/86/ a. 2, zarz. 3. *Omne quod est mutabile est variabile* - gdzie zmiana - tam odchylenia od formy i różnorodność form, *mutabile* - zmienne; *va---riabile* - odchylenie od form, różnorodność form.

/87/ *tamże*. Gilbert Porreta. Patrz wyżej /47/ i z. 3, 3 uwagę na dole. Tu chodzi o jego dzieło: *Sex Principiorum*, omawiające sześć ostatnich działów bytu.

/88/ a. 2, *odp.* Bez względu na mocą Bóg może unicestwić każde stworzenie; faktycznie jednak tego nie czyni i nie uczyni. "Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś go uczynił. Jakżeby się co ostało, gdybyś Ty nie zechciał? Jak by się zachowało, czego byś nie nazwał? Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia" (Mdr. 11, 24-26). Patrz z. 25, 5 na 1, t. 2.

/89/ a. 2 na 2. Bo są utrwaleni w dobrem.

ZAGADNIENIE 10

/90/ a. 2, *wbrew*. Sobór lyoński II (1274 r.) tak uczy: "Wierzimy, że ta święta Trójca, to nie trzech Bogowie, ale jeden Bóg wszechmocny, wieczny, niepodzielny, niezmienny" (D. 463).

Atanazy - patrz t. 3 /1/; t. 15 /51/, str. 210.

/91/ a. 2 na 4. "Zawiera". oczywiście nie tak, jak godzina minuty, bo wieczność nie składa się z momentów czasu.

/92/ a. 3, *wbrew*. Synod w Reims (1148 r.): "Wierzimy, że tylko Bóg: Ojciec, Syn i Duch Święty jest wieczny" (D. 361).

Św. Hieronim - patrz t.15, str. 210 /51/.

/93/ a. 4 na 2. "Stanowiące wieczność "teraz" pojmujemy jako "teraz" ustawicznie stojące, a nie jaka płynne; nie spotkasz w nim wcześniejszości i późniejszości. Jak więc "teraz" stanowiące czas pojmujemy jako liczbę ruchadła, tak "teraz" stanowiące wieczność pojmujemy jako liczbę lub raczej jako "jedność" rzeczy zawsze w ten sam sposób się mającej". Oto inna wypowiedź Tomasza na ten temat (4 *Physic.* lec. 18 n. 5).

/94/ a. 5. Wiekuistość - *aevum*; to jeszcze termin nieustalony. Mówimy. wieczny, wieczysty, wiekuisty Bóg. Ściśle jednak: co innego wieczny, a co innego wiekuisty; wieczny dotyczy tylko Boga; wiekuisty dotyczy tylko ciał niebieskich (według dawnych poglądów) i duchów stworzonych. śpiewamy: światłość wiekuista, właśnie na oddanie: *aevum*; termin "wieczysty" spotykamy w wyrażeniach: śluby wieczyste, kontrakt wieczysty.

/95/ a. 5 na 1. Czas aniołów jest zgoła inny niż nasz czas; a musi być inny, skoro nie należą do świata materialnego tak jak my; są czystymi duchami. O tym w t. 4 i 5; z. 51-53.

/96/ a. 6. zarz. 1. Mianem "apokryfy" obejmujemy dzieła religijne, które jako nie natchnione znajdują się poza kanonem Ksiąg świętych, mimo że z racji tytułu czy treści przypisują sobie Boską powagę. Dzielą się na: Starego i Nowego Testamentu. Apokryf Ezdrasza należy do St. Test.; pochodzi z I-II w. przed Chr. Ezdrasz to postać historyczna,

kapłan, pisarz, działacz, reorganizator teokracji izraelskiej po niewoli babilońskiej w. V (Podr. Encyklopedia Bibl., św. Wojciech 1959).

/97/ a. 6. odp. Orygenes (185 - 253) działał na Wschodzie: Palestyna, Egipt; najpotężniejszy umysł wczesnego chrześcijaństwa; usiłował stworzyć system myśli chrześcijańskiej w oparciu o Platona; główne dzieła: *Peri archon - 0 początkach* (Bóg, świat, człowiek, objawienie); *Contra Celsum*, dziełko apologetyczne przeciw atakującemu chrześcijan Celsusowi: to obrona wiary; *Hexapla*, krytyczne opracowanie i zestawienie Księg St. Testamentu; liczne komentarze do Pisma św. "żył jak chrześcijanin, myślał jak Grek"; stąd nauka jego wywołała słynne "spory orygenesowskie".

ZAGADNIENIE 11

/98/ a. 1 i 2. W tych artykułach św. Tomasz omawia zagadnienie tak często poruszane przez dawnych filozofów (Heraklit, Parmenides, Plato, Arystoteles, Stoicy i in. także i w nowszych czasach): jedności i wielości bytu. 0 przeciwstawności z. 17. 4 (110) t. 2.

/99/ a. 2 na 1. Podmiotem utraty wzroku nie jest wzrok, ale człowiek.

/100/ a. 2 na 4. Wtedy myśl nasza będzie uważać rzeczy podzielone za wielość, gdy każdą z nich uzna za jedno.

/101/ a. 3. Bóg jest jeden i jedyny - *unus, unicus*. Oto monoteizm: jeden, tzn. niepodzielony i niepodzielny fizycznie, metafizycznie, logicznie; to już zostało omówione w z. 3. Tu raczej chodzi o to, że jest jedyny, tzn. nie istnieje taki drugi, nie ma więcej Bogów; jest to więc rozprawa z politeizmem - wielobóstwem, zjawiskiem religijnym spotykanym na świecie w takiej lub innej postaci. Jedyność opiera się o jedność, jedność o niepodzielność.

Sobór Laterański IV uczy: "Całą mocą wierzymy i be zastrzeżenia wyznajemy, że jeden tylko jest prawdziwy Bóg" (D. 428). Podobnie i inne Sobory i Synody oraz Symbale, czyli Składy Wiary, z równą mocą stawiają jako naczelną prawdę: jedność Boga.

/102/ a. 4, wbrew. Św. Bernard - patrz t. 15, str. 224 (124). W przytoczonym dziele św. Bernard porusza sprawę jedności Boga i Trójcy Przen. w związku z błędami Porrety.

ZAGADNIENIE 12

/103/ a. 1. Myśl - *intellectus* jako władza poznawcza.

Intellectus to myśl: nie intelekt, bo to wyraz obcy; nie rozum, bo *intellectus* to władza poznawcza ducha. Rozum zaś to władza psychiczna poznawcza człowieka o ile rozumuje, czyli wnioskuje. 0 stosunku rozumu - *ratio*, do *intellectus* - myśli w człowieku

patrz t. 15, str. 218 (85) (86); nie umysł. bo wyraz ten nadaje się lepiej na oddanie: mens: a mens to nie to samo co *intellectus*; mens ma nieokreślone znaczenie; może oznaczać: duch, dusza, serce, wnętrze, rozum, myśl, wolę, sferę ponadmysłową: rozum i wolę w człowieku itd.; wziąć pod uwagę choćby takie teksty: "Wiara jest to przysposobienie umysłu (*mentis*), które jest zaczątkiem w nas życia wiecznego i które skłania myśl (*intellectum*) do przyjęcia prawd nieoczywistych" (2-2, 4. 1). "Dzięki miłości człowiek łączy się do Boga dla Niego samego, jednocząc umysł (*mens*) swój z Bogiem afektem miłości" (2'2, 17, 6). "Do Boga nie idziemy krokami naszych nóg, ale przeżyciami umysłu (*mentis*)". (1, 3. 1 na 5). Natomiast *intellectus* jako władza poznawcza ma ściśle jedno znaczenie i musi być oddane również jednym, nieróżniznacznym, odrębnym wyrazem trafiającym w sedno znaczenia: *intellectus*. Nie można jednym wyrazem: "umysł" oddawać dwóch wyrazów i pojęć: *intellectus* i *mens*; wszak występują nieraz obok siebie i zbyt często się powtarzają. Myśl a rozum: patrz z. 58. 3 odp. (27) (46), t. 4; z. 59, 1 na 1; z. 60. 2 odp. na 1, t. 5 Myśl a umysł: z. 54, 3 na 1; a. 5; z. 58, a. 3 odp. (27), t. 4.

Wszystkie słowniki języka polskiego jako pierwsze znaczenie podają, że myśl to władza, którą myślimy: Linde (1807-1814): myśl to "siła duszna za pomocą której myślimy". Orgelbrand (1861): myśl to "władza umysłowa za pomocą której myślimy". Karłowicz itd. (1902: myśl to "władza duchowa albo psychiczna, dzięki której uważamy, odrywamy (abstrahujemy), wyobrażamy, sądzimy i wnioskuje ... np. pracować myślą". Arct (1916): "Władza umysłowa za pomocą której postrzegamy, tworzymy pojęcia, sądzimy i wnioskuje". Doroszewski, najnowszy słownik (1963) również mówi: "władza psychiczna poznawcza"; a jako pierwsze przykłady używania tego wyrazu podaje: zaprzęta myśl, poznanie osiągnięte przez myśl, myśl pilnie pracuje, myśl samodzielna, erudycja to nie owoc myśli, przejść przez myśl, postać w myśli, być dobrej myśli, wyjść z myśli, zapisać w myśli, przyjść na myśl, bujać myślą itd. Grzegorz Knapski (Cnapius) SJ r. 1621 w *Thesaurus polono-latino-graecus* podaje: Myśl - *intellectus* ma trzy znaczenia: 1. Siła duszna, którą myślimy; 2. Myślenieczynność (*actus*); np. zgrzeszyłem myślą; 3. To, co myślimy; np. wpadła mi ta myśl. *Intelligere* - myśleć co albo a czym. Myślny - do myśli należący. Umysł - *mens*. *Ratio* - rozum.

Ponieważ w naszym języku "myśl" oznacza niekiedy także "myśleć" i owoc myślenia (podobnie jak *intellectum* oznacza owoc myślenia), dlatego by uniknąć nieścisłości będą zawsze tłumaczyć: *intellectus* jako myśl - władza myślenia. Łacińskie *intelligere* to tyle co: myśleć, ale nie zawsze; bo niekiedy oznacza zwykłą czynność myśli i wtedy znaczy: myśleć; niekiedy zaś oznacza skończone, pełne poznanie osiągnięte myśleniem (czego nie wyraża polskie: myśleć) i wówczas oddają opisowo: poznawać myślowo lub: pojmować, poznawać, zależnie od tekstu.

W artykule: stworzenie myślące i myśl stworzenia oznaczają myśl aniołów i ludzi. "Czy myśl stworzenia może oglądać Boga w Jego istocie" znaczy: czy w tejże myśli są podstawy do tego, żeby Bóg podniósł ją do oglądania Siebie, do osiągnięcia szczęścia w Nim. Jasne, że jest ta dzieło całkowicie, w istocie swej, nadprzyrodzone. Powiadamy: "Boga w Jego istocie", a nie tylko w Jego skutkach.

Jeżeli objawienie Boże jest po to, by pokazać człowiekowi jego cel: szczęście w Bogu (z. 1, 1) i jeżeli osiągnięcie tego celu polega na czynności myśli: oglądaniu istoty Boga (1-2, 3, 8, t. 9, str. 77), to jasne, że obecny artykuł ma zasadnicze znaczenie, wskazując na możliwość tego. A chodzi tu o oglądanie istoty Boga pełnej, całej, Boga w Jego życiu wewnętrznym, a nie tylko z zewnątrz, abstrakcyjnie; o tym niżej art. 7.

/104/ a. 1, zarz. 1. Św. Jan Chryzostom - patrz t. 15, str. 210 /51/.

/105/ a. 1, wbrew. Naukę Kościoła dotyczącą tego artykułu określił Benedykt XII (1336 r.) tymi słowami: "Powagą Apostolską orzekamy, że według powszechnego rozporządzenia Boga, dusze wszystkich świętych ... jeszcze przed odzyskaniem swoich ciał i przed sądem ostatecznym, od chwili wniebowstąpienia Zbawiciela ... były, są i będą w niebie ... z Chrystusem, przyłączone do uczestnictwa aniołów i świętych. Na skutek bowiem męki i śmierci Pana Jezusa Chrystusa doszły one do oglądania i oglądają Istotę Bożą wizją intuicyjną i twarzą w twarz bez pośrednictwa żadnego stwarzenia, które by występowało w formie widocznej, lecz Istota Boża ukazuje się im bezpośrednio, jasno i wyraźnie. Tak widząc rozkoszują się Bożą Istotą" (D. 530).

/105a/ a. 1, odp. Sobór Wat. II w Konst. duszp. *Kościół w świecie* tak pisze o owym podziwie i kontemplacji: "W jaki sposób tak szybka i wciąż postępująca specjalizacja w obrębie poszczególnych nauk da się pogodzić z potrzebami tworzenia ich syntezy oraz z zachowaniem w ludziach zdolności do kontemplacji i podziwu, które prowadzą do mądrości?" (nr 56). Kościół przypomina wszystkim, iż kulturę odnosić należy do pełnej doskonałości osoby ludzkiej, do dobra wspólnoty i całej społeczności ludzkiej. Dlatego należy tak kształtować ducha, aby rozwijała się zdolność podziwiania, wnikania w głąb kontemplacji i urabiania sobie sądu osobistego oraz zdolność kształcenia zmysłu religijnego, moralnego i społecznego (nr 59).

/106/ a. 2. Podobizna, forma poznawcza to *species impressa* i *expressa*. Chodzi tu o tomistyczną teorię poznania: według niej rzecz poznawana jest w poznawcy za pomocą swojej podobizny przedstawiającej ją, a nie samą sobą. Poznanie rzeczy jest możliwe właśnie dzięki tej podobiznie; ona to jest "poznawadłem", czyli tym: czym i w czym władza poznawcza poznaje przedmiot. Wiadomo, władza poznawcza jest bierna i w możliwości: jest niezapisana; ktoś musi ją zaktualizować i nadać formę, czyli zapisać czy zarysować, pobudzić do działania poznawczego i zrodzić owoc: słowo, pojęcie. To właśnie czyni owa podobizna rzeczy poznawanej, owa forma przedstawiająca rzecz. O tym szeroko z. 84-85, t. 6. Patrz także z. 54-58, t. 4; z. 27, 1-2; z. 34, 1, t 3 /65/.

Pytanie jest, czy i widzenie istoty Boga wymaga takiej podobizny przedstawiającej istotę Boga, nadającej formę władzy myślenia, stanowiącej "poznawadło", poprzez którego pośrednictwo myśl widzi istotę Boga.

/107/ a. 2, zarz. 3. *Intellectus in actu est intellegibile in actu* - myśl zaprzątnięta, zajęta, zaktualizowana, jest tym, co ją zaprzęta, aktualizuje; czyni to podobizna rzeczy poznawanej; następuje tu asymilacja, jakby utożsamienie przedmiotu aktualnie poznawanego z władzą aktualnie rzecz poznawającą; innymi słowami: przedmiot poznania i władza poznająca go stają się jakby czymś jednym i tym samym; oko patrzące na doniczkę ma ją w sobie, jest doniczką poniekąd. Świeżawski tak to oddaje: "Przedmiot

aktualnie umysłowo poznany, to sam intelekt zaktualizowany"* . Patrz o tym a. 9, zarz. 1; z. 14, 2, odp. t. 2; z. 85, 2 na 1. t. 6; Jak należy rozumieć powiedzenie: "Myśl aktualnie poznająca jest tym, co aktualnie poznaje", patrz z. 55, 1 na 2, t. 4.

/108/ a. 2. odp. A więc nasza myśl - naturalna władza poznawcza - jest podobizną, jest "na obraz" Pierwszej Myśli: Boga; jest jakby jej promieniem stale w nas świecącym; jest światłem wytryśniętym z Praświatła nieustannie w nas działającym; to udział w Praświelcie* . ta podobizna, to podobieństwo, zostaje wzmocnione i zwiększone, tzn. nasza myśl - a tym samym i człowiek - staje się jeszcze bardziej podobną do Myśli Boga dzięki nadprzyrodzonemu wyposażeniu: wiary i darów na ziemi, światła chwały po śmierci. Patrz o tym niżej a. 11 na 3 i z. 89, 1, odp. t. 6.

Ale i to co się widzi: przedmiot władzy myślenia: Bóg, jest nam przez Objawienie przedstawiony jako Światłość. Idea Boga Światłości przewija się bodajże najczęściej w Piśmie św., wierzeniach i liturgii jako naczelna!**

/109/ a. 4. Sobór Wat. I. określa: "Jeśli ktoś twierdzi, że człowiek nie może być uzdolniony, przy Bożej pomocy do takiego poznania i takiej doskonałości, które wykraczają poza zasięg jego naturalnych możliwości, lecz że może i musi własną mocą dojść ostatecznie w ustawicznym postępie do zdobycia każdej prawdy i dobra, niech będzie wyklęty" (D. 1808). Sobór w Vienne (1311-1312) potępił następujące zdanie: "Nasza rozumna natura jest sama z siebie według własnej istoty szczęśliwa, a dusza nie potrzebuje żadnego światła chwały, które by ją podnosiło do oglądania Boga i szczęśliwego cieszenia się Nim" (D. 475).

W historii Kościoła nieraz spotykamy błąd przypisywania myśli przyrodzonej nadmiernej siły: aż siły widzenia istoty Boga i to intuitywnie, bezpośrednio, wyczerpująco. Błąd ten popełnili: W IV-V w. arianie (Eunomiusz, Aecjusz i in.) i pelagianie (D. 176-200); w XIV w. Beguardzi i Beguinki; w XVI w. Bajus (D. 1001-1080); w XIX w. ontologisci (D. 1659-1665), racjonalisci (D. 1808-1816), modernisci (D. 2071 nast.), Rosmlni D. 128.

/110/ a. 4. odp. Poznawca i rzecz poznawana muszą być na tym samym poziomie niematerialności.

/111/ a. 4 na 3. Rozróżniamy dwojaki przedmiot władzy poznawczej: 1) własny i właściwy - *obiectom propriom*; 2) dostosowany i współrzędny - *obiectum proportionatum* (*adaequatum, connatorale*).

Przedmiotem własnym - właściwym każdej myśli jest byt w ogóle***; przedmiotem dostosowanym, współrzędnym: do myśli Boga jest natura Boga: samoistne istnienie; do myśli anioła jest natura rzeczy bezcielesnej; do myśli człowieka jest natura rzeczy materialnej.

* Traktat a Człowieku, str. 557, 552.

* Patrz Sobór Wat. II, Kościół w świecie nr 15.

** Warto przeczytać Stanisława Olszewskiego: Bóg jest światłością. Łódź, św. Wojciech 1946.

*** patrz z. 5, 2.

Bóg mieści się w ramach przedmiotu myśli ludzkiej, bo przedmiotem każdej myśli, a więc i ludzkiej, jest byt; do tego myśl stworzenia w jakiś sposób już stoi ponad materią: może przecież ujmować rzeczy materialne w postać niematerialną (to odmaterializowanie dokonuje się drogą abstrakcji - oderwania); dlatego też myśl człowieka może być podniesioną do widzenia Boga. Natomiast Bóg nie mieści się w ramach przedmiotu zmysłów; i dlatego zmysły i rzeczy materialne nie mogą być podniesione do widzenia istoty Bożej, zachowując przy tym swoją istotę: nie ma w nich pod tym względem naturalnej uległości - *potentia oboedientialis*****.

/112/ a. 6. Sobór Florencki (1438-1445), Dekret dla Greków (1439) tak uczy: "Dusze tych, którzy po przyjęciu chrztu żadnym się grzechem nie zmazali oraz dusze tych, którzy splamiwszy się grzechem, zostali oczyszczeni ... czy to pozostając w ciele, czy też po opuszczeniu go - zostają natychmiast przyjęte do nieba i oglądają jasno samego Boga w Trójcy Jedynej - jakim jest - w zależności od różnych zasług, jedni doskonalej od drugich" (D. 693).

/113/ a. 7. Myślą ogarnąć, zgłębić: *comprehendere*. Sobór Laterański IV (1215) tak określa: "Całą mocą wierzymy i bez zastrzeżenia wyznajemy, że jeden tylko jest prawdziwy Bóg ... nie dający się ogarnąć myślą - *incomprehensibilis*" (D. 428).

Tę samą rzecz św. Tomasz amawia w 2-2, 8, 2, t. 15, str. 96 nast. w związku z poznawalnością tajemnic; użył tam wyrażenia: *intelligere*, bo mówi o *donum intellectus*; przetłumaczyliśmy tam *intelligere*: pojmować, a *donum intellectus*: dar pojętności czy pojmowania; zastosował tam rozróżnienie: pojmowania pełne i niepełne; pierwsze to tyle co: ogarnąć myślą, zgłębić. Jeśliby więc ktoś chciał oddać *incomprehensibilis* przez: niepojęty i mówić: Bóg jest niepojęty, musi mieć na uwadze pojmowanie pełne, w sensie: Bóg jest niepojęty, jeśli idzie o pojmowanie pełne. Patrz tamże str. 219 nast. /98/.

/114/ a. 7 na 1. O tych trzech składnikach szczęścia, patrz także: 1-2, 4, 3, t. 9, str. 83 nast.. oraz suppl. z. 95, 1, 2, 5, t. 35.

/115/ a. 7 na 3. W tym porównaniu chodzi o sylogizm ściśle dowodowy - rodzący wiedzę i o sylogizm dialektyczny o sile prawdopodobieństwa: z. 47, 1 na 3; z. 58, 7 na 3, t. 4; 1-2, 67, 3, odp. str. 207 oraz obj. na str. 294, t. 11; także t. 24 /75/ str 291. Świeżawski, *Traktat o człowieku*, obj. /161/ / 170 /.

/116/ a. 8. W niebie szczęśliwcy widzą nie tylko Boga, ale także wiele spraw związanych ze światem stworzonym i biegiem wypadków, a więc to, co jest poza Bogiem - co nie jest Bogiem; wszelako nie wszystko, ale to tylko, co ich dotyczy, co ich ciekawi z przeszłości, terażniejszości i przyszłości; będą więc widzieć układ świata: rodzaje, gatunki; to co wiązało się z zajmowaną przez nich pozycją czy stanowiskiem: jaka rządcą, król, papież, biskup, ajciec, matka itp., dalej jako członek narodu, państwa itd., to, czym się interesowali; z czym wiązało się ich życie doczesne, ich wierzenia i zamiłowania; poznają tajemnice, w które wierzyli ongiś; osoby, które ongiś miłowali itd. Im pełniej ktoś widzi Boga, tym więcej widzi rzeczy przez Boga działanych i to, co Bóg może zdziałać. Patrz z. 89, zwłaszcza a. 8.

**** patrz 25, str. 332 (10).

/117/ a. 9, odp. A więc w niebie szczęśliwcy widzą rzeczy stworzone w dwojaki sposób: 1. W Słowie, czyli w istocie Boga - nie wprost, bez podobizny tychże rzeczy. 2. Poza Słowem - wprost w nich samych poprzez ich podobizny. Patrz z. 14, 5, t. 2.

/118/ a. 11, odp. To, co podpada pod myśl - *intelligibilia*, a więc rzeczy myślą poznawalne; przedmiot myśli: jakieś: myślowce. To co podpada pod zmysły - *sensibilia*, a więc rzeczy zmysłami poznawalne; przedmiot zmysłów - zmysłowce.

/119/ a. 12, odp. Autor wskazuje tu na potrójny sposób poznawania Boga dostępny naszemu przyrodzonemu rozumowi: 1. Metoda przyczynowości lub przypisywania - *via causalitatis vel affirmationis vel attributionis*: cokolwiek stwierdzamy w stworzeniu, przyznajemy Bogu jako Stwórcy: "że jest przyczyną wszechrzeczy"; 2. Metoda rugowania - *via negationis vel remotiois*: rugujemy z Boga wszystko, co w stworzeniach uchodzi za niedoskonałe: "nie jest żadnym z tych dzieł, których jest przyczyną". 3. Metoda uznania przodownictwa i wyższości Boga nad wszystkim - *via eminentiae vel excellentiae*: cokolwiek jest w stworzeniu ograniczenie doskonałe, przyznajemy to Bogu w stopniu najwyższym bez ograniczenia: „górująca nad wszystkim Jego wzniosłość". Tę naukę spotkamy jeszcze w z. 13, 1, 8 na 2; 10 na 5, t. 2; jest ona zasadniczym odparciem agnostycyzmu i jego rozmaitych form.

/120/ a. 13 na 3. Stosunek wiary do wiedzy omawia Autor głęboko w traktacie *O Wierze* 2-2, 1-2, t. 15, str. 9-52. Cytujemy słowa Leona XII z Encykliki *Aeterni Patris* poświęconej Tomaszowi: "Tomasz zakreślił słuszne granice między wiedzą a wiarą. Jednocześnie jednak zespolił on wiedzę z wiarą tak harmonijnie, iż nie tylko o rodzimych praw żadnej z nich nie naruszył, lecz owszem, podniósł ich godność. Orłim wzlotem genialnego swego umysłu wydzwignął Tomasz wiedzę do najwyższych szczytów tak, iż do wyższego wzlotu rozum ludzki zda się nie być zdolnym; z drugiej strony wiara nie znajdzie nigdzie skuteczniejszej i wydatniejszej pomocy od tej, którą zawsze zawdzięcza Tomaszowi".

SKOROWIDZ RZECZY I NAZWISK

(Cyfra w nawiasach oznacza: szukaj w objaśnieniach tłumacza)

- Abelard Piotr (8).
Agnostycyzm (35).
Alegoryczny sens Pisma św. z. 1. 10.
Algazal z.7, 4. (78).
Almaryk, almarycjanie z. 3, 8, (57).
Ambroży św. Doktor Kościoła (22) (66).
Anagogeniczny sens Pisma św. z. 1, 10.
Analogia: podobieństwo stworzeń do Boga jest analogiczne z. 4, 3 na 3; byt, dobro itd. orzekają analogiczne z. 5, 6, na 3, (48); poznanie tajemnic wiary drogą analogii (27); analogiczny sens Pisma św z. 1, 10 na 2.
Aniołowie: ich niezmiennosc z .9, 2 na 2, (89). mają udział w wieczności z. 10, 3. 5; jak poznają z. 12, 4 na 2, (111); ich czas z. 10, 5 na 1, (95)
Anzelm św. z Canterbury, Doktor Kościoła (3) (31).
Apokryfy (96).
Arianie (109) .
Artykuły Wiary: są podstawą teologii z. 1, 7 (18); sposób ich uzasadniania z. 1, 6 na 2; a. 8; nie można ich udowodnić z. 1, 6 na 2; a. 8; z. 2, 2, zarz. 1; istnienie Boga nie jest artykułem wiary z. 2, 2 na 1.
Arystoteles: wykazał niesłuszność idei Platona z. 6, 4, (98); to Filozof (5); powszechny na Zachodzie (2) (30).
Atanazy św. Doktor Kościoła (90) .
Ateizm (41).
Augustyn św Doktor Kościoła (11).
Awerroes (52).
Awicebron (45).
Awicenna z. 11, 1 na 1. (78) (84).
- Bajus (109).
Bałwoczwalcy z. 11, 3 na 1. (101).
Beguardzi i Beguinki (109).
Bernard św. Doktor Kościoła (102).
Bezcielesne jestestwa z. 8, 2; z. 9, 2; Bóg bezcielesny z. 3, 1. 2; z. 12, 3.
Bezpośrednie: stwarzanie z. 8, 3, (82); - poznanie istoty Boga z. 12, 2. 5, (105); oczywiste zasady (10).
Boecjusz (23).
Bogomyślność z. 12, 11, na 1, (105 a).
Bóg: jest podmiotem teologii z. 1, 7, (18); Jego istnienie z. 2; (40) (41) . jest niezłożony z. 3; bezcielesny z. 3, 1. 2, (43); jest niematerialny z. 3, 2; a. 8 na 3; jest czystą rzeczy-

wistością z. 3, 1. 2. 5, (44); samą formą z. 3, 2, (45); swoim istnieniem z. 3, 4; z. 11, 4, (50); swoją istotą z. 3, 3, (47); nie wchodzi w skład świata z. 3, 8, (55); jest doskonały z. 4; samą dobrocią z. 6, (70) nieskończony z. 7, (73); niezmierny z. 8, 1, (80); wszechobecny z. 8, 2. 3. 4, (80); niezmienny z. 9, (90); zbliża się i opuszcza nas z. 9, 1 na 3; stwarza, zachowuje, może unicestwić z. 9, 2; wieczny z. 10, 3. 4, (90) (92) jeden z. 11; a. 3. 4, (90) (101); jak Go poznajemy z. 12; jest światłością z. 12, 2. 5, (108); poznajemy Go potrójną metodą z. 12, 12, (119); poznaje siebie z. 12, 4; patrz: Byt.

Brak: z. 11, 4 na 1; z. 12, 4 na 2.

Byt: nie jest rodzajem z. 3, 5; jest przedmiotem myśli z. 5, 2, (111); a dobro z. 5, 1. 2. 3; a jedno z. 11, 1. 2; jest orzeczeniem nadrzędnym (48) (79); orzeka analogicznie (48); Bóg jest pierwszym bytem z. 2, 3; z. 3, 6. 8; z. 9, 1; nie jest bytem ogólnym z. 3, 4 na 1; z. 4, 2 na 3 (31) (48); jest bytem z istoty a nie z udziału z. 3. 2. 5; z. 4, 3 na 3; (50).

Całość: ma charakter formy z. 7, 3 na 3; a części istoty i masy z. 8. 2 na 3; a części jednorodne i różnorodne z. 3, 7; z. 11, 2 na 2; poznanie całości daje poznanie części z. 12, 10.

Cel: dowód z celowości z. 2, 3; z. 11, 3, (41); jest przyczyną przyczyn z. 5, 2 na 1; dobro ma charakter celu z. 5, 4; jego osiągnięcie doskonalą z. 6, 3; jest kresem ruchu z. 5, 4. 6; nadprzyrodzony cel człowieka: z. 1, 1; z. 12, 1; (9) (27).

Chwała: w niebie nierówna z. 12, 6; patrz: Światło chwały, Miłość, Pragnienie.

Ciało: nieskończenie wielkie nie istnieje z. 7, 3; z. 8, 4 na 3, 4; ziemskie-niebieskie: ich zmiana, trwanie z. 9, 2; z. 10, 3. 5. 6; a. 2 na 2: odnowione z. 12, 3 na 2; oderwanie od cielesności z. 12, 11; Bóg nie jest ciałem z. 3, 1, (43). Patrz tom 2 (16).

Ciąg: z. 11, 2 na 2; z. 2, 3; z. 7 3 zarz. 3. 4; z. 8, 2 na 2; patrz Linia, Nieskończoność, Wielkość, Wielość.

Ciążenie: stanowi sedno dobra z. 5, 3 na 3; a. 5. 6; z. 6, 1 na 1. 2.

Cuda: świadczą o istnieniu Boga (41); nadprzyrodzone z. 12, 11 na 2.

Cycero (41) (68).

Czas: z. 8, 2 na 2; a wieczność i wiekiistość z. 10, (93) (95); patrz Teraz, Moment.

Części: patrz: Całość.

Człowiek : rozum i wola mają Boga za przyczynę z. 2, 3 na 2; jest "na obraz Boga" co do rozumu z. 3, 1 na 2; jest dobry gdy ma dobrą wolę a nie wiedzę z. 5, 4 na 3; może poznać Boga z. 12, 1. 12; przeznaczony do celu nadprz. (9); patrz. Cel.

Damascen Jan, św. Doktor Kościoła (19).§

Dawid z Dinant z.3, 8, (57).

Determinacja a limitacja (75).

Dionizy (28).

Dobro a byt z. 5, 1. 2. 3; z. 11, 2 na 1; a jedno z. 11, 2 na 1; jest celem z. 5, 4; oddziałują z. 5, 4 na 2; jego sedno stanowią: sposób, gatunek, ciężenie z. 5, 5, (65); godne

pożyteczne, przyjemne z. 5, 6, (67); orzeka analogicznie z. 5, 6 na 3; dobroć Boga z. 6, (70); wszystko jest dobre dzięki udziałowej i własnej dobroci z. 6, 4, (72).

Dodawanie dotyczy całości z. 7 3 na 3.

Dogmaty wiary (27); patrz: Artykuły wiary.

Doktorowie Kościoła: ich powaga z. 1, 8 na 2; (25) (29).

Doskonałość: dowód z różnych stopni doskonałości z. 2, 3; z. 6, 4. (41); to doskonałe co istnieje z. 5, 1. 3; to dobre co doskonałe z. 5, 5; z. 6, 3; potrójna dosk. rzeczy: istnienie, przypadłości, osiągnięcie celu z. 6, 3. Bóg jest najdosk. z. 4.

Dowód: a priori - a posteriori z. 2, 2, (36); ścisły - prawdopodobny z. 12, 7, (34) (115); czym jest z. 1, 2. 8; z. 2, 2, (12) (21) (36); ontologiczny z. 2, 1 na 2, (31) można dowieść istnienia Boga z. 2, 2; z. 12, 12; dowody na istnienie Boga z. 2, 3, (41); nie można dowieść fałszu z. 1, 8; zasad Wyjściowych i art. wiary z. 1, 8 na 2; a.8; z. 2, 2. zarz. 1.

Duch: obejmuje to w czym jest z. 8, 1 na 2; stworzony jest mierzony czasem z. 10, 5 na 1; zasadniczo wiekuistością z. 10, 5. 6; pierwszy duch stworzony jest miarą wiekuistości z. 10, 6; duch jest nieprzemijalny z. 10, 6 na 2; ich powstanie z. 10, 6; Bóg jest duchem z. 3, 1. 2. 7, (43); patrz: Bezcielesny.

Dusza: Bogu przypisujemy ją przenośnie z. 3, 2 na 1. 2; jest cała w całym ciele z. 8, 2 na 3; byłaby wszędzie, gdyby wszechświat stanowił jedno zwierzę (animal) z. 8, 4 na 5. 6; jest siedzibą Boga z. 8, 3; ma: myśl i zmysły z. 12, 4; uwzniaśla się w miarę odrywania od cielesności z. 12, 11; po śmierci idzie do nieba (105); widzi Boga każda w innym stopniu (112); z. 12, 6.

Dużo, to nie "wiele" z. 11. 2 na 3.

Dysputy średniowieczne: Przedmowa; (2).

Działanie na odległość z. 8, 1.

Działy bytu (43).

Dzielenie (podział) dotyczy materii i może iść w nieskończoność z. 7, 3 na 3.

Egzystencjonalny charakter dowodów na istnienie Boga (41);. nauki św. Tomasza (30).

Ekumenizm (19) (30).

Entropia a dowód na istnienie Boga (41).

Etnologia świadczy o istnieniu Boga (41).

Etiologiczny sens Pisma św. z. 1, 10 na 2.

Ezdrasz (96).

Fideizm (35).

Filozof: patrz Arystoteles.

Filozofia jest niewystarczająca z. 1, 1; a teologia z. 1, 3. 4. 5. 6 na 2 a. 7 8; jest do jej usług z. 1, 5. 8, (9) (27) (30) (120) (25).

Filozofowie: starożytni z. 7, 1, (74); jako powaga (25).

Forma: czym jest z. 3, 2 na 3; a. 8, (45); podstawowa - przypadłościowa, stworzona - niestworzona, związana - niezwiązana z materią z. 7, 2; są niezmiennie i rozmaite z. 9, 2; poznawcza z. 12, 2, (106); determinuje, doskonali z. 7,1, (75); jest

nieskończona, tamże; stanowi o podobieństwie z. 4, 3; rzecz jest tym, czym ją czyni jej forma z. 5, 5. Bóg jest samą formą z. 3, 2. 7.

Gatunek: stanowi sedno dobra z. 5, 5; Platon o gatunkach z. 6, 4; Bóg nie jest gatunkiem z. 3, 5.

Gerard z Kremony (56).

Godne dobro z. 5, 6, (67).

Gnostycyzm (84).

Grzegorz św. Wielki, Doktor Kościoła (23).

Hieronim św. Doktor Kościoła (92).

Historyczny (dosłowny) sens Pisma św.

Hugo od św. wiktora (20). z. 1, 10.

Ilość (43).

Istnienie: czym jest (50); z. 3, 4; z. 4, 1 na 3; z. 5, 1; z. 6, 3; z. 7 1; z. 9, 2; sposób istnienia rzeczy z. 12, 4; - Boga nie jest jasne samo z siebie z. 2, 1, (32); można je poznać i udowodnić z. 2, 2; z. 12, 12, (34) (35) (119); czy jest artykuł wiary z. 1, 1; z. 2, 2 na 1, (38) (40); dowody na istnienie Boga z. 2, 3, (41). jest istotą Boga z. 3, 4; istnienie Boga w stworzeniach z. 3, 8; z. 8, (80) (55).

Istota: czym jest (47); stanowi o jedności rzeczy z. 11. 4 na 3; patrz Określenie; - Boga: nie wiemy czym jest z. 2, 1; z. 3, 4 na 2; to czysta rzeczywistość z. 3, 1. 2; to sama forma z. 3, 2; to samo istnienie z. 3, 4; z. 11, 4, (50); jest tym samym co Bóg z. 3, 3, (47); Bóg jest wszędzie swoją istotą z. 8, 3; jest niewysłowna z. 12, 2; nie da się zgłębić z. 12, 7. stworzenie myślące może ją widzieć z. 12,1, (111); - bez podobizny z. 12, 2; nie przyrodzonym światłem z. 12, 4. tylko światłem chwały z. 12, 2. 5. 6; nie wszyscy jednakowo z. 12, 6; nie za życia doczesnego z. 12, 11; tylko po śmierci (105); widzi w niej sprawy doczesne z. 12, 8. 9. 10 patrz: Światło chwały, Widzenie, Szczęście, Święci, Miłość, Pragnienie.

Jakość (43).

Jakub Patriarcha nie widział Boga z. 12, 11 na 1.

Jan Chryzostom św. Doktor Kościoła (104)

Jedno: czym jest z. 6, 3 na 1; z. 11; a byt z. 11, 1; a wielość z. 11, 2. 3, (79) (98) (101); Bóg jest jeden z. 11, 3. 4, (101).

Jednoznaczne orzekanie z. 3, 5; z. 5, 6 na 3; (69) (85).

Jedyność Boga (101).

Jest z. 3, 4 na 2.

Jestestwo, czym jest z. 3, 5 na 1, (51) (54); jestestwa bezcielesne niepodzielne - jak zajmują miejsce z. 8, 2 na 2; jak są niezienne z. 9, 2; jak powstały, czy naraz z. 10, 6; jak są zmienne z. 9, 2; Bóg nie należy do działu jestestwa z. 3, 5; jest wszędzie swoim jestestwem z. 8, 3.

Konieczność: czym jest (6); - objawienia z. 1, 1, (6) (7) (8) (9); - dotyczy prawdy z. 10, 3 na 3; dowód z konieczności z. 2, 3. 12, 11

Kontemplacja, patrz Bogomyślność; z. 6, 2, wbrew. z. na 1.

Kościół: jako powaga (25) (29). - docenia ważność teologii i św. Tomasza (27).

Księgi Kanoniczne z. 1, 8 na 2, (26) (96).

Kształt: czym jest z. 7, 1 na 2; - nieskończona ich liczba z. 7, 4 na 2; - w Bogu przenośnie z. 3, 1 na 2, (43).

Liczba: to przypadłość rzeczy liczonej z. 8, 4 na 2; z. 10, 6; nieskończona z. 7 4; jedno początek liczby z. 11, 1. 2, (43) (79); BÓg uczynił wszystko "pod liczbą" z. 5, 5.

Limitacja a determinacja (75).

Linia z. 7, 3; z. 8, 2 na 2, (43) .

Lombard Piotr. Magister (2) (20).

Łaska: łączy z Bogiem z. 12, 4; daje wyższe poznanie Boga niż rozum przyrodzony z. 12, 13; Bóg przebywa w duszy przez łaskę z. 8, 3.

Magister: to Lombard (2); to stopień naukowy (1).

Manichejczycy. z. 8, 3, (63) (80) (84).

Matematyka: z. 5,3 na 4; nieskończoność matematyczna z. 7.3; jej przedmiot z. 11,3 na 2.

Materia: czym jest z. 3, 2 na 3; a. 8; z. 5, 3 na 3, (45) (46); jest czymś niedoskonałym z. 4, 2; jej nieskończoność jest ujemna z. 7 1; jak jest wszędzie z. 8, 4 na 1; limituje formę z. 7 1; (75); - jednostkowa nie wchodzi w określenie z. 3, 3; Bóg jest niematerialny z. 3, 2, 8 na 3.

Mądrość: czym jest i jaką z. 1, 6, (17); jej odbicie w stworzeniach z. 9, 1 na 2.

Metafizyka z. 1, 6. 8; z. 11, 3 na 2, (17) (41).

Miara: czas jest miarą z. 10; , "BÓg uczynił wszystko pod miarą z. 5, 5.

Miejsce: Bóg jest w każdym miejscu z. 3, 1 na 5, (43) ; z. 8, 2. 3. 4.

Miłość do Boga: od jej stopnia zależy stopień szczęścia w niebie z. 12, 6.

Moderniści (109).

Mojżesz widział Boga z. 12, 11 na 2.

Mojżesz Majmonides (7).

Moment czasu z. 8, 2 na 2; z. 10.

Monoteizm z. 11, 3, 4, (101).

Możność: czym jest (44); w Bogu nie istnieje z. 3, 1. 2. 4. 5. 6: - uległości (111).

Myśl: to intellectus (103); czym jest z. 12, 2. 11 na 3; jej przedmiot z. 5, 2. (62); z. 12, 4 na 3, (111), z. 12, 11, (118); myśl stworzenia obejmuje nieskończoną ilość przedmiotów z. 7 2 na 2; może widzieć istotę Boga z. 12, 1: jest podobizną Myśli Boga z. 12, 2, (108). widzi Boga bezpośrednio z. 12, 2; konieczne światło chwały z. 12, 2. 5 ; nie zdoła widzieć przyrodzonymi siłami z. 12, 4, (109); ale może być podniesiona do tego: z. 12, 4 na 3, (111); jej pojemność zależy od światła chwały,

miłości i tęsknoty z. 12, 6: nie może zgłębić istoty Boga z. 12, 7 (113); widzi w niej sprawy doczesne z. 12, 8. 9. 10. Patrz: Poznanie, Widzenie, Podobizna, światło chwały, Szczęście, święci.

Następstwo: patrz: Ruch, Zmiana, Wieczność, Czas, Wiekuistość, Moment, Teraz.

Natura: a istota. osobnik z. 3, 3, (47). jest kierowana przez Boga z. 2, 3 na 2; z. 6, 1 na 2; Boga: jest Bogiem z.3, 3.

Nauka święta: jest konieczna z. 1, 1, (6) (7); jest wiedzą z. 1, 2, (12); jest jedną wiedzą z. 1, 3, (13); wiedzą spekulatywno praktyczną z. 1, 4, (15); góruje nad resztą nauk pewnością, przedmiotem, celem z. 1, 5; jest mądrością z. 1, 6; jej przedmiotem jest Bóg z. 1, 7; jak uzasadnia, broni i skąd bierze argumenty z. 1, 8, (21) (25) (30) (27). a teologia (4).

Nazwa tytułarna z. 6, 4; Pismo św. nadaje Bogu nazwy przenośne z. 1, 9; z. 3, 1. 2; z. 10, 1 na 4.

Negacja Boga (41).

Niebyt określany przez byt z. 11, 2 na 1.

Niepodzielne byty z. 8, 2 na 2; z. 10, 1 na 5.

Nierówność chwały z. 12, 6, (112).

Nieskończoność: materii i formy z. 7, 1, (75); z.12, 1 na2; - Boga z. 7, (73); poza Bogiem wszystko jest skończone z. 7, 2. ciało nieskończonej wielkości nie istnieje z. 7, 3; wielość nieskończona nie istnieje z. 7, 4; nieskończone w możliwości z. 7, 1, (75).

Niezłożoność: rzeczy nieskończone określamy metodą przeczenia z. 10, 1 na 1; - Boga z. 3.

Niezmiennność Boga z. 9.

Niezmierzonność Boga z. 8, 1, (80).

Obecność Boga wszędzie z. 8, 3.

Objawienie: jego konieczność z. 1, 1, (6) (7) (8) (9); to główna powaga i kąt widzenia nauki świętej z. 1. 1. 2. 3. 4. 5. 6 na 1. 2; a. 8; łatwiej dociera w stanie odejścia od zmysłów z. 12, 12; wstępne jego wymagalności z. 2, 2 na1, (38).

Obraz: człowiek stworzony na obraz z. 3, 1 na 2.

Obrona wiary z. 1, 6 na 2; a. 8.

Oczy cielesne nie widzą istoty Boga z. 12, 3.

Oczywistość wiedzy a wiara, a teologia z. 12, 13 na 3, (10) (12); Patrz: Zasady jasne.

Ogarnąć: myśl nie zdoła ogarnąć Boga z. 12, 7; - a pojąć (113).

Ogień: z. 2, 3; z. 3, 8; z. 6, 3.

Określenie: zawiera istotę rzeczy z. 3, 3, (47); - rzeczy niezłożonych z. 10, 1 na 1; Boga jest niemożliwe z. 1, 7 na 1; z. 3, 5.

Ontologiczny dowód z. 2, 1 na 2, (31)

Ontologisci: (31) uwaga na dole. (109).

Opatrzność Boska z. 8, 3.

Orygenes z. 10, 6, (97)

Orzeczniki: nadrzędne (48) (79); - logiczne (49).
 Orzekanie jednoznaczne, różnznaczne i analogiczne (69).
 Osobnik: w Bogu jest tym samym co natura z. 3, 3, (47).

Papież jako powaga (25) (29).
 Panteizm z. 3, 8, (55).
 Paraboliczny sens Pisma św z. 1, 10 na 3.
 Paweł św.: to Apostoł (1); widział Boga z.12, 9 na 2; a.11 na 2.
 Pelagianie (109).
 Pewność teologii z. 1, 5, (12); - wieczności z. 10, 1 na 6.
 Piękno a dobro z. 5. 4 na 1, (64).
 Pismo św . jako najwyższa powaga z. 1, 8 na 2, (25) (26) (27) (29) .-(30); używa przerośni z. 1, 9; ma wieloraki sens: z. 1, 10; przerośnie przypisuje Bogu kształt, ilość, narządy itp. z. 3, 1. 2; daje Bogu nazwy przerośne z. 10, 1 na 4; podaje fakty pojawienia się Boga z. 12, 11; przedstawia Boga jako światłość z. 12, 2. 5, (108); używanie Pisma św w dysputach z. 1, 8; patrz: Księgi Kanoniczne, Apokryfy, Nazwa.

Pitagoras z. 4, 1; z. 11, 1 na 1, (58).
 Plato: jego idee z. 6, 4; jak pojmuje ruch z. 9, 1 na 1; a jak jedno i byt z. 11, 1 na 1; (98); platończycy stawiają dobro przed bytem z.5, 2 na1, (61).
 Plotyn (61).
 Plutarch (41).
 Początek: materialny jest niedoskonały z. 4, 1 na 2; - nieskończony może być tylko jeden z. 11, 3; Bóg pierwszym początkiem z. 4, 1.

Podmiot teologii z. 1, 7, (18)
 Podobieństwo. czym jest z. .4, 3; - dzieł Bożych do swego Stwórcy z. 4, 3; z. 3, 1 na 1. 2. 3; a. 2 na 1. 2; a. 3 na 2; a. 7 na 1; z. 6, 1. 2. 4: z. 9, 1 na 2, (71); światło chwały upodabnia nas do Boga z. 12, 8; według stopnia miłości z. 12, 6, (108); - w poznaniu z. 12, 9, zarz. 1.

Podobizna zastępcza: z. 12, 2, (106) widzenie istoty Boga odbywa się bez niej z. 12, 2; także i innych rzeczy w Bogu z.12, 9. 10. nie jest nią światło chwały z. 12, 5 na 2; w Bogu istnieją - podobizny wszystkich rzeczy z. 12, 9 na 1.

Podział: bytu na jeden wiele z. 11, 1 na 2; a. 2; Sumy (30); teologii (13); Bóg jest niepodzielny z. 11, 4.

Podziw z. 12, 1, (105 a).
 Poezja obrazuje z. 1, 9 na 1.
 Pojmować a zgłębić myślą - ogarnąć (113).
 Politeizm z. 11, 3, (101).
 Położenie: Boga to przerośnia z. 3, 1, (43) .
 Porównanie: co z kim z. 6, 2 na 3.
 Porreta Gilbert (47) (87).
 Porządek świata z. 2, 3; z. 11, 3.

Posiadanie: życia z. 10, 1; - Boga z. 12, 7 na 1.

Potęga: Bóg jest wszędzie swoją potęgą z. 8, 3.

Powaga: to właściwy argument teologii z.1, 8 i wiary z. 12, 13 na 3; powagi teologiczne z. 1, 8 na 2, (25).

Powierzchnia z. 7 3.

Powszechnik z. 8, 4 na 1. (85) (31)

Poznanie: teoria poznania z. 12, 2. 4. 9 zarz. 1; a. 10. 12; (106) (107) (110) (111); poznanie ogólne istnienia Boga z. 2. 1 na 1: z. 6, 1 na 2; - istnienia Boga nie jest bezpośrednio oczywiste z. 2, 1, (32); jak poznajemy Boga z. 12; poznajemy Go potrójna metoda z. 12, 12; z. 11, 3 na 2, (119): - rzeczy doczesnych w Bogu z. 12, 8. 9. 10; W Słowie z. 12, 10. 8. 9; rzeczy pozbawione poznania działają jak kierowane z. 2, 3; z. 6, 1 na 2; rozum przyr. może poznać istnienie i przymioty Boga z. 2; z. 12, 12; poznanie nadprzyr. jest doskonałsze z. 12, 13.

Pożądanie nieistnienia z. 5, 2 na 3; być pożądanym stanowi sedno dobra z. 5. z. 6 2 na 2.

Pożyteczne dobro z.5,6, (67).

Później czasu z. 10.

Pragnienie naturalne widzenia Stwórcy z. 2. 1 na 1; z. 6, 1 na 2; z. 12, 1, (33) (41); jego granice i zaspokojenie z. 12, 8 na 4; pragnienie Boga stanowi o stopniu szczęścia z. 12, 6.

Prawo świadczy o Bogu Prawodawcy (41).

Prehistoria świadczy o istnieniu Boga (41).

Proklos (56).

Proporcja z. 12, 1 na 4.

Przeciwstawność. czym jest z. 11, 2; - jedno a wiele z. 11, 2.

Przeczenie: rzeczy niezłożone określamy drogą przeczenia z. 10, 1 na 1; jest metodą poznania Boga z. 11, 3 na 2; z. 12, 12. (119). jedno to przeczenie podziału z. 11, 1. 4; - istnieniu Boga (41).

Przedmiot: materialny i formalny teologii z. 1, 1-8; (8) (9) (12) (17) (18) (25) (27) (28) (30); - poznania wprost i niewprost z. 12, 3 na 2. 9; własny - dostosowany z. 12, 4, (62) (111).

Przenośnia: jej zastosowanie i pożytek z. 1, 9.

Przepaść dzieląca człowieka i Boga z. 4, 3 na 1; (60); z. 8, 1 na 3; z. 12, 1.

Przeszłość czasu z. 10.

Przyczyna: czym jest (64); dowód z przyczynowości z. 2, 3; z. 3, 5, (41) ; pierwsza przyczyna jest najdosk. z. 4, 1, 2; jednotypowa - różnotypowa z. 4, 2. 3; z. 6, 2, (59); jedność w wielości powoduje jedna przyczyna z. 11, 3; naturalne pragnienie widzenia przyczyny z. 2, 1 na 1; z. 6, 1 na 2; z. 12, 1, 6, 8 na 4, (33) (41); - właściwa, partykularna, powszechna, przypadłościowa z. 2, 2, (37) ; wyciska swoją podobiznę na skutku z. 6, 1, (71); Dzieło „0 Przyczynach” (56).

Przygodność: dowód z przygodności z. 2, 3, (41).

Przyjemne dobro z. 5, 6, (67).

Przymioty Boga: pojęcie, podział (42); można je poznać rozumem przyrodz. potrójną metodą z. 12, 12, (119).

Przypadek z. 2. 3.

Przypadłości: w Bogu nie istnieją z. 3, 6, (54); są doskonałościami z. 6, 3; nie mogą być jednym z. 11, 4 na 2.

Przeszłość a czas z. 10; jej przewidywanie z. 12, 11.

Punkt: czym jest z. 8, 2 na 2; z. 10, 1 na 1; z. 11, 4 na 2; - wyjścia nauki św. z. 1, 1 na 2; (8) (18). z. 1, 3; z. 1, 4, (15); z. 1, 7.

Racjonalizm (109).

Robert z Melun (20).

Rodzaj. Bóg nie może być w rodzaju z. 3, 5; patrz: Działy bytu.

Rosmini (109) (31).

Rozkoszowanie się Bogiem z. 12, 7 na 1, (105).

Rozum ludzki: ma za przedmiot dociekania filozoficzne, za obowiązek przyjąć Objawienie z. 1, 1; jego omylność i nieudolność z. 1, 5; ma służyć nauce św. z. 1, 5. 8; może poznać i udowodnić istnienie i przymioty Boga z. 2; z. 12, 12, (34) (35); jego przyczyną jest Bóg z. 2, 3 na 2; może być podniesiony do widzenia Boga z. 12, 4, (109); - a wiara (9) (27); a myśl (103); doskonalsze jest jednak poznanie nadprzyr. z. 12, 13. Patrz: Światło. Myśl.

Różnoznaczone orzekanie (69), Przyczyna (59).

Ruch: czym jest z. 8, 2 na 2; z. 9, 1. 2; a czas, wieczność, wiekiistość z. 10; - obrotowy z. 7 3, (77). dowód z ruchu z. 2, 3; z. 3, 1; z. 9, (41); ciało nieskończonej wielkości nie może wykonać ruchu z. 7 3; pierwszy ruch stanowi o jedności czasu z. 10, 6 (93).

Rzeczywistość: czym jest (44); byt staje się rzeczywisty dzięki istnieniu z. 4, 1 na 3; z. 5, 1; Bóg to czysta rzeczywistość z. 3, 1. 2.

Sentencje (2) .

Skład. czym jest z. 3, 7. Bóg nie wchodzi w skład świata z. 3, 8, (55).

Skutek: wiedzie do poznania przyczyny z. 2, 1. 2. 3; z. 12, 12, (36). - jest podobny do twórcy z. 4, 3; z. 6, 1. 2. 4, (71); - nieskończony jest niemożliwy z. 7, 2 na 1; - właściwy Bogu: dawać i zachowywać istnienie z. 8, 1, (37) (81); Bóg działa bezpośr. na swÓj skutek z. 8, 1, (82) .

Słowo: poznanie w Słowie z. 12, 10, (117); - Boże jest formą wzorcową z. 3, 8 na 2.

Sny przewodem objawienia z. 12, 11.

Sobory jako powaga (25) (29).

Socynianie (80).

Speuzyp z. 4, 1, (58) .

Sposób stanowi sedno dobra z. 5, 5.

Sprawca -Twórca jednotypowy różnotypowy z. 4, 2. 3; z. 6, 2, (59).

Sprawiedliwość: jej poczucie świadczy o istnieniu Boga (41).

Stoicy (57) (98).

Stworzenie: jest podobne do Boga z. 4, 3; - nie może być nieskończone z. 7, 2 na 1; - jest zmienne z. 9, 2; - jest mierzone czasem z. 10, 5; - myślące może widzieć istotę Boga z. 12, 1; ale nie siłami przyrodz. z. 12, 4; nie zgłębi jej z. 12, 7; może być unicestwione z. 9, 2, (88). Suma teologiczna: przeznaczona dla początkujących, jej cel i charakter. Przedmowa (1); jest syntezą (3); jej podstawy, myśl przewodnia i podział (30).

Sumienie świadczy o istnieniu Boga (41).

Sylogizm (12) (21) (34) (115).

Szatan: i w nim jest Bóg z. 8, 1 na 4.

Szczęście człowieka: jego naturalne pragnienie z. 2, 1 na 1; z. 6, 1 na 2; z. 12, 1; - jego pełne zaspokojenie z. 12, 8 na 4; (116);-jest celem objawienia z. 1, 1. 5;-polega na widzeniu istoty Boga z. 12, 1; stopień szczęścia zależy od stopnia miłości i tęsknoty z. 12, 6; trzy składniki szczęścia z. 12, 7 na 1, (114).

Światło: czym jest z. 5, 5 na 5, (66); BÓg jest światłością z. 12, 2. 5, (108); światło rozumu jest udziałem w świetle Boga z. 12, 2. 5. 11 na 3; a. 12 na 2; a. światło chwały z. 12, 2. 5: jego stopień z. 12, 6, (108) (109).

Święci w niebie: udział w niezmienności z. 9, 2 na 2; - w wieczności z. 10, 3 i 5; oglądają istotę Boga z. 12, 1. 2. 5. 6 i sprawy doczesne z. 12, 8. 9. 10.

Tajemnice wiary z. 1, 1; z. 12, 13 na 1, (9) (27).

Teocentryczny charakter teologii (30).

Teodycea z. 1, 1 na 2, (8).

Teologia : to nauka święta z. 1, (4); naturalna i nadnat. z. 1, 1 na 2, (8) (9); jest wiedzą z. 1, 2, (12) (18); jest jedną z. 1, 3, (13); a wiara (18); opiera się o powagę z. 1, 8 na 2, (25); Kościół a teologia: poleca św. Tomasza; jak Tomasz patrzy na teologię (27) (30); objawienie punktem wyjścia teologii (8).

Teologowie jako powaga (25).

Teraz czasu, wieczności z. 10, 4 na 2, (93); patrz: Czas.

Tęsknota za Bogiem stanowi o stopniu szczęścia z. 12, 6. omasz św. Doktor Kościoła, autor Sumy (1) (2) (3); - polecony przez Kościół (27); wzorowy teolog - zwłaszcza aktualny Po Soborze Wat. II. (30).

Tradycja jako powaga (25) (29) (30).

Tradycjonalizm (35) .

Tropologiczny (moralny) sens Pisma św. z. 1, 10.

Trwanie raczej dotyczy działania z. 10, 1 na 2.

Ujednostkowienie idzie od materii z. 3, 2 na 3; z. 3, 3, (46).

Umysł (103).

Unicestwienie stworzeń z. 9, 2, (88).

Uniwersalizm św. Tomasza (30).

Utrata z. 11, 2 na 1, (53) (99).

Uzasadnianie art. wiary z. 1, 8.

Wcześniej a czas z. 10.

Wiara: opiera się o objawienie i jest nieomylna z. 1, 8; jest nieoczywista z. 12, 13 na 3; - a rozum (9) (27) (120); - a teologia (18); wstępne jej wymagalniki z. 2, 2 na 1, (38).

Widzenie istoty Boga z. 12, 1; bez podobizny z. 12, 2; konieczne światło chwały z. 12, 2. 5; jest dziełem łaski podnoszącej myśl z. 12, 4; za życia doczesnego niedostępne z. 12, 11; stanowi szczęście w niebie z. 12, 1. 6. 7 na 1; a. 8 na 4, (105); w Bogu widzą święci wiele ze spraw doczesnych z. 12, 8-10, (116).

Wieczność a czas, wiekuistość z. 10, (91) (93) (94).

Wiedza: czym jest (12). - podrzędna, nadrzędna z. 1, 2; jedna z. 1, 3; prakt.-spekul. z. 1, 4. 5, (15); - Świętych w niebie o świecie z. 12, 8-10; a wiara z. 12, 13 na 3, (120); naturalne pragnienie wiedzy. patrz: Pragnienie naturalne, Nauka święta, Teologia, Rozum, Wiara.

Wiekuiistość a wieczność i czas z. 10, 5. 6, (94).

Wielkość: czym i jaka jest z. 7, 3; ciało nieskończone co do wielkości z. 7 3.

Wielobóstwo z. 11, 3, (101).

Wielość: liczba nieskończona z. 7 4; a jedno z. 11, 2; a. 1 na 2, (79) (98) (100); jedność w wielości z. 11, 3.

Właściwości wewn. i zewn. z. 3, 4. 6.

Wszechobecność z. 8, 2. 3. 4, (80).

Wszędzie - Bóg jest wszędzie z. 8.

Wykłady na uniwersytetach średniowiecznych (2).

Wymagalniki wstępne wiary z. 2, 2 na 1, (38).

Wyobrażenia z. 12, 12 na 2; a. 13.

Wyraz środkowy z. 2, 2 na 2, (12) (39).

Zasady: jasne same z siebie z. 1, 2, zarz. 1, (10) (12); z. 2, 1, (32); - teologii są objawione z. 1, 1. 2. 3. 5. 6 na 1. 2; a. 8; - to artykuł wiary z. 1, 7. nie da się ich udowodnić z. 1, 8, (18); z. 1, 6 na 2; z. 2, 2 zarz. 1.

Zbawienie człowieka domaga się nauki objawionej z. 1, 1; jest jej celem z. 1, 5.

Zgłębić Boga: myśl nie zdoła z. 12, 7, (27); zgłębić a pojąć (27) (113).

Zło: nie sprzeciwia się istnieniu Boga z. 2, 3 na 1; jest brakiem z. 5, 3 na 2; z. 11, 2 na 1; nie pozbawia całego istnienia z. 5, 5 na 3; określamy je przez dobro z. 11, 2 na 1.

Zmiana: czym jest z. 9; w Bogu nie istnieje z. 2, 3; z. 9.

Zmysły: czym są z. 12, 4; nie widzą Boga z. 12, 3; nie mogą być podniesione do tego z. 12, 4 na 3; odejście od zmysłów ułatwia drogę objawieniu z. 12, 11; i bogomyślności na 1; zmysł wspólny z. 1, 3 na 2, (14).

Znaczenie wielorakie Pisma św. z. 1, 10.

Życie na ziemi: świadczy o istnieniu Boga (41). a wieczność z. 10, 1.

Żydzi: Bóg przebywa tylko w świątyni JerOz. (80).

SPIS RZECZY

SŁOWO DO POLSKIEGO WYDANIA

BŁOGOSŁAWIENSTWO PAPIEŻA JANA XXIII DLA POLSKIEGO WYDANIA SUMY

LIST OJCA ŚW., PAWŁA VI Z OKAZJI 700-LECIA ŚW. TOMASZA Z AKWINU

O BOGU TOM I (1, 1-12)

PRZEDMOWA

ZAGADNIENIE 1. NAUKA ŚWIĘTA: JAKĄ JEST ? CO OBEJMUJE?

Artykuł 1. Czy poza filozofią konieczna jest jeszcze inna nauka ?

Artykuł 2. Czy nauka święta jest wiedzą ?

Artykuł 3. Czy nauka święta jest jedną wiedzą ?

Artykuł 4. Czy nauka święta jest wiedzą praktyczną ?

Artykuł 5. Czy nauka święta góruje ważnością nad innymi wiedzami ?

Artykuł 6. Czy nauka święta jest mądrością ?

Artykuł 7. Czy podmiotem nauki świętej jest Bóg ?

Artykuł 8. Czy nauce tej wolno uzasadniać ?

Artykuł 9. Czy Pismo św. winno używać przenośni ?

Artykuł 10. Czy w jednym wyrażeniu Pisma św. kryje się kilka znaczeń ?

ZAGADNIENIE 2. O BOGU: CZY BOG JEST ?

Artykuł 1. Czy istnienie Boga jest jasne samo z siebie ?

Artykuł 2. Czy można udowodnić istnienie Boga ?

Artykuł 3. Czy Bóg istnieje?

ZAGADNIENIE 3. NIEZŁOŻONOŚĆ BOGA.

Artykuł 1. Czy Bóg jest ciałem ?

Artykuł 2. Czy Bóg jest złożony z materii i formy ?

Artykuł 3. Czy Bóg jest tym samym co i Jego istota lub natura?

Artykuł 4. Czy w Bogu istota jest tym samym co istnienie ?

Artykuł 5. Czy Bóg jest objęty jakimś rodzajem ?

Artykuł 6. Czy w Bogu są jakoweś przypadłości ?

- Artykuł 7. Czy więc BÓg jest zgoła niezłożony ?
Artykuł 8. Czy BÓg wchodzi w skład innych rzeczy ?

ZAGADNIENIE 4. DOSKONAŁOŚĆ BOGA.

- Artykuł 1. Czy BÓg jest doskonały ?
Artykuł 2. Czy w Bogu znajdują się doskonałości wszystkich rzeczy ?
Artykuł 3. Czy stworzenia są podobne do Boga?

ZAGADNIENIE 5 . DOBR0 - W OGOLE.

- Artykuł 1. Czy dobro i byt stanowią dwie różne rzeczy ?
Artykuł 2. Co jest myślowo pierwsze: Dobro czy byt ?
Artykuł 3. Czy każdy byt jest dobrem ?
Artykuł 4. Czy dobro ma charakter celu ?
Artykuł 5. Czy sedno dobra stanowią: Sposób, gatunek i ciężenie ?
Artykuł 6. Czy słusznie podzielono dobro na: godne, pożyteczne i przyjemne ?

ZAGADNIENIE 6. D0BR0Ć BOGA.

- Artykuł 1. Czy Bóg jest dobry ?
Artykuł 2. Czy Bóg jest najwyższym dobrem ?
Artykuł 3. Czy tylko sam Bóg jest przez swoją istotę dobry ?
Artykuł 4. Czy wszystko jest dobre dzięki Bożej dobroci ?

ZAGADNIENIE 7. NIESKOŃCZONOŚĆ BOGA.

- Artykuł 1. Czy BÓg jest nieskończony ?
Artykuł 2. Czy jeszcze coś innego poza Bogiem może być przez swą istotę nieskończone?
Artykuł 3. Czy może istnieć w rzeczywistości coś nieskończenie wielkiego ?
Artykuł 4. Czy na świecie może istnieć coś nieskończonego pod względem wielości ?

ZAGADNIENIE 8. ISTNIENIE BOGA W RZECZACH. (niezmierzoność i wszechobecność Boga)

- Artykuł 1. Czy Bóg jest we wszystkich rzeczach ?
Artykuł 2. Czy Bóg jest wszędzie ?
Artykuł 3. Czy Bóg jest wszędzie swoją istotą, potęgą i obecnością ?
Artykuł 4. Czy wszechobecność jest przymiotem znamionującym wyłącznie Boga ?

ZAGADNIENIE 9. NIEZMIENNOŚĆ BOGA.

- Artykuł 1. Czy Bóg jest zgoła niezmienny ? ...

Artykuł 2. Czy niezmiennosc jest przymiotem cechujacym wyklucznie Boga ?

ZAGADNIENIE 10. WIECZNOŚĆ BOGA.

Artykuł 1. Czy to określenie: wieczność, jest to doskonale i całe naraz posiadanie bezkresnego życia - jest należyte ?

Artykuł 2. Czy Bóg jest wieczny ?

Artykuł 3. Czy wieczność jest przymiotem właściwym li tylko Bogu ?

Artykuł 4. Czy wieczność różni się od czasu ?

Artykuł 5. Różnica między wiekuiścią a czasem.

Artykuł 6. Czy istnieje tylko jedna wiekuiść ?

ZAGADNIENIE 11. JEDNOŚĆ BOGA.

Artykuł 1. Czy jedno dorzuca coś do bytu ?

Artykuł 2. Czy zachodzi przeciwstawność między: jedno a wiele ?

Artykuł 3. Czy Bóg jest jeden ?

Artykuł 4. Czy Bóg jest w najwyższym stopniu jeden ?

ZAGADNIENIE 12. W JAKI SPOSÓB POZNAJEMY BOGA?

Artykuł 1. Czy jakieś stworzenie może myślą swoją oglądać Boga w Jego istocie ?

Artykuł 2. Czy myśl stworzenia widzi istotę Boga za pomocą jakiejś podobizny ?

Artykuł 3. Czy można widzieć istotę Boga oczyma ciała ?

Artykuł 4. Czy myśl stworzenia zdoła przyrodzonymi siłami widzieć istotę Bożą ?

Artykuł 5. Czy do widzenia istoty Boga myśl stworzenia potrzebuje jakiegoś dodatkowego stworzonego światła ?

Artykuł 6. Czy wszyscy jednakowo widzą istotę Boga, czy też jeden lepiej od drugiego ?

Artykuł 7. A ci co widzą Boga w Jego istocie, czy zdołają Go swoją myślą ogarnąć - zgłębić ?

Artykuł 8. A czy ci, co widzą Boga w Jego istocie, wszystko w Nim widzą ?

Artykuł 9. A to co widzący istotę Boga widzą w Bogu: Czy widzą za pomocą jakiejś podobizny

Artykuł 10. Czy wszystko to, co widzowie istoty Bożej widzą w Bogu, widzą jednocześnie naraz ?

Artykuł 11. Czy człowiek za życia doczesnego może widzieć Boga w Jego istocie ?

Artykuł 12. Czy tu na świecie człowiek swoim przyrodzonym rozumem może dojść do poznania Boga ?

....

Artykuł 13. Czy dzięki łasce zdobywamy wyższe poznanie Boga niż rozumem przyrodzonym ?

ODNOSNIKI DO TEKSTU

OBJASNIENIA TŁUMACZA
SKOROWIDZ RZECZY I NAZWISK
SPIS RZECZY