

# Tomasz Stępień

---

## Nowe ujęcie natury aniołów w metafizycznej angelologii św. Tomasza z Akwinu

---

Studia Theologica Varsaviensia 47/2, 167-182

---

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. TOMASZ STĘPIEŃ

## **NOWE UJĘCIE NATURY ANIOŁÓW W METAFIZYCZNEJ ANGELOLOGII ŚW. TOMASZA Z AKWINU**

### **KU METAFIZYCZNEJ ANGELOLOGII**

Wiek XIII w dziejach myśli chrześcijańskiej zaowocował najbardziej złożonymi systemami teologicznymi. Docierające do łacińskiej europy, nieznanie wcześniej dzieła Arystotelesa, spowodowały większe zainteresowanie poznawaniem rzeczywistości na gruncie czysto naturalnym. Natura zyskiwała stopniowo coraz większą autonomię i przestawała być rozważana jedynie w kontekście przejawiania się w niej łaski Bożej. Wiązało się to także z przemianami społecznymi i ekonomicznymi, które stopniowo sprawiały, że nauka dzięki rozwojowi uniwersytetów oddalała się od monastycznego sposobu rozumienia świata. Wraz z tymi przemianami następowały także zmiany w angelologii. Nauka o istotach duchowych także odrywała się od swych monastycznych korzeni i zyskiwała swoje coraz większe oparcie w filozofii bytu<sup>1</sup>. Przemiany te są na tyle głębokie, że możemy mówić o nowym, bardziej naukowym rozumieniu angelologii w XIII w., która stała się studium metodycznym i uporządkowanym.

Bez wątplenia dwoma autorami, którzy wnieśli największy wkład w rozwój tak pojętej angelologii byli św. Bonawentura i św. Tomasz z Akwinu. Jednak ich rozważania na temat substancji duchowych za-

---

<sup>1</sup> Przejście od monastycznej do metafizycznej angelologii świetnie pokazuje D. Keck, w swojej pracy *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford 1998, por. s.75-87.

sadniczo się różnią z powodu przyjęcia innych podstaw metafizycznych. Metafizyczne zasady teologii św. Bonawentury w zasadzie nie różniły się w fundamentalnych kwestiach od poglądów innych autorów XIII w., których cechował powszechny hylemorfizm<sup>2</sup>. W przypadku św. Tomasza z Akwinu mamy do czynienia z zupełnie nowym ujęciem struktury bytu, w którym pojawia się odróżnienie aktu istnienia (*ipsum esse*) od istoty (*essentia*). Zatem w systemie Akwinaty angelologia zyskała zupełnie nowe metafizyczne podstawy. W istocie, pisma Akwinaty ukazują angelologię, która szczególnie mocno jest oparta na metafizyce. Jest tak nie tylko dlatego, że jedynie ogólna teoria bytu może dostarczyć narzędzi umożliwiających opis rzeczywistości, która sama nie podlega w żadnej mierze poznaniu zmysłowemu. Św. Tomasz z Akwinu także wielokrotnie pokazuje, że o tym, jaka jest natura aniołów możemy wnioskować znając naturę ludzką i, na ile to możliwe, naturę Boga<sup>3</sup>. Aniołowie jako substancje oddzielone od materii są jednocześnie pierwszymi i najdoskonalszymi stworzeniami i jako takie, z racji swej niematerialnej natury, są o wiele doskonalsi od ludzi. Ten pośredni status aniołów sprawia, że tomaszowa analiza rzeczywistości niematerialnych duchów zawsze zawiera odwołania do jego poglądów z zakresu antropologii filozoficznej i filozofii Boga.

Oparcie angelologii na metafizyce jest także widoczne w metodologii jaką przyjmuje św. Tomasz z Akwinu. Możemy to najlepiej za-

---

<sup>2</sup> Wśród badaczy nie ma zgodności odnośnie do tego, jak należy oceniać różnice pomiędzy systemami św. Bonawentury i św. Tomasza z Akwinu. Z jednej strony E. Gilson (por. *Historia filozofii chrześcijańskiej wieków średnich*, Warszawa 1987, s. 306) podkreśla zależność Bonawentury od św. Augustyna, z drugiej, F. van Steenberghen uważa, że był on arystotelikiem w niemniejszym stopniu niż doktorzy dominikańscy (por. *Filozofia w wieku XIII*, Lublin 2005, s.194-214). Jednak można z całą pewnością stwierdzić różnice w rozumieniu struktury bytu dwóch autorów, które sprawiają, że metafizyka i zbudowana na niej teologia Akwinaty znacząco się różnią od myśli św. Bonawentury.

<sup>3</sup> Pośredni status aniołów i wypływające z niego wnioski pokazują najlepiej argumenty za istnieniem aniołów, które przytacza Akwinata, por. *Con. gen.* II, 91; ST I, q.50, a.1, rsp. W zasadzie każdy z argumentów prowadzi do ukazania, że pomiędzy Bogiem i człowiekiem muszą jeszcze istnieć jakieś duchowe stworzenia mniej doskonałe od Boga i doskonalsze od człowieka.

obserwować w traktacie o aniołach z *Sumy teologii*, w którym Doktor anielski bardzo konsekwentnie posługuje się metodologią obecną we wszystkich częściach całego dzieła. Podstawą jest zawsze metafizyczne ujęcie istoty bytu, które z kolei rzutuje na to, jak postrzegamy jego władze, a następnie działania tych władz. W końcu w przypadku bytów stworzonych znajomość istoty pozwala zająć się problemem powstania danego bytu. Taka kolejność zagadnień jest obecna w przypadku części *Sumy teologii* traktujących o Bogu, o człowieku i właśnie o aniołach, oczywiście z uwzględnieniem problemów specyficznych dla przedmiotów, którymi dane części się zajmują<sup>4</sup>. Oznacza to, że wszelkie twierdzenia dotyczące poznania aniołów także będą formułowane w odniesieniu do analizy ich bytowej struktury, ta zaś będzie określana w odniesieniu do teorii bytu w ogóle.

## NEOPLATOŃSKIE ŹRÓDŁA POGŁĄDÓW SALOMONA IBN GABIROLA

W tak rozumianej, metafizycznej angelologii podstawowym problemem staje się ustalenie, jaka jest struktura bytowa aniołów. Jak wyżej zauważyliśmy, w I połowie XIII w. powszechnym stanowiskiem był

---

<sup>4</sup> Widać to najlepiej już w samych wstępach do owych traktatów. Za każdym razem Akwinata odwołuje się do podziału na substancję (*substantia*), władze (*potentiae*) i działania (*operationes*), o którym mówi szczegółowo we wstępie do traktatu o człowieku (por. ST I, q.75, pr.). Co prawda sam św. Tomasz powołuje się tutaj na Pseudo-Dionizego Areopagitę (por. *Hierarchia niebiańska*, 11), jednak podział ten ma swoje źródło jeszcze w tekstach Arystotelesa (por. *O duszy*, 430a). Oczywiście w przypadku traktatu o Bogu układ ten jest najmniej widoczny (por. ST I, q.2, pr.), ale i tutaj najpierw jest mowa przymiotach odnoszących się wprost do istoty Boga (*essentia*), a w dopiero w dalszej kolejności odnoszących się do Boskiego poznania i woli. W przypadku stworzeń rozumnych do powyższego rozróżnienia dodane jest jeszcze zagadnienie stworzenia tych bytów. To jak istnieją, czyli jaka jest ich substancja (gdzie następuje wykrycie jej niesamoistości) daje możliwość rozważenia, co jest potrzebne do tego, aby zaczęły istnieć. We wstępie do traktatu o aniołach Akwinata także zapowiada taką właśnie kolejność zagadnień: Circa vero Angelos, considerandum est primo de his quae pertinent ad eorum substantiam; secundo, de his quae pertinent ad eorum intellectum; tertio, de his quae pertinent ad eorum voluntatem; quarto, de his quae pertinent ad eorum creationem. (ST I, q.50, pr.).

przyjmowany w zasadzie przez wszystkich autorów pogląd, że aniołowie są złożeni z materii i formy. Twierdzenie to wiązało się z poglądami Salomona ibn Gabirola, które bardzo mocno oddziaływały w XIII w. zwłaszcza na przedstawicieli szkoły franciszkańskiej<sup>5</sup>. Filozof ten, zwany przez łacinników Awicebronem, był myślicielem bardzo oryginalnym, który niewątpliwie korzystał z neoplatońskiej tradycji. Przypisując aniołom złożenie z materii i formy nie miał jednak na myśli materii zmysłowej, lecz jakąś postać materii intelektualnej. Jak konkluduje J.M. Dillon, jego rozwiązanie problemu duchowej materii jest w istocie bardzo podobne do wniosków wyciąganych wcześniej przez Plotyna i Proklosa. Mimo iż jakkolwiek bezpośredni wpływ nie może zostać wystarczająco udokumentowany, to jednak podobieństwo, które tu zachodzi nie może być przypadkowe. Wskazuje więc ono na mniejsze lub większe korzystanie z neoplatońskiej tradycji, a także na to, że te same metafizyczne problemy bardzo często uzyskują podobne rozwiązania<sup>6</sup>. Co jednak bardzo istotne problem złożenia aniołów z materii i formy ma także pewne odniesienia do tekstów Arystotelesa. Sam Stagiryta definiuje materię intelektualną (*hyle noete*) jako coś, co występuje w definicjach matematycznych, a zatem ma status nie realny, tylko myślny<sup>7</sup>. Jednak mimo to także twierdzi, że „...nawet rzeczy niepostrzegalne zmysłowo muszą mieć materię; wszak w ogóle istnieje jakaś materia we wszystkim, co nie jest istotą i czystą formą, lecz czymś określo-

---

<sup>5</sup> Por. E. Gilson, dz.cyt., s. 207.

<sup>6</sup> J.M. Dillon, *Solomon Ibn Gabirol's Doctrine of Intelligible Matter*, w: *Neoplatonism and Jewish Thought*, red. L.E. Goodman, New York 1992, s. 56: The role Ibn Gabirol gives to matter in his universe and the arguments with which he supports his theory bear a notable resemblance to those of Plotinus; and the development of the nuances of the theory in a distinctive way follows the tenor of the Plotinian tradition as it unfolded. But there is no need, I think, to postulate a direct dependence on Plotinus, or to seek an immediate source to be copied by Ibn Gabirol, rather than to provide a hint or stimulus to his own problem solving. Better to see here a case of great minds thinking alike.

<sup>7</sup> Por. *Metafizyka*, Z (VII) 10, 1036a, 9-12; H (VIII) 6, 1045a, 33-37; I (X) 8, 1058a, 23-24.

nym (*tode ti*)<sup>8</sup>. Takie zaś stwierdzenie może stanowić dla późniejszych filozofów podstawę sformułowania poglądu, że także w świecie intelektualnym musi istnieć realnie jakiś rodzaj materii. Mimo to faktem jest, że rozważania neoplatoników, które wpłynęły znacząco na poglądy Awicebrona, bardzo odbiegały od tego, co wyłania się z tekstów Stagiryty. Podstawowa różnica polega na tym, że sam Arystoteles zdaje się traktować intelektualną materię jako coś, co jest czysto myślnie, natomiast w poglądach neoplatoników zyskała ona status rzeczywistego elementu struktury duchowego bytu. Takie zaś stanowisko wskazuje na głęboko platońskie źródło tej doktryny, ponieważ już sam Platon przypisywał bytom matematycznym realne istnienie w świecie ponadzmysłowym, co oczywiście było także powszechne u neoplatoników. Jest to o tyle ważne, że, jak to zobaczymy w dalszej części naszych rozważań, stanowisko św. Tomasza w tej kwestii może być rozumiane jako dystansowanie kolejnego aspektu neoplatońskiego rozumienia Arystotelesa.

### ARGUMENT ZE SPOSOBU POZNANIA INTELEKTUALNEGO

Jak zatem widzimy problem złożenia aniołów z materii i formy stanowi centralne zagadnienie rozważań nad istotą substancji oddzielonych. Św. Tomasz omawiając to zagadnienie polemicznie odwołuje się do poglądów Awicebrona zawartych w jego dialogu *Źródło życia*. Najbardziej znaczące teksty pochodzą z *De ente et essentia*, *De substantiis separatis* i *Summa theologiae*. W tekstach tych mamy do czynienia z dwoma rodzajami argumentacji. W *De ente et essentia* i *Summa theologiae* Akwinata przytacza swój własny argument, który opiera się na analizie samego poznania intelektualnego. W *De substantiis separatis* podejmuje on bardzo rozbudowaną polemikę z Awicebronem, w której najpierw przedstawia podstawowe argumenty swojego adwersarza, aby następnie je podważyć.

---

<sup>8</sup> Tamże, Z (VII) 11, 1037a 1-5.

Zajmijmy się najpierw pierwszym argumentem. Św. Tomasz stawiając problem stwierdza, że choć niezłożoność Pierwszej Przyczyny jest powszechnie przyjmowana, to jednak niektórzy twierdzą, że zarówno dusza jak i substancja oddzielona składają się materii i formy. Co ciekawe twierdzi, że pogląd ten jest powszechnie odrzucany przez filozofów, którzy nazywają substancje intelektualne „oddzielonymi”, dowodząc, że są one całkowicie pozbawione jakiegokolwiek materii<sup>9</sup>. Ponieważ twierdzenia Awicebrona dotyczyły zarówno duszy jak i substancji oddzielonych, argument Akwinaty odnosi się zarówno tego, jak poznaje intelektualnie dusza ludzka jako złączona z ciałem, a także tego, jak poznają substancje oddzielone. Najważniejszą przesłanką jest tu twierdzenie, że materia przeszkadza w ujęciu treści intelektualnych. W przypadku poznania duszy ludzkiej treści poznania intelektualnego, czyli formy poznawcze, mogą być poznane przez ludzki intelekt dopiero wtedy, kiedy są „oderwane od materii i jej uwarunkowań” (*separatur a materia et conditionibus eius*)<sup>10</sup>. Oznacza to, że ludzka dusza, a ściśle mówiąc jej władza – intelekt czynny, musi mieć moc oderwania treści intelektualnych od zmysłowej materii i to właśnie (abstrakcja) czyni je poznawalnymi. Z tego wynika, jak wnioskuje Akwinata, że aby dusza mogła abstrahować formy poznania intelektualnego z materii, sama nie może w jakimkolwiek stopniu być materialna, ponieważ wtedy takie oddzielenie formy byłoby niemożliwe. Następnie Doktor anielski rozszerza swój argument przechodząc do poznania intelektualnego w ogóle. Precyzuje on, że przeszkoda, jaką materia stanowi dla takiego rodzaju poznania, nie dotyczy tylko materii zmysłowej, ale materii pojmowanej w jakikolwiek sposób (*qualibet materia*). Jeśli bowiem istniałaby różnica pomiędzy materią intelektualną (*materia intellectualis*) a materią cielesną (*materia corporalis*), to taka różni-

---

<sup>9</sup> *De ente et essentia* 3: Quamvis autem simplicitatem causae primae omnes concedant, tamen compositionem formae et materiae quidam nituntur inducere in intelligentias et in animam, cuius positionis auctor videtur fuisse Avicbron, auctor libri fontis vitae. Hoc autem dictis philosophorum communiter repugnat, qui eas substantias a materia separatas nominant et absque omni materia esse probant.

<sup>10</sup> Tamże. Jak dokładnie wyraża się św. Tomasz, tylko formy poznawcze oderwane od materii są aktualnie intelektualnie poznawalne (*esse intelligibiles in actu*).

ca mogłaby zachodzić tylko dzięki temu, że istnieje forma duchowości i forma cielesności. Warto zaznaczyć, że dokładnie takie były poglądy Awicebrona, który uważał, że odróżnienie materii intelektualnej i cielesnej jest możliwe, ponieważ mają one inne formy<sup>11</sup>. Jak słusznie zauważa Akwinata przyjęcie poglądu Awicebrona oznacza, że materia cielesna posiada cechę uniemożliwiania ujęcia intelektualnego dzięki formie cielesności, która sama, oderwana od materii cielesnej byłaby z kolei, tak jak każda inna forma, poznawalna intelektualnie. Zatem powstaje tutaj sprzeczność, gdyż forma cielesności jednocześnie jest intelektualnie poznawalna i poznanie intelektualne uniemożliwia<sup>12</sup>.

Argument ten przytacza św. Tomasz nieco inaczej w *Sumie teologii*, gdzie po prostu stwierdza, że działanie każdej rzeczy odbywa się według sposobu istnienia jej substancji<sup>13</sup>. Jeżeli więc poznanie intelektualne może zachodzić tylko dzięki całkowitemu oderwaniu treści intelektualnych od materii, to substancje intelektualne tym bardziej muszą być jej pozbawione.

## RÓŻNICA REALNA I RÓŻNICA MYŚLNA

W pozostałej części artykułu, jak i w całym omawianym fragmencie *De substantiis separatis* Akwinata podejmuje polemikę bardziej gruntowną, odpowiadając na poszczególne argumenty znajdujące się w dziele Awicebrona. Nie jest moim celem dokładne przedstawienie w tym miejscu poszczególnych argumentów i odpowiedzi na nie. Chciałbym natomiast ukazać miejsca polemiczne, pokazujące podstawowe punkty odniesienia, z których wychodzi polemika św. Tomasza oraz, że jest ona możliwa dzięki perspektywie nowej metafizyki.

---

<sup>11</sup> Por. E. Gilson, dz. cyt., s. 207.

<sup>12</sup> *De ente et essentia* 3: Si enim hoc esset ratione materiae corporalis tantum, cum materia non dicatur corporalis nisi secundum quod stat sub forma corporali, tunc opereretur quod hoc haberet materia, scilicet impedire intelligibilitatem, a forma corporali. Et hoc non potest esse, quia ipsa etiam forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliae formae, secundum quod a materia abstrahitur.

<sup>13</sup> Por. ST I, q.50, a.2, rsp.: Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiae eius.



Niezmierne istotna dla naszych rozważań jest analiza podstawowego założenia, jakie czyni Awicebron, która jest punktem wspólnym obu tekstów. Św. Tomasz twierdzi, że błędnym założeniem, które przyjął jego adwersarz jest twierdzenie, że różnica myślna musi być jednocześnie różnicą realną. W *Sumie teologii* zaczyna odpowiedź omawianego artykułu od stwierdzenia: „Zakłada bowiem [Awicebron], że cokolwiek jest odrębne według intelektu, jest także odrębne w rzeczach”<sup>14</sup>. W *De substantiis separatis* wyjaśnia swoje stanowisko nieco dokładniej. Awicebron „...sądził, że zgodnie ze złożeniem poznawalnym intelektualnie, które znajdujemy w rodzajach rzeczy, a mianowicie z rodzaju i różnicy, konstytuujących gatunek, miałyby istnieć także poznawalne w samych rzeczach realne złożenie, tak więc dla każdej rzeczy istniejącej w rodzaju, rodzaj byłby materią, a różnica formą”<sup>15</sup>. Założenie to uzupełnia Akiwnata drugim błędnym punktem wyjścia adwersarza: „...sądził, że „być w możliwości” i „być podmiotem” i „być przyjmującym” można w taki sam sposób orzekać we wszystkich przypadkach”<sup>16</sup>. W istocie oba te założenia łączą się ze sobą, ponieważ obydwa dotyczą tego, jak należy rozumieć złożenie w bycie w ogóle. Gatunek jest orzekany dzięki temu, że można w poznaniu odzwierciedlić istotę rzeczy, na podstawie materii orzeka się rodzaj, a na podstawie formy różnicę gatunkową, które dodane do siebie stanowią gatunek, czyli określenie w naszym poznaniu istoty poznawanej rzeczy. Zatem o tym, jaki jest gatunek możemy wnioskować dzięki formie, która jest aktem określającym materię jako możliwość. Problem jednak polega na tym, że w metafizyce istoty każda możliwość jest materią, a każdy akt formą. Co za tym idzie każda rzecz, która jest w możliwości, jest jednocześnie traktowana jak materia, będąca tym, co przyjmuje formę. Taki

---

<sup>14</sup> ST I, q.50, a.2, rsp.: Supponit enim quod quaecumque distinguuntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta.

<sup>15</sup> *De sub. sep.* 5: Primo quidem, quia aestimavit quod secundum intelligibilem compositionem, quae in rerum generibus invenitur, prout scilicet ex genere et differentia constituitur species, esset etiam in rebus ipsis compositio realis intelligenda: ut scilicet uniuscuiusque rei in genere existentis genus sit materia, differentia vero forma.

<sup>16</sup> Tamże: Secundo, quia aestimavit quod esse in potentia et esse subiectum et esse recipiens secundum unam rationem in omnibus diceretur.

sposób ujęcia bytu jest wystarczający, kiedy rozważamy byty zmysłowe, ponieważ zawsze posiadają one materię. Jednak nieprzekraczalne sprzeczności rodzą się w momencie kiedy zaczynamy mówić o bytach ponadzmysłowych, które nie są aktami czystymi, a więc czystymi formami. Zauważmy, także, że problem właściwego zidentyfikowania takiego rodzaju substancji, mógł być zupełnie niewidoczny dla greckich filozofów. Zarówno dla Platona, jak i dla Arystotelesa takie byty były częścią odwiecznie istniejącego świata. Dlatego nie istnieje tutaj konieczność metafizycznego oddzielenia bytów ponadzmysłowych od bytu najwyższego i najdoskonalszego, który jest czystą formą, czystym aktem. Z tej racji orzekanie o substancjach oddzielonych, jako nie posiadających materii, nie wiązało się z jakimiś znaczącymi trudnościami. Najwyższy byt mógł być zawsze uważany za najdoskonalszą substancję niematerialną, równie odwieczną i będącą tak samo częścią naturalnego porządku kosmosu jak inne byty intelektualne. Jak zauważa Stagiryta, jedyna różnica pomiędzy niższymi substancjami oddzielonymi polega na tym, że są one w pewnym stopniu w możności, a mianowicie mają możność poruszania się. Możliwość ta jest oczywiście nazywana przez niego materią, ale ponieważ nie jest to „materia do powstawania, lecz do ruchu z miejsca na miejsce”, nie musi być ona rozumiana jako element ich struktury bytowej<sup>17</sup>. Dlatego św. Tomasz nie myli się twierdząc, że zarówno Platon jak i Arystoteles mówili o niematerialności substancji oddzielonych, twierdząc zarazem, że muszą one posiadać jakąś możność<sup>18</sup>. Jak wyżej zauważyliśmy problem intelektualnej materii jako czegoś realnie istniejącego, pojawił się dopiero w rozważaniach neoplatoników, z których czerpał Awicbron. Problem staje się wyraźnie widoczny w momencie, kiedy filozoficzne rozumienie kosmosu zostanie ubogacone o prawdę o stworzeniu świata, która jest obecna zarówno w filozofii chrześcijańskiej, jak i żydowskiej filozofii Awicbrona. Wtedy właśnie okazuje się, że substancje oddzielone, choć nie podlegają zniszczeniu, to jed-

<sup>17</sup> Por. *Metafizyka*, XII, 2, 1069 B: ...wszystko, co się zmienia, ma jakąś materię, ale różną. I te wśród rzeczy wiecznych, które nie powstały, posiadają materię – ale nie materię do powstawania, lecz do ruchu z miejsca na miejsce. (tł. K. Leśniak).

<sup>18</sup> Por. *De sub. sep.*, 3.

nak jako stworzone nie są odwieczne. A zatem muszą się one realnie różnić od swojego Stwórcy, który staje się jedynym bytem nie posiadającym jakiegokolwiek możliwości. Zatem muszą one także posiadać materię, która jest elementem ich bytowej struktury. Ponieważ jednak nie mogą one być postrzegane zmysłowo, występuje tu konieczność uznania, że istnieje materia intelektualna czy duchowa. Wynika z tego, że problem nie może być zadowalająco rozwiązany w obrębie metafizyki istoty. Albowiem pojawia się tutaj albo twierdzenie o braku realnej różnicy pomiędzy Stwórcą i stworzeniami duchowymi, albo konieczność twierdzenia, że substancje oddzielone są jednak w jakimś stopniu materialne. Oczywiście autorzy chrześcijańscy XIII w., będą zawsze starali się uniknąć tego pierwszego zagrożenia, co z kolei powoduje, że rozwiązanie Awicebrona staje się jedynym możliwym wyjściem.

Wydaje się, że sam św. Tomasz ma świadomość, że kluczowe, dla przezwyciężenia argumentów Awicebrona jest wprowadzenie nowej metafizyki i, co za tym idzie, nowego rozumienia możliwości. We wszystkich omawianych tekstach polemicznych pojawia się oddzielenie istoty od istnienia<sup>19</sup>. W *Sumie teologii* Akwinata, odpowiada na zarzut, że gdyby aniołowie nie byli złożeni z formy i materii, to byłiby czystymi aktami, a przecież jest to właściwe tylko Bogu<sup>20</sup>. Św. Tomasz powołuje się tutaj na znane odróżnienie na „że jest” (*quo est*) i „to, co jest” (*id quod est*), którego historia sięga pism Stagiryty<sup>21</sup> pokazując, że złożenie z formy i materii nie jest jedynym złożeniem z możliwości i aktu. Natura bytu materialnego, w ten sposób złożona, nie jest swoim

<sup>19</sup> Por. *De ente et essentia*, 3; ST I, q.50, a.2, ad 3; *De sub. sep.* 8.

<sup>20</sup> ST I, q.50, a.2, 3: ... , forma est actus. Quod ergo est forma tantum, est actus purus. Sed Angelus non est actus purus, hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantum, sed habet formam in materia.

<sup>21</sup> W wersji Boecjusza, którą także przytacza tutaj św. Tomasz, odróżnienie to ma postać: *esse* i *id quod est*. Na temat historii tego rozróżnienia i jego przekształceń por. J.Gułkowski, *Zagadnienie interpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t.1, Warszawa 1976, s.211-371, wraz z moim komentarzem poprawiającym wnioski z tej pracy: *Jednia i egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w „Traktatach teologicznych o Trójcy Świętej” Mariusza Wiktoryna*, Warszawa 1998, s.100.

istnieniem, ale w relacji do swojego istnienia jest możliwością<sup>22</sup>. Z takim właśnie złożeniem z istoty i istnienia mamy do czynienia w przypadku aniołów. W *De substantiis separatis* problem istnienia jest przywołany w innym kontekście, zgodnym z cytowaną wyżej, przedstawioną początku polemiki „diagnozą” problemu. Akwinata wyjaśnia, że właśnie ze względu na różnicę pomiędzy istotą a istnieniem, forma, która jest niematerialna także może być uważana za pryncypium przyjmujące i w pewnym sensie będące podmiotem. Choć nie można odnosić ani materii ani formy do istnienia w sposób bezpośredni, ponieważ stanowiąc istotę są one we wspólnej relacji do istnienia, to jednak materia może istnieć w danym bycie dzięki formie, która ją określa. Zatem możemy powiedzieć, że istota rzeczy materialnej posiada istnienie właśnie poprzez formę<sup>23</sup>. Z tego zaś wynika, że także w przypadku formy samoistniejącej, może ona przyjmować istnienie tak, jak forma materialna jest przyjmowana przez podmiot (materię)<sup>24</sup>. Św. Tomasz wyjaśnia, że choć w przypadku bytu zmysłowego forma nie jest przyjmująca i nie jest podmiotem, ponieważ raczej przypisujemy to materii, to jednak w przypadku substancji oddzielonej analogiczne cechy możemy przypisać formie w odniesieniu do istnienia. Innymi słowy te trzy własności, które św. Tomasz wymieniał na początku polemiki, jako źle rozumiane przez Awicbrona, a mianowicie: „być w możliwości” i „być podmiotem” i „być przyjmującym”, należy odnosić do złożenia

---

<sup>22</sup> ST I, q.50, a.2, ad3: *Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum.*

<sup>23</sup> *De sub. sep.* 8: *Non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis, materia quidem secundum se considerata, secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis; caret vero, secundum se considerata, forma, per quam participat esse in actu secundum proprium modum. Ipsa vero res composita in sui essentia considerata, iam habet formam, sed participat esse proprium sibi per formam suam.*

<sup>24</sup> Tamże: *Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in se ipsa, non in aliquo subiecto: non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens, esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subiecto.*

z aktu i możności w ogóle, a nie tylko do złożenia z materii i formy. To zaś możemy uczynić, kiedy uzasadnimy, że istnienie bytu jest aktem w stosunku do jego istoty, czy natury.

Dopiero w tym świetle możemy lepiej zobaczyć w jaki sposób św. Tomasz uzasadnia pierwszą część swojej „diagnozy” źródła błędów w poglądach Awicebrona. Z jego wywodów zawartych w dziele *Źródło życia* wynikało, że jeżeli możemy wyróżnić myślnie złożenie z formy i materii, to musi ono istnieć realnie. Problem ten łączy się z dzieleniem bytów na rodzaje i gatunki, w którym to pryncypia istoty poznawanego bytu są podstawą określenia rodzaju i różnicy, co pozwala zaliczyć byt do danego gatunku. W *Summa theologiae* problem ten jest zwięźle ujęty w pierwszym zarzucie omawianego artykułu<sup>25</sup>. Substancje oddzielone stanowią pewien rodzaj, w którym w jakiś sposób trzeba wyróżnić poszczególne gatunki. Aniołowie po prostu muszą posiadać złożenie z materii i formy, ponieważ jeżeli tak by nie było, to każdego anioła trzeba by uważać za odrębny rodzaj. Zarówno Awicebron jak i św. Tomasz znali dobrze *Izagoge* Porfiriusza, czyli wprowadzenie do *Kategorii* Arystotelesa, które zazwyczaj zamieszczano w kodeksach na początku *Organonu*. Porfiriusz zaś charakteryzując rodzaj pisze, że nie możemy powiedzieć, że coś jest rodzajem, jeżeli nie da się podzielić na gatunki<sup>26</sup>. Wynika z tego, że jeżeli aniołowie nie są złożeni z materii i formy, to każdy z nich jest rodzajem jednocześnie nie mogąc być rodzajem. Zatem, jak prosto ujmuje to św. Tomasz, argumenty Awicebrona zdają się prowadzić do wniosku, że wśród aniołów nie złożonych z materii i formy nie możliwa jest jakakolwiek różnorodność<sup>27</sup>.

Pokonanie tej sprzeczności jest możliwe dzięki wprowadzeniu odróżnienia istoty i istnienia. Odpowiadając na tę trudność w *Summa the-*

<sup>25</sup> ST I, q.50, a. 2, 1: Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est compositum ex genere et differentia, quae, adveniens generi, constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia vero ex forma, ut patet in VIII Metaphys. Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Sed Angelus est in genere substantiae. Ergo est compositus ex materia et forma.

<sup>26</sup> Porfiriusz, *Izagoge*, 1b: rodzaj, przeciwnie, nie jest orzekany o jednym tylko gatunku, lecz o wielu różniących się między sobą. (tł. K.Leśniak).

<sup>27</sup> *De sub. sep.* 8: ...videbatur quod non posset esse diversitas in spiritualibus substantiis, si non essent ex materia et forma compositae.

*ologiae* Akwinata stwierdza, że w przypadku aniołów inaczej należy określać rodzaj i różnicę gatunkową. Choć w bytach materialnych dokonuje się to na podstawie materii i formy, to w przypadku bytów duchowych rodzaj i różnicę określa się na podstawie samej tylko formy. Jeżeli jest ona ujmowana jako nieokreślona, to stanowi podstawę rodzaju, a jeżeli zaś jako określona, stanowi podstawę różnicy gatunkowej<sup>28</sup>. Rodzi się jednak tutaj pytanie, co to znaczy ujmować formę jako coś określonego i nieokreślonego. Wątpliwość tę wyjaśnia fragment z *De substantiis separatis*, w którym właśnie okazuje się jak istotną rolę spełnia tutaj problem istnienia. Św. Tomasz zauważa, że byty materialne należące do jednego gatunku różnią się jedynie liczbą. Znaczy to, że nie da się wskazać żadnej różnicy pomiędzy nimi, ponieważ, w naszym ujęciu intelektualnym, istoty dwóch bytów należących do danego gatunku nie mogą się różnić, albo, jak mówi św. Tomasz: „rozważana sama w sobie natura gatunku jest jedna”<sup>29</sup>. Możemy jednak zawsze powiedzieć, że dwa, trzy, albo każda inna ilość bytów należy do danego gatunku. Dlatego właśnie jedyna różnica, jaka tu istnieje, to różnica liczby.

Co jednak pozwala nam odróżnić liczbowo byty należące do tego samego gatunku? Otóż tym czymś jest właśnie ich istnienie. Akwinata wprowadza tutaj odróżnienie porządku poznania (*secundum considerationem*) i porządku realnego istnienia (*secundum esse*). Jeżeli więc natura jest jedna w porządku myślenia, tak samo, o ile istnieje sama przez się, istnieje także jako jedna w rzeczywistości<sup>30</sup>. Następnie

---

<sup>28</sup> Por. ST I, q.50, a.2, ad 1: *Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum, sed unaquaeque earum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus. Et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem. Quod tamen differt secundum considerationem nostram, in quantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis; in quantum vero considerat ut determinate, accipitur ratio differentiae.*

<sup>29</sup> *De sub. sep.* 8: *Inde est enim quod ea quae sunt diversa numero, sunt unum specie, quia natura speciei secundum se considerata est una.*

<sup>30</sup> Tamże: *Sicut igitur est una secundum considerationem, dum per se consideratur, ita esset una secundum esse, si per se existeret.*

Akwinata zauważa, że to rozumowanie możemy zastosować także odnosząc rodzaje do gatunków, aż w końcu dochodzimy do Boga, który jest samoistnym istnieniem. Nie sposób nie zauważyć, że w przypadku Boga, sam fakt, iż jest Samoistnym Istnieniem odróżnia go od wszystkich bytów stworzonych<sup>31</sup>. Widzimy zatem dokładniej, co chce powiedzieć św. Tomasz. To nie jedynie forma jako akt stanowi różnicę gatunkową w odniesieniu do materii, ale akt w ogóle jest elementem określającym. Jeżeli chodzi o substancje oddzielone, to w naszym poznaniu wspólna jest im wszystkim forma, która w tym przypadku wyznacza rodzaj. Natomiast wyróżnia je akt istnienia, który w tym przypadku wyznacza różnicę gatunkową. Wracając, do określeń z *Summa theologiae*, jeżeli ujmujemy formę jako nieokreśloną, to stanowi ona podstawę rodzaju, natomiast jeżeli ujmujemy ją jako określoną przez akt istnienia, to stanowi ona podstawę różnicy gatunkowej.

Powyższe rozważania pokazują, że właściwe rozumienie istnienia, jako aktu istoty bytu sprawia, że możemy także właściwie rozumieć podział aniołów na gatunki. Oczywiście rozumowanie to także pokazuje, że skoro w przypadku aniołów odróżnia je od siebie istnienie, to każda substancja oddzielona musi być odrębnym, samoistniejącym gatunkiem. Zauważmy też, że odróżnienie gatunków i rodzajów bytów materialnych jest możliwe wtedy, kiedy byty zmysłowe sprowadzimy do ich intelektualnego ujęcia. W takim ujęciu właśnie tym, co wyróżnia jednostki w gatunku jest ich istnienie. Zatem widzimy wyraźnie, że to, co w przypadku bytów materialnych jest jedynie myślnie, staje się realne wtedy, kiedy mówimy o substancjach ponadzmysłowych, tyle, że tym razem następuje już wyróżnienie gatunków w rodzaju. Na czym więc ostatecznie polegał błąd Awicebrona? Krytyka św. Tomasza pokazuje, że żydowski filozof traktował porządek istnienia jako wtórny wobec porządku poznania. Innymi słowy ekstrapolował on porzą-

---

<sup>31</sup> Tamże: Eademque ratio est de genere per comparationem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse quod est communissimum. Ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum. Impossibile est igitur quod praeter ipsum sit aliquid subsistens quod sit esse tantum. Omne autem quod est, esse habet. Est igitur in quocumque, praeter primum, et ipsum esse, tanquam actus; et substantia rei habens esse, tanquam potentia receptiva huius actus quod est esse

dek ludzkiego myślenia na porządek istnienia substancji oddzielonych w obrębie metafizyki istoty. Natomiast św. Tomasz przez cały czas podkreśla, że najpierw należy ustalić, jaka jest natura danego bytu, a dopiero później można zapytać, jak taki byt można klasyfikować w naszym myśleniu i w jaki sposób odnosić do niego określenia gatunku, rodzaju i różnicy, które przecież są kategoriami naszego poznania intelektualnego, czerpiącego zawsze z treści zmysłowych. Jednak właściwa identyfikacja struktury bytowej substancji oddzielonej mogła być poczyniona tylko po przejściu z metafizyki istoty do metafizyki istnienia.

### PODSUMOWANIE

Podsumowując nasze rozważania należałoby zauważyć, że krytyka hylemorfizmu, którą spotykamy w tekstach św. Tomasza z Akwinu, to nie tylko świadectwo niezwyklej wnikliwości myśli Akwinaty. Można także powiedzieć, że jest to swoista szkoła nowej metafizyki, która wykracza daleko poza ramy angelologii. Właśnie na polu angelologii najlepiej widać, jak wielkie perspektywy otwiera wykrycie aktu istnienia, jako pryncypium jednostkowego bytu. Dzięki temu odkryciu, nie tylko można właściwie ująć naturę aniołów, ale także precyzyjnie odróżnić porządek realny od porządku poznania intelektualnego, co z kolei pozwala na zdystansowanie idealistycznych elementów neoplatońskich. Jest to zatem swoista obrona realizmu metafizycznego. Warto zauważyć, że myśl idealistyczna ma zawsze tendencje to przypisywania realnego istnienia temu, co jest czysto myślne. Jest to o tyle uzasadnione, że intelekt poznaje przede wszystkim treść bytu i jeżeli byt realny zredukujemy tylko do treści, to bardzo trudno jest odróżnić treść istniejącą realnie od treści nie posiadającej realności, a także złożenie realne od złożenia myślne. Zatem krytyka hylemorfizmu nie tyle przywróciła intelektualnej materii Arystotelesa jej pierwotny – myślny status, ale w ogóle usunęła konieczność używania takiego terminu. Św. Tomasz także kilkakrotnie mówi, że w przypadku naszego poznania substancji oddzielonych forma może być traktowana jako materia, jeżeli odnosimy ją do aktu istnienia i w tym znaczeniu duchowo-



wa materia się tu pojawia<sup>32</sup>. Jednak okazuje się, że w metafizyce istnienia wystarczy rozszerzone i nowo ujęte rozumienie możności, która przestała być jednoznacznie utożsamiana z materią. Zatem św. Tomasz z Akwinu nie tylko oczyszcza realistyczną myśl Stagiryty z późniejszych neoplatońskich ujęć, ale przekształca ją i udoskonala, uwalniając od sprzeczności wynikających z ograniczeń metafizyki istoty.

## Summary

### **New approach to the nature of Angels in metaphysical angelology of St. Thomas Aquinas**

In 13<sup>th</sup> century earlier unknown works of Aristotle appeared in Latin Europe. Under their influence theology at the universities becomes more systematic and more based on metaphysics. This process also can be seen in angelology. In such studied angelology the main problem was the nature of intellectual beings. Scholars influenced by Salomon ibn Gabirol commonly claimed that angels are composed of form and intellectual mater. This opinion, called hylomorphism helped to distinguish angels from God who is one and only pure act while all created beings are composed of form and mater. St. Thomas Aquinas argued with this approach, demonstrating that angels are immaterial. It was possible thanks to his new metaphysics. He claimed that in individual being there is a composition not only of form and matter but also of act of being (*ipsum esse*) and essence (*essentia*). In his metaphysics only God was self subsisting act of being (*ipsum esse subsistent*), and angels as created beings were composed of form which was essence and act of being. Angelology of St. Thomas Aquinas shows also his new approach on potency. In earlier metaphysic all potency was identified with matter now also essence can be called potency in relation to act of being.

*Ks. Tomasz Stępień*

---

<sup>32</sup> Por. *De sub. sep.* 8.