

Artur Andrzejuk

Problem istnienia w "Komentarzu" Tomasza z Akwinu do "Liber de causis"

Rocznik Tomistyczny 4, 39-61

2015

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Problem istnienia w *Komentarzu* Tomasza z Akwinu do *Liber de causis*

Słowa kluczowe: neoplatonizm klasyczny, neoplatonizm chrześcijański, *Liber de causis*, Proklos, Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Liber de causis*, esse, essentia, *Ipsum esse subsistens*, stwarzanie

I. Wprowadzenie

Księga o przyczynach (Liber de causis) to kilkadziesiąt tez wypisanych ze środkowej części *Elementów teologii* Proklosa wraz z arabskim komentarzem. Nie ma zgody wśród badaczy co do czasu i środowiska, w którym powstała. Jedni – „arabizujący” – wiążą jej powstanie ze środowiskiem i czasami Domu Mądrości w Bagdadzie, założonym w 830 roku przez kalifa al-Mamuna. Inni – „latynizujący” – przyjmują, że tekst powstał wprawdzie po arabsku, ale już w środo-

wisku łacinników, związanych z „instytutem tłumaczeń”, założonym w Toledo przez biskupa Rajmunda na początku XII wieku. Przełożona na łacinę w Toledo przez Gerarda z Kremony przed rokiem 1187, do czasu odkrycia przez Tomasza z Akwinu w 1272 roku rzeczywistej jej proveniencji była uważana w Europie za tekst Arystotelesa¹. Pomimo tego ustalenia Tomasz decyduje się na komentowanie neoplatońskiego tekstu *Księgi*, dostrzegając w nim

¹ Wszystkie te zagadnienia podejmuje wydawcy – samej *Liber de causis*: A. Pattin, *Le „Liber de causis”, édition établie à l’aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, Uitgave van „Tijdschrift voor Filosofie” Justus Lipsiusstraat 18, Leuven s. 1-115 (odbitka z „Tijdschrift voor Filosofie” 28 (1966), z. 1, s. 90-203); – *De ente et essentia*: M.-D. Roland-Gosselin, *Le „De ente et essentia” de S. Thomas d’Aquin*, Paris 1948, s. 146-149 (rozdz. pt. „Le «De causis»”); – *Tomaszowego Komentarza do Liber de causis*: H.-D. Saffrey, *Introduction*, w: *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*,

m.in. ciekawie zarysowaną problematykę *esse*. Mieczysław Gogacz podkreśla bowiem, że „w *Księdze* nie jest określony charakter tego ładunku ontycznego, który przez stwarzanie zostaje urealniony jako dany byt. Sprawa więc *esse* jest podstawowym problemem i kluczem do zrozumienia treści *Księgi o przyczynach*” – dopowiada². Zdaje się, że Akwinata analizował *Księgę* według tego klucza. Już bowiem w *De ente et essentia* (przed rokiem 1256) powołuje się na *Liber de causis*, formułując swą teorię istnienia jako aktu bytu. Zwraca bowiem tam uwagę, że w komentarzu do 9 tezy znajduje się stwierdzenie, że inteligencje nie są bytami prostymi, lecz znajduje się w nich

pewne złożenie, mianowicie z *esse* i formy³. Wzmacnia to tezę Tomasza, że byty stanowi istnienie jako akt i istota jako możliwość, a forma i materia stanowią kompozycję istoty tylko niektórych bytów. Są bowiem takie byty (inteligencje, aniołowie), w których istocie znajduje się inny niż materialny typ możliwości. Jednak i te byty ukonstytuowane są z istnienia i istoty, choć nie ma w nich złożenia z formy i materii. Natomiast Bóg jest tylko samym *esse*, konkretnym i indywidualnym, odrębnym od bytów stworzonych. Dowodząc to w *De ente et essentia*, Tomasz także powołuje się na *Liber de causis*⁴. Po prawie 20 latach od tego stwierdzenia Akwinata zabiera się

Fribourg–Louvain 1954, s. XV–XXXII (istnieje drugie wydanie w Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2002; korzystam z wydania pierwszego); H.-D. Saffrey, *L'état actuel des recherches sur le Liber de causis comme source de la métaphysique au moyen âge*, VI Miscelanea Mediaevalia, t. II, Berlin 1963, s. 267–281. Nowszy stan badań prezentuje: C. d'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de causis*, Paris 2002, oraz A. Andrzejuk, *Le commentaire de Thomas d'Aquin à „Liber de causis” – odyssee de textes et de conceptions à travers les cultures, les époques et les écoles philosophiques*, w: *Glossae – Scholia – Commentarii. Studies on Commenting Texts in Antiquity and Middle Ages*, eds. M. Mejor, K. Jażdżewska, A. Zajchowska, Frankfurt am Main 2014, s. 145–155. Do tej ostatniej publikacji wkraśl się oczywisty błąd „drukarski” na s. 145: powstanie *Liber de causis* według dużego prawdopodobieństwa datuje się na początek XII wieku („au début du XII^e siècle”), nie zaś na początek XIII wieku („au début du XIII^e siècle”). W literaturze polskiej o *Liber de causis* piszą: M. Gogacz, *Stan badań nad „Księgą o przyczynach” i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*, w: *Księga o przyczynach*, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Warszawa 1970, s. 7–132; M. Olszewski, *Liber de causis (Księga o przyczynach)*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 390–393; A. Andrzejuk, *Tomistyczna „reformacja” neoplatonizmu w Komentarzu do „Księgi o przyczynach” Tomasza z Akwinu*, w: Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, tłum. A. Roslan, Warszawa 2010, s. IX–L. Tam też zestawiona jest obszerna literatura przedmiotu. *Komentarzowi* Tomasza do *Księgi o przyczynach* poświęcona jest – niestety dotąd nie opublikowana – praca doktorska Pawła Banego, przygotowana pod kierunkiem prof. Tadeusza Klimskiego na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w 2002 roku: P. Bany, *Problem „esse” i partycypacji w „Komentarzu” św. Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”*, Warszawa 2002, wydruk komputerowy, 162 k., Biblioteka Główna UKSW, sygn. D. 573.

² *Księga o przyczynach*, dz. cyt., s. 74.

³ *De ente et essentia*, V, 11. Korzystam z edycji i przekładu S. Krajskiego, wydrukowanego w: Tomasz z Akwinu, *Opuscula*, Warszawa 2011, s. 152 (*Opera philosophorum medii aevi*, t. 9, fasc. 1). Znamienne jest, że już w tym wczesnym traktacie Tomasz nie wiązał *Liber de causis* z imieniem Filozofa. Wyrażał się bezosobowo: „in libri De causis dicitur...”.

⁴ *De ente et essentia*, VI, 10.

do objaśniania *Liber de causis*, wiedząc już, że

„księga platonika Proklosa, zawierająca 211 twierdzeń, a nosząca tytuł *Elementy teologii*, bez wątplenia została napisana po grecku i tak przekazana. W wersji arabskiej natomiast napisano tę księgę, która wśród łacinników nosi tytuł *O przyczynach*, co do której wiadomo, że została przełożona z języka arabskiego, przy zupełnej nieznamości wersji greckiej. Dlatego wydaje się, że została ona przez niektórych filozofów arabskich napisana w formie skrótu dokonanego na podstawie wymienionej księgi Proklosa, zwłaszcza że wszystko, co zawiera się w tej księdze, o wiele obszerniej i szerzej zawiera się w tamtej pierwszej”⁵.

Zgodnie z tą opinią Tomasz stara się nasświetlać niejasności *Liber de causis* za pomocą odwołań do *Elementów teologii*, gdy zaś opinie Proklosa stoją w jawnej sprzeczności z wiarą chrześcijańską, wtedy koryguje jego neoplatonizm poglądami zawartymi w *Corpus Dionisiacum*, przede wszystkim w *Hierarchii niebiańskiej* i *Imionach Bożych*⁶. Akwinata cały czas podkreśla, że mamy do czynienia

z poglądami platońskimi i zachowuje do nich wyraźny dystans. W miejscach, w których chce zakwestionować neoplatonizm w imię „prawdy rzeczy”, przywołuje tekst Arystotelesa⁷, podkreślając niekiedy, że jest on bardziej zgodny z wiarą chrześcijańską niż Proklos i platonicy. Jednym z takich tematów wydaje się być problematyka *esse* – proponujemy prześledzenie jej w Tomaszowym *Komentarzu*⁸.

Jeśli opisana wyżej obserwacja jest prawidłowa, to można powiedzieć, że znajdujemy w Tomaszowym *Super Librum de causis expositio* trzy warstwy „komentatorskie” wzajemnie na siebie zachodzące, ale dające się wyraźnie oddzielić podczas lektury. Pierwsza z nich polega na precyzowaniu ujęć Proklosa za pomocą odwołania się do jego *Stoichéiosis theologiké*. Można więc powiedzieć, że Tomasz zapoczątkowuje, tak modne później, że aż irytujące, kontekstowe wyjaśnianie *Księgi o przyczynach*, polegające na odwoływaniu się do Proklosa, dalej do Plotyna i do podstawowej kontrowersji pomiędzy platonizmem i arystotelizmem⁹. Tomasz niekiedy precyzuje, a niekiedy prostuje stwierdzenia arabskiego komentatora tez Proklosa.

⁵ Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, tłum. A. Roslan, Warszawa 2010, s. 5.

⁶ Henri-Dominique Saffrey ustalił, że teksty te Tomasz cytuje dosłownie, zadowolając się parafrazami w stosunku do innych autorów. H. D. Saffrey, *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*, s. XXXVI-XXXVII.

⁷ Np. w komentarzu do tezy 3 (s. 30).

⁸ Należy zauważyć, że w cytowanym wyżej polskim przekładzie Tomaszowego *Komentarza*, dokonanym przez Adama Rosłana, Tłumacz starannie dokumentuje w przypisach wszystkie takie interwencje Akwinaty, ukazując trafnie, w jaki sposób reinterpretuje on skrajnie idealistyczne tezy neoplatońskie w duchu realizmu metafizycznego.

⁹ M. Gogacz nazwał to w pewnym momencie „uporczywą tendencją metodologiczną”, która zapanowała wśród mediewistów (s. 97). Niezależnie od tego, uważa tę tendencję za „interesującą i w dużym stopniu uzasadnioną” (s. 72), pokazując, jak Ghislain Lafont usiłujący dokonać analizy immanentnej *Księgi o przyczynach* zmuszony jest ostatecznie także odwołać się do Proklosa (s. 76-

Tak jest np. w komentarzu do tezy 4, którą autor *De causis* w swoim wyjaśnieniu niebywale zagmatwał. Przez ten zabieg Akwinata uświadamia czytelnikowi, że u Proklosa mamy do czynienia z innym neoplatonizmem, niż chciałby tego arabski komentator. Z kolei tezy owego komentatora są – przy świadomym przez Tomasza pozostawaniu na terenie neoplatonizmu – korygowane przez ujęcia Pseudo-Dionizego. Nie dziwi tak bardzo odwoływanie się do tego autora, gdy się zważy, że nieznanemu mnich syryjski, ukrywający się pod imieniem Dionizego, to także zwolennik Proklosa, starający się jego nauczanie zinterpretować zgodnie z chrześcijańską ortodoksją¹⁰. Tomasz nawet w pewnym

miejscu zdaje się dostrzegać zależność arabskiego komentatora od Pseudo-Dionizego¹¹. Trzecią warstwą komentarza jest dystansowanie się od ujęć neoplatońskich na korzyść „prawdy rzeczy”, gdzie przewodnikiem jest zazwyczaj, jak już wspomniano, Arystoteles. Gdy weźmie się pod uwagę tę „warstwową” budowę także komentarza (bo także struktura samego *Liber de causis* nie budzi wątpliwości), to bardziej zrozumiałe staje się bardzo wieloznaczne traktowanie przez Akwinatę stosowanej w komentarzu terminologii filozoficznej, co znakomicie ukazał Mieczysław Gogacz na przykładzie terminu *existentia*¹².

77). Co więcej, sam Gogacz, uzasadniając swoją propozycję przekładu *esse* z *Liber de causis* jako „bytowanie”, odwołuje się aż do arabskiego źródłosłowa *esse* z *Księgi o przyczynach* (92-97). Wydaje się, że problem z analizą *Liber de causis* i potem *Komentarza* do tej książki polega na pewnym odwróceniu porządków, wedle którego za podstawową uważa się metodę kontekstową na niekorzyść wewnętrznej analizy tekstu. Tymczasem i Tomasz z Akwinu, i Mieczysław Gogacz dokonują przede wszystkim immanentnej analizy treści *Liber de causis*, odwołując się do zewnętrznych źródeł, gdy potrzeba taka wynika z analizy wewnętrznej. W tym, zdaje się, należy dostrzegać główną różnicę metodologiczną w traktowaniu źródeł zewnętrznych między analizą kontekstową i analizą immanentną.

¹⁰ Warto w tym miejscu zauważyć, że Tomasz w swoim *Komentarzu* prawie nie korzysta z chrześcijańskiego neoplatonizmu w wersji św. Augustyna. Powodem najbardziej oczywistym jest to, że wersja neoplatonizmu, którą znał i z której korzystał Augustyn, jest wcześniejsza od ujęć Proklosa, stanowiących podstawę zarówno dla autora *Liber de causis*, jak i autora *Corpus Dionisiacum*. Nie można też nie odnotować pewnego dystansu Akwinaty do myśli św. Augustyna, np. w swoim komentarzu do tezy 2 Tomasz pisze, że „niektórzy” wprowadzali termin *aevum* (wiekiistość, Rosłan: odwieczność), ale według niego jest to wyłącznie różnica w nazewnictwie tej samej rzeczywistości: *aeternitas* jest słowem łacińskim, natomiast *aevum* słowem greckim, pochodzącym od *aion*. Jest to wyraźne odrzucenie odróżnienia zaproponowanego przez biskupa Hippony. Zob. *Komentarz*, s. 17.

¹¹ W komentarzu do tezy 4 (s. 43). Jest to mało prawdopodobne, jeśli przyjmie się „latynistyczną” wersję powstania *Liber de causis*. Jeśli jednak – zgodnie z tendencją „arabizującą” – przesuniemy jej powstanie do „epoki przekładów” w IX wieku, wtedy nie można wykluczyć, że arabski autor znał poglądy podobne do tych, jakie znajdują się w *Corpus Dionisiacum*, gdyż idee i teksty podobne do ujęć Pseudo-Dionizego krążyły na Wschodzie wśród chrześcijan greckich i syryjskich.

¹² M. Gogacz, *Termin „existentia” w „Komentarzu” Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”*, „Roczniki Filozoficzne” 16 (1968) z. 1, s. 93-104; przedruk w: M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 88-98 (korzystam z tego ostatniego).

2. Problematyka terminologiczna

Przystępując do badania terminu *existentia* w Tomaszowym *Komentarzu* Autor zauważył:

„Aby odczytać w *Komentarzu* Tomasza do *Liber de causis* jego poglądy na temat istnienia, trzeba najpierw z wielką uwagą, może nawet staranniej niż w odniesieniu do innych tekstów Tomaszowych, sprecyzować znaczenie używanych w nim terminów *esse* i *existentia*. Gdyby zaufało się filozoficznej literaturze tomistycznej, sprawa byłaby prosta. Przyjmuje się na ogół, że na oznaczenie aktu istnienia Tomasz używa terminów *esse* lub *ipsum esse*¹³. Także w *Komentarzu* do *Liber de causis*, *esse* jest głównym problemem i najczęściej używanym terminem. Z analizy tekstu wynika jednak, że nie zawsze *esse* oraz *ipsum esse* oznaczają istnienie. Nie określa też zawsze istnienia termin *existentia*. Z konieczności więc wydobyć z *Komentarza* do *Liber de causis* poglądów Tomasza na temat istnienia należy poprzedzić ustaleniem znaczenia terminów *esse* i *existentia*, skoro ich obydwu używa Tomasz w *Komentarzu* na oznaczenie istnienia i skoro obydwoma oznacza nie tylko istnienie”¹⁴.

zumienia *esse* w *Liber de causis*. Nie ma natomiast rozważań, poza uwagami we wprowadzeniu do polskiego przekładu, jak należy rozumieć *esse* w Tomaszowym *Komentarzu*¹⁵. Pierwsze pytanie więc dotyczy tego, czy można ustalenia dotyczące *Liber de causis* po prostu „przenieść” na ten *Komentarz*, skoro jest on już pewną interpretacją *Księgi*. We wspomnianym wprowadzeniu dokonano takiego przeniesienia. Wydaje się bowiem, że Akwinata zachowuje niedookreśloność terminu *esse*, występującą w *Liber de causis*, uprawniającą do oddania go równie niedookreślonym polskim słowem „bytowanie”. M. Gogacz, analizując ten problem, rozważa różne możliwości przekładu kilku zdań z lekcji 4¹⁶.

oryginał	Si autem aliquid sic haberet infinitam virtutem <u>essendi</u> quod non participaret <u>esse</u> ab alio, tunc esset solum infinitum; et tale est Deus.
wersja I	Jeżeli więc coś miałoby w taki sposób nieskończoną moc <u>istnienia</u> , że nie uzyskiwałoby <u>istnienia</u> od czegoś innego, byłoby czymś w sobie nieskończonym; a czymś takim jest Bóg.

Istnieje obszerna literatura na temat ro-

¹³ Por. np. É. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 48, przyp. 2.

¹⁴ M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, dz. cyt., s. 88.

¹⁵ A. Andrzejuk, *Tomistyczna „reforma” neoplatonizmu w Komentarzu do „Księgi o przyczynach” Tomasza z Akwinu*, dz. cyt.

¹⁶ Tamże, s. 90-91. A. Roslan tłumaczy to zdanie następująco: „Jeśli zatem coś posiadałoby nieskończoną moc egzystowania w ten sposób, że nie otrzymywałoby bytowania od czegoś innego, to wówczas byłoby czymś wyłącznie nieskończonym; a czymś takim jest właśnie Bóg”, s. 39. Widzimy, że Tłumacz konsekwentnie stosuje „ostrożną” terminologię w swoim przekładzie.

wersja 2	Jeżeli więc coś miałyby w taki sposób nieskończoną moc <u>bytowania</u> , że nie otrzymywałyby <u>bytu</u> od czegoś innego, byłoby czymś w sobie nieskończonym; a czymś takim jest Bóg.
-------------	--

wersja 2	Lecz jeśli coś miałyby nieskończoną moc <u>istnienia</u> na miarę <u>istnienia</u> otrzymanego od czegoś innego, to byłoby skończone ze względu na to, że uczestniczy w <u>istnieniu</u> , gdyż tego w czym uczestniczy nie przyjmuje w całej jego nieskończoności, ale częściowo.
-------------	--

Profesor podkreśla, że obydwa tłumaczenia są sensowne i obydwa zgodne z myślą św. Tomasza zawartą w tekście. W pierwszej wersji odniesienie myśli do Boga, który jak wiadomo jest istnieniem samoistnym, upoważnia do oddania terminu *esse* przez „istnienie”. W drugiej wersji przekładu ostrożniej rozstrzyga się sens terminu *esse*, a co za tym idzie, mniej zdecydowanie określa naturę Boga i znaczenie *esse*. Taki zabieg też można uzasadnić kontekstem, gdyż parę linijek dalej Tomasz rozważa byt w następujących słowach¹⁷:

oryginał	Sed, si sit aliquid quod habeat infinitam virtutem ad <u>essendum</u> secundum <u>esse</u> participatum ab alio, secundum hoc quod <u>esse</u> participat est finitum, quia quod participatur non recipitur in participante secundum totam suam infinitatem sed particulariter.
wersja 1	Lecz jeśli coś miałyby nieskończoną moc <u>bytowania</u> na miarę <u>bytowania</u> otrzymanego od czegoś innego, to byłoby skończone ze względu na to, że uczestniczy w <u>bytowaniu</u> , gdyż tego w czym uczestniczy nie przyjmuje według całej jego nieskończoności, ale częściowo.

Tutaj także dopuszczalne są obydwa przekłady. Co więcej, wersja druga dobitniej jeszcze wyraża Tomaszowy pogląd na związek *esse* i partycypacji (uczestnictwa), gdyż jasno stwierdza, że byt posiadający „nieskończoną moc istnienia”, czyli po prostu byt wieczny, jak dusza ludzka, nie jest jednak bytem „nieskończonym”, gdyż nieskończoną moc istnienia posiada na miarę istnienia otrzymanego i dlatego musi być bytem skończonym. Trudno jednak – zauważa M. Gogacz – zgodzić się na takie tłumaczenie, skoro Tomasz dalej pisze o złożeniu *esse*:

oryginał	In tantum igitur intelligentia est composita <u>in suo esse</u> ex finito et infinito, in quantum natura intelligentiae infinita dicitur secundum <u>potentiam essendi</u> ; et <u>ipsum esse</u> quo recipit, est finitum.
wersja 1	Inteligencja w takim stopniu jest złożona <u>w swoim bytowaniu</u> ze skończonego i nieskończonego, w jakim jej natura na miarę <u>mocy bytowania</u> jest nieskończona; i <u>sam byt</u> , który otrzymuje, jest skończony.

¹⁷ Wersja A. Rosłana: „Lecz jeśli istniałoby coś, co posiadałoby nieskończoną moc do bytowania ze względu na bytowanie otrzymane od czegoś innego, to pod tym względem, że uczestniczy w bytowaniu jest czymś skończonym, ponieważ to, w czym się uczestniczy, nie jest przyjmowane w przyjmującym według całej swojej nieskończoności, lecz częściowo”, s. 39-40.

wersja 2	Inteligencja w takim stopniu jest złożona <u>w swoim istnieniu</u> ze skończonego i nieskończonego, w jakim jej natura na miarę <u>mocy istnienia</u> jest nieskończona; i <u>akt istnienia</u> , który otrzymuje, jest skończony.
-------------	--

„Istnienie jako akt nie może być złożone – pisze Profesor – nie należy więc wyrażenia *in suo esse* tłumaczyć przez „w swoim istnieniu”. W takim razie i *ipsum esse*, które według przytoczonego zdania jest właśnie w inteligencji tym *esse* złożonym z czegoś skończonego i nieskończonego, nie może oznaczać istnienia. Termin więc *ipsum esse* w cytowanych tekstach z Komentarza do *Liber de causis* nie oznacza istnienia. Powstają w związku z tym problemy metodyczne: kiedy przez *esse* lub *ipsum esse* rozumieć akt istnienia, a kiedy te terminy tłumaczyć przez byt; kiedy *existentia* oznacza byt jako istniejący, a kiedy istnienie”. Wiąże się to – dodaje M. Gogacz – z szerszym tematem „metod i kryteriów rozpoznawania w tekstach Tomasza i zgodnie z jego myślą właściwych desygnatów i treści dla uży-

wanych przez niego pojęć czy terminów”¹⁸.

Odnotujmy jednak, że – w odniesieniu do *Księgi o przyczynach* – są też inne stanowiska, np. Pierre Duhem¹⁹ uważa, że *esse* to po prostu istnienie. Argumentuje, że dla arabskich neoplatoników zarówno byt, jak i istnienie oraz istota stanowią synonimy. Nie jest więc to na pewno istnienie rozumiane w taki sposób jak u Tomasza z Akwinu, czyli jako akt bytu. Aby unikać tych trudności, Étienne Gilson²⁰ tłumaczy *esse* z *Liber de causis* jako „byt”. Przy takim jednak przekładzie musimy założyć analogiczność tego pojęcia, gdyż takie wyrażenia *Księgi*, jak chociażby przeciwstawienie *esse* – *vivum* (żywe) i *homo* (człowiek), wskazują, że *esse* jest co najwyżej jakimś podstawowym budulcem bytu, właśnie *stramentum* (ściółką), jak w pewnym miejscu (teza 33) głosi *Liber de causis*. Tymczasem chciałoby się, aby przekład oddawał *esse* jednoznacznie, a nie wyłączenie analogicznie. Dlatego Gogacz zaproponował termin „bytowanie”, jako najlepiej oddający to, czym w *Liber de causis* jest *esse*²¹.

Analizując używanie terminu *esse* w *Liber de causis*, M. Gogacz zauważył:

¹⁸ M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, dz. cyt., s. 90-91.

¹⁹ *Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. 4, Paris 1954, s. 333.

²⁰ É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, t. 2, Paris 1976, s. 378-379.

²¹ M. Gogacz, *Księga o przyczynach*, dz. cyt., s. 82-83. Autor zauważa, że można znaleźć w *Księdze* także argument terminologiczny, nie pozwalający na wyrażenie *esse* przy pomocy takich terminów jak „byt”, „istota”, „substancja”, „istnienie”, gdyż autor *Księgi* wszystkich tych terminów używa, a obok nich wielokrotnie posługuje się terminem *esse*. Znajdujemy więc termin *ens* (XV, 130, 135, 136, 137, 143, 148; XVII, 144; XXXI, 214, 215, 216), który występuje obok terminu *essentia* (XVII, 143), a termin *essentia* obok terminu *substantia* (XIV, 128; XXIV, 181, 182, 186, 188, 194 itd.) i razem z terminem *ens* (XXXI, 216). Także termin *existere* w różnych odmianach gramatycznych występuje obok terminu *substancja* i, oczywiście, nie oznacza istnienia, lecz znajdowanie się czegoś w czymś lub bycie czymś (XXIII, 176, 177, 179; XXX, 210). Termin *esse* pojawia się obok terminu *essentia* w tym samym zdaniu (XII, 114) i jednocześnie obok terminu *ens*, np. „est bonitas... per suum esse

„Ponieważ w niektórych analizowanych wypadkach na terenie *Komentarza do Liber de causis* termin *esse* oznacza «byt» (s. 6, 23; L.1, L.3), a termin *ipsum esse* – także «byt» (s. 6, 30; L.1, L.4) lub «byt sam w sobie» (s. 22; L.3), teza Gilsona o jednoznacznym stosowaniu *ipsum esse* w tekstach Tomasza na oznaczenie aktu istnienia lub *esse* na oznaczenie «istnienia» jest nie do utrzymania przynajmniej w odniesieniu do *Expositio super Librum de causis*. Nie można też przyjąć, że «św. Tomasz nie używał technicznego terminu *existere* na oznaczenie aktu istnienia»²², nie jest bowiem wykluczone, iż w *Komentarzu* – na s. 33 (L.4) terminem *existentia* oznaczył Tomasz właśnie akt istnienia. *Existens* oznacza istnienie na s. 96 (L.16) i może na s. 10 (L.2), a *existentis* na s. 26 (L.4) – istniejącą pierwszą przyczynę. Nie idzie oczywiście o przeciwstawienie się tezie Gilsona. Chodzi raczej o pokazanie problemu, że odpowiedzialne badania nad zagadnieniem istnienia w *Komentarzu* Tomasza do *Liber de causis* wymagają bardzo starannej, wręcz precyzyjnej analizy terminów, głównie *existentia* i *esse*. Zaprezentowane w artykule wyniki tej pierwszej analizy terminu

existentia pokazują, jak bardzo skomplikowaną sprawą jest rekonstrukcja problematyki istnienia w *Komentarzu* Tomasza do *Liber de causis*²³ właśnie z tej racji, że nie zawsze *ipsum esse* oznacza istnienie, a *existentia* – byt, *ipsum esse* może oznaczać byt, a *existentia* – istnienie”²⁴.

Biorąc pod uwagę wszystkie te analizy i wykazane w nich trudności, w trakcie omawiania zagadnienia używamy w tekście oryginalnego *esse*, a jego rozumienie uzależniamy od szerszego kontekstu. Ten kontekst bowiem jest dwójaki. Pierwszym, ogólniejszym, jest specyfika średniowiecznego, naukowego języka łacińskiego. *Esse*, będąc bezokolicznikiem jednego z najpospolitszych czasowników, występującego nie tylko samodzielnie, ale także jako łącznik zdaniowy (z gen. poss, z gen. lub abl. przymiotu, z gen. lub abl. pretii) oraz czasownik posiłkowy w licznych koniugacjach, nabywa w swej bezokolicznikowej formie znaczenia rzeczownikowego, oznaczając coś będącego, znajdującego się, istniejącego. W metafizyce Tomasza z Akwinu nabiera specyficznego tylko dla niej, egzystencjalnego znaczenia, oznaczając powód realności każdej

et suum ens” (XIX, 158). *Esse* można więc najostrożniej, nie przesadzając jego znaczenia i pozostawiając całą jego wieloznaczność, oddać po polsku tylko przez termin „bytowanie” – podkreśla Gogacz.

²² M. Gogacz przywołuje następujący testy Gilsona: *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 93 oraz 71, 81, 82, 88, 93, 95, 96, 104, 301-305; *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1969, s. 48, przyp. 2.

²³ Dla całości obrazu dodajmy, że na 32 księgi *Komentarza* w 14 Tomasz posługuje się terminem *existentia* (w różnych oczywiście odmianach gramatycznych), mianowicie w L: 1-4, 9-11, 14, 16, 22, 25, 30, 32.

²⁴ M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, s. 98. Podane strony *Komentarza* odnoszą się do edycji Saffreya z 1954 roku.

struktury bytowej. W ten sposób przechodzimy do drugiego kontekstu: jest nim specyfika *Komentarza do Księgi o przyczynach*. Dzieło to, zawierając w sobie co najmniej trzy warstwy doktrynalne – neoplatonizm klasyczny, neoplatonizm średniowieczny oraz własne ujęcia św. Tomasza – korzysta z terminu *esse* w każdej z nich. W każdej z nich termin inaczej funkcjonuje. Dla samego Akwinaty, a także dla jego czytelników, te różnice znaczeniowe były oczywiste; dla nas – już takie nie są. Biorąc to jednak pod uwagę możemy zrozumieć, dla-

czego Tomasz nie zawsze, gdy *Księga* mówi o *esse*, wprowadza swoją koncepcję istnienia jako aktu bytu. Wydaje się, że np. słynna teza czwarta, mówiąca, że pierwszą rzeczą stworzoną jest *esse*, niosła w sobie tak silne neoplatońskie rozumienie *esse*, że Tomasz nie uznał za stosowne go korygować²⁵. Wynika z tego dalej, że nie da się wskazać na jedną koncepcję *esse* w analizowanym *Komentarzu*; da się jednak wskazać w nim na specyficznie Tomaszową, egzystencjalną koncepcję istnienia bytu.

3. Aspekty i konteksty występowania terminu *esse* w *Komentarzu do Liber de causis*

3. 1. Byt jako kompozycja *esse* i *essentia*

Po raz pierwszy termin *esse* pojawia się w przykładzie zaproponowanym przez arabskiego komentatora tekstu Proklosa, dotyczącym kolejności następowania przyczyn. Według tego przykładu *esse* jest przyczyną pierwszą, po niej jest *vivum* (życie), a na końcu – *homo* (człowiek). „Jest tak dlatego – wyjaśnia nieznanemu autor – że trzeba, aby rzecz była najpierw bytowaniem, następnie czymś żywym, później człowiekiem”²⁶. Podkre-

śla jednak, że *esse* jest w większym stopniu (*vehementius*) przyczyną człowieka niż życie czy rozumność.

Tomasz, komentując to, zauważa, że przykład ten „zdaje się odnosić do przyczyn formalnych, wśród których o tyle forma jest powszechniejsza, o ile wydaje się wcześniejsza” i sprowadza temat do Arystotelesowskiej tezy o następstwie form przy powstawaniu i ginięciu²⁷. Podkreśla przy tym, że *omnibus commune est esse*²⁸.

²⁵ Nie bez znaczenia pewnie było i to, że arabski autor *Liber de causis* sprawę niezwykle zagmatwał w swoim komentarzu, „uniemożliwiając” tym Tomaszowi podjęcie jakiejś szerszej interpretacji.

²⁶ *Liber de causis*, I, 7. Korzystam z przekładu Z. Brzostowskiej i M. Gogacza oraz zawartego tam przedruku wersji łacińskiej z edycji Pattina. Zob. *Księga o przyczynach*, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Warszawa 1970, s. 133-195.

²⁷ Powołując się przy tym na traktat Stagiryty pt. *O rodzeniu się zwierząt*, II, 3 (736 a 24).

²⁸ Korzystam z przywoływanego już przekładu A. Rosłana, natomiast tekst łacińskiej edycji H. D. Saffreya pochodzi z *Corpus Thomisticum* – internetowej edycji tekstów Akwinaty, przygotowanych przez Enrique Alarcóna na Uniwersytecie w Nawarze w 2000 roku, dostępnej pod adresem: www.corpusthomisticum.org (dostęp: 14 maja 2015).

Akwinata nie rozwija szerzej tego wątku. *Esse commune* najprościej można ująć w perspektywie logicznej, jako najszersze zakresowo pojęcie odnoszące się do rzeczywistości stworzonej. Tomasz jednak woli odnieść to do struktury bytu jednostkowego, wiążąc z teorią następstwa form. Z tej perspektywy *esse* jawi się jako forma, czyli pewien akt. Być może jest to przygotowanie czytelnika do wprowadzenia teorii *esse* jako aktu bytu, taką bowiem drogę przyjął Tomasz w *De ente et essentia*. W komentarzu do tezy 6, reinterpreterując neoplatońską tezę, że pierwsza przyczyna dobra i jedności jest ponad bytem, mówi Akwinata²⁹:

„Ale zgodnie z prawdą rzeczy przyczyna pierwsza jest ponad bytem, o ile sama jest bytowaniem nieskończonym, bytem natomiast nazywa się to, co w sposób skończony uczestniczy w bytowaniu. Coś takiego jest właśnie pro-

porcjonalne dla naszego intelektu, którego przedmiotem jest to czym coś jest”.

Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est.

Dowiadujemy się z tego zdania, że, po pierwsze, pierwsza przyczyna jako *esse* nieskończone jest „ponad” bytami uczestniczącymi w *esse*, po drugie, że bytem jest to, co uczestniczy w *esse* oraz, po trzecie, że taki właśnie byt jest przedmiotem ludzkiego poznania intelektualnego, które dotyczy „tego, co jest” (*quod quid est*). Wynikałoby z tego, że byt stanowi „to, co jest” (*quidditas, essentia*) uczestniczące w *esse*. Paweł Bany słusznie zauważa, że jest to klasyczna definicja bytu w metafizyce św. Tomasza³⁰.

3.2. Pierwsza przyczyna sprawcza jako *ipsum esse subsistens* i jako przyczyna *esse* bytów stworzonych

W dalszej części komentarza tego fragmentu Tomasz stwierdza, że miano przyczyny sprawczej zasadniczo przysługuje pierwszej przyczynie³¹ oraz że „konieczne jest, żeby to, co trwale istnieje (*subsistit*) jako coś pierwszego we wszystkich rzeczach, pochodziło od pierwszej przyczyny wszystkiego”³². Na samym końcu zaś dodaje, że przyczyna

powszechna jest przyczyną sama przez się (*causa per se*).

Stwierdzenia te zdają się być jakby przygotowaniem materiału dla tezy, że pierwsza przyczyna sprawcza, czyli Bóg, stanowi w swej istocie *ipsum esse*. (*Dei quidditas est ipsum esse* – stwierdza w komentarzu do tezy 6). Formuła ta najpierw pojawia się w komentarzu Tomasza do

²⁹ Komentarz do „Księgi o przyczynach”, s. 63.

³⁰ P. Bany, *Problem „esse” i partycypacji*, dz. cyt., s. 71-72.

³¹ „Esse ergo causam effectus inest primo causae primae”.

³² „Necesse est quod id quod primo subsistit in omnibus sit a prima omnium causa”.

2 tezy *Liber de causis*: *ipsum autem esse abstractum est causa prima cuius substantia est suum esse; unde relinquitur quod causa prima est causa a qua acquiritur esse sempiternum cuicumque rei semper existenti* – „Samo zaś bytowanie wzięte w oderwaniu jest przyczyną pierwszą, której substancją jest jej własne bytowanie, dlatego pozostaje przyjąć, że przyczyna pierwsza jest przyczyną, od której otrzymuje bytowanie odwieczne jakakolwiek rzecz, która istnieje zawsze”. To samo stwierdza w kolejnym fragmencie, mówiąc o przyczynowaniu od strony skutku: *esse enim quod est communissimum, diffunditur in omnia a causa prima* – „bytowanie bowiem, które jest najpowszechniejsze [najpospolitsze], rozlewa się na wszystkie rzeczy od pierwszej przyczyny”³³.

W komentarzu do 7 tezy mówi wprost: *Causa autem prima non est natura subsistens in suo esse quasi participato, sed potius est ipsum esse subsistens* – „Przyczyna pierwsza natomiast nie jest naturą trwale istniejącą w swoim bytowaniu, w którym jakby uczestniczyła, lecz raczej jest samym trwale istniejącym bytowaniem”³⁴. Pojawia się tu znane powszechnie „imię Boga” w metafizyce św.

Tomasz – *Ipsum esse subsistens*, co M. Gogacz tłumaczy jako „Samoistny Akt Istnienia” lub krótko: „Samoistne Istnienie”³⁵. Akwinata w swoim *Komentarzu* reinterpretuje w tym duchu także różne neoplatońskie ujęcia Boga, jako najwyższego dobra i jedności. Charakterystyczne rozumowanie mamy w komentarzu do tezy 20: *Bonitas autem causae primae est ipsum suum esse et sua essentia, quia causa prima est ipsa essentia bonitatis; unde cum essentia eius sit maxime una, quia primum principium est secundum se unum et bonum* – „Dobroć [zaś] pierwszej przyczyny jest samym jej bytowaniem i jej istotą, ponieważ przyczyna pierwsza jest samą istotą dobroci. Dlatego jej istota jest także najbardziej jedna, ponieważ pierwsza zasada jest ze względu na samą siebie jednością oraz dobrem”³⁶. Widzimy wyraźnie, że jedność i dobro wynikają z tego, że Bóg jest samym istnieniem, są więc co najwyżej atrybutami Boga, nie zaś Jego istotą. Zresztą Tomasz nie pozostawia w tej sprawie wątpliwości, pisząc nieco dalej: *relinquitur quod Deus, qui est ipsum unum et ens per seipsum, sit supra substantiam et per consequens supra vitam et intellectum quae praesupponunt substantiam* – „pozo-

³³ *Communissimum* jako „najpospolitsze” przetłumaczył P. Bany, co może nawet lepiej oddaje to, czym jest *communissimum* w tym tekście. Zob. P. Bany, *Problem „esse” i partycypacji*, dz. cyt., s. 69. Warto też zauważyć, że w cytowanym komentarzu do tezy 4 Tomasz, powołując się na Arystotelesa, krytykuje neoplatońską tezę o emanacyjnym pochodzeniu bytów i niejako przypieczętowanie tę krytykę stwierdzeniem zaczerpniętym z traktatu *O imionach Bożych* Pseudo-Dionizego Areopagity, pisząc: „nie czym innym jest samo dobro, samo bycie oraz samo życie i sama mądrość, lecz są jednym i tym samym, czym jest Bóg, od którego w rzeczach pochodzi to, że one w ogóle istnieją, że żyją oraz że poznają”.

³⁴ *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, s. 67.

³⁵ M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 22 (1986) nr 2, s. 25; korzystam z przedruku w książce pt. *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, dz. cyt., s. 198.

³⁶ *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, s. 148.

staje [przyjąć], że Bóg, który jest samą jednością i bytem samym przez się, istnieje «ponad» substancją, a w konsekwencji «ponad» życiem i intelektem, które zakładają substancję³⁷.

Temat Boga stanowi w *Komentarzu* Tomasza przedmiot najczęstszych i najbardziejniejszych korekt neoplatonizmu na

korzyść egzystencjalnej koncepcji Boga jako *Ipsum esse subsistens*. Akwinata zmierza do tezy, że istotą Boga jest jego istnienie, a większość z tego, co platonicy przyjmowali za istotę Boga (jedność, prawda, dobro), stanowi jego własności (atrybuty).

3. 3. Esse jako akt bytu

1. W komentarzu do 4 tezy *Liber de causis* pojawia się pogląd, na który Tomasz powoływał się w *De ente et essentia*, że mianowicie inteligencje (aniołowie) *non enim sunt compositae ex materia et forma, sed ex natura, quae est forma, et esse participato* – „nie stanowią kompozycji z materii i formy, lecz z natury, która jest formą, i *esse*, w którym partycypują”. Akwinata podkreśla, że jest to jednak struktura analogiczna jak bytów, które posiadają ciało:

„Ponieważ jednak jej *quidditas* lub istota nie jest jej własnym bytowaniem, ale jest rzeczą trwale istniejącą w swoim bytowaniu, w którym uczestniczy, dlatego w pewien sposób zgadza się co do rodzaju z ciałami, które także trwale istnieją w swoim bytowaniu”³⁸.

Z kolei byty, których istota jest skomponowana z formy i materii, stanowią by-

ty jednostkowe i są dzięki materii cielesnej i poznawalnej zmysłowo. One także posiadają swe indywidualne *esse*, w którym ich istota partycypuje³⁹. Stwierdzenia te prowadzą do teorii *esse*, jako aktu istnienia bytów zarówno duchowych, jak i cielesnych. W każdym z tych bytów właściwie dla nich skomponowana istota uczestniczy (partycypuje) w urealnianym ją akcie istnienia.

2. W komentarzu do kolejnej tezy Akwinata zajmuje się duszą rozumną. Koryguje neoplatońską koncepcję „odciskania się” duszy (*impressio animae*), stwierdzając, że owo „odciskanie się” rozpatrywane od strony materii, w której dusza się „odciska”, pokazuje, że bytowanie duszy poznającej intelektualnie nie dokonuje się wyłącznie w materii, w przeciwieństwie do dusz zwierząt i roślin. Taką duszę nazywa *anima per se stante*, co można przetłumaczyć jako „dusza trwająca przez się” lub nawet (jak

³⁷ Komentarz do tezy 22. Zob. *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, s. 154-155.

³⁸ „Similiter etiam intelligentia transcendit totum ordinem corporalium rerum. Quia tamen sua quidditas vel essentia non est ipsum suum esse, sed est res subsistens in suo esse participato, ideo quodammodo convenit in genere cum corporibus quae etiam in suo esse subsistunt”. *Komentarz do tezy 7*. Zob. *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, s. 66.

³⁹ „Formae enim sensibiles participatae in diversis individuis sunt formae individuatae et ab invicem seiunguntur ea seiunctione qua unum individuum seiungitur ab alio, ita quod ambae formae non pertinent ad existentiam unius rei sed diversarum”.

przetłumaczył Adam Rosłań) – „dusza istniejąca przez się”⁴⁰. Tomasz podkreśla, że dusza taka zarówno swoje *esse*, jak to, że jest intelektualna i że jest w ogóle duszą, a więc to, że jest po neoplatońsku mówiąc „odciśnięta”, otrzymuje od przyczyny pierwszej: *oportet dicere quod a prima causa a qua talis anima habet suum esse habeat etiam quod sit intellectualis et quod sit anima et per consequens quod sit corpori impressa*⁴¹.

Temat kompozycji bytowych Tomasz ukazuje pod koniec *Komentarza* (w komentarzu do 27 tezy), rozważając go od strony ginięcia bytów złożonych. Zaczyna od przypomnienia tezy, że „wszystko, co jest istniejące dzięki sobie samemu (*stans per seipsum*), jest niezniszczalne”. Pozostałe byty, które nie istnieją dzięki sobie samym, potrzebują jakiegoś podtrzymywania (*non sit stans per seipsum sed indigeat aliquo sustentante*). Dzieje się to na dwa sposoby: albo rzecz stanowią części, których rozdzielenie jest jej zniszczeniem, albo forma bytu wymaga podłoża z materii, jako dostosowanego do tej formy podłoża (*subiectum*). Gdy owo podłoże traci to przystosowanie, wtedy dokonuje się oddzielenie odeń formy i następuje zniszczenie bytu.

„Dlatego też jest oczywiste, że wszelka substancja zniszczalna albo jest złożona z różnych części, poprzez których rozdzielenie dochodzi do zniszczenia całości [substancji], jak to

jest jasne w przypadku ciał zmieszanych, albo też forma [substancjalna] wymaga [do swojego istnienia] materii lub podłoża do podtrzymywania siebie [samej w bytowaniu]. W ten sposób zatem z powodu przemiany podłoża dochodzi do zniszczenia, jak to jest jasne w przypadku ciał prostych oraz przypadłości”.

Unde manifestum est quod omnis substantia corruptibilis vel est composita ex diversis partibus per quarum dissolutionem sequitur corruptio totius, sicut patet in corporibus mixtis, aut forma indiget materia vel subiecto ad sui sustentationem, et ita per transmutationem subiecti sequitur corruptio, sicut patet in corporibus simplicibus et in accidentibus.

Przy okazji pojawia się tu, wzbudzający wiele kontrowersji wśród tomistów, temat „podtrzymywania w istnieniu (*sustentatione in esse; conservatio esse*)”. Nie chcąc rozstrzygać tu tej kwestii, zasygnalizujemy tylko, że w analizowanym *Komentarzu* podtrzymywanie w bytowaniu wiąże Akwinata ze strukturą bytu: złożeniem z części lub zapodmiotowaniem formy w materii.

3. W trakcie tego samego komentarza 5 tezy *Liber de causis* Tomasz formułuje uwagi na temat *esse* i jego relacji do urealnianej przez nie istoty. Korzystając z neoplatońskich odróżnień autora *Księgi o przyczynach*, który pisze, że w aspek-

⁴⁰ Oczywiście „bezpieczniejsze” jest pierwsze sformułowanie, gdyż „istnienie przez się” może kojarzyć łacińską formułę *esse per se*, odnoszącą się zazwyczaj do Boga.

⁴¹ „Trzeba powiedzieć, że od pierwszej przyczyny, od której taka dusza posiada swoje bytowanie, posiada również to, że jest intelektualna, i to, że jest właśnie duszą”. Zob. *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, s. 50.

cie zwielokrotniania się dusz i inteligencji to, co „wyżej”, „posiada kres”, natomiast to, co „niżej”, jest „nieskończone”, Akwinata dokonuje tu subtelnej reinterpretacji ujęć neoplatonickich, na co zwraca uwagę M. Gogacz⁴². W klasycznym neoplatonizmie bowiem, który jest właściwie metafizyką kosmosu hierarchicznie rozłożonego na drabinie bytów od jedni do materii, hipostaza wyższa jest zawsze doskonalsza od niższej. *Esse* w ujęciu Proklosa jest taką hipostazą – *prima rerum creatarum*, co oznacza, że powyżej *esse* jest stwórca – *prima causa*, a poniżej wszystkie pozostałe byty. Pierwsza przyczyna ogranicza *esse*, gdyż je uzależnia od siebie. W relacji do niej więc *esse* jest ograniczone (*finitum*). Samo zaś jest zasadą ograniczenia, uniedoskonalenia, bytów znajdujących się poniżej – wobec nich zatem *esse* jest nieograniczone (*infinitum*)⁴³. Tomasz przenosi te zależności w obręb bytu jednostkowego, gdzie *esse* jest ograniczone

przez istotę, którą urealnia, i właściwie odwraca zależności ukazywane w *Księdze*. Wtedy *finitum* oznacza akt bytu – coś zawsze skończonego, dokonanego, określonego i określającego, właśnie aktualnego. *Infinitum* oznaczałoby wtedy możliwość bytową – coś nieskończonego (w sensie: nie ukończonego), niedokonanego, nieokreślonego, a określanego przez akt. Dodajmy, że jest to trzecia sprawa, którą z *Liber de causis* Akwinata przywołuje w *De ente et essentia*⁴⁴.

Zdaje się potwierdzać tę interpretację zdanie z komentarza do tezy 26, w której mówi się o ginięciu substancji. Tomasz stwierdza tam, że bytowanie ma dwie przyczyny: formę, dzięki której rzecz jest w akcji (*quam aliquid actu est*) oraz „działającego”, który sprawia, że bytowanie jest w akcji (*actu esse*)⁴⁵. Niezależnie od trudności interpretacyjnych, które ten cytat może wywoływać, wskazuje on bez wątplenia na aktowy charakter *esse* wobec całej struktury bytu⁴⁶,

⁴² Zob. *Księga o przyczynach*, dz. cyt., s. 113-115. Korzysta z tej uwagi także polski tłumacz, dołączając stosowny komentarz w przypisie na s. 52 swojego przekładu.

⁴³ A. Roslan tłumaczy dosłownie: *finitum* – „skończone”, *infinitum* – „nieskończone”. Proponowane przez M. Gogacza terminy „ograniczone”, „nieograniczone” lepiej zdają się wyjaśniać wzajemne relacje neoplatonickich hipostaz, dlatego w tym wypadku użyto w artykule tej terminologii. Jeśli jednak Tomasz myśli tu o akcji i możliwości jako pryncypiach bytu jednostkowego – co sugeruje się w tym artykule – to jeszcze trafniej byłoby *finitum* przetłumaczyć jako „określone” lub „dokonane”, a *infinitum* jako „nieokreślone” lub „niedokonane”. Na taką intencję Akwinaty zdaje się wskazywać odwołanie do samego Proklosa w tej sprawie (twierdzenie 89), który pisze, że każdy realny byt (ὄντως ὄν) składa się z tego, co skończone (πέρας) i nieskończone (ἄπειρον). Odwołanie się Tomasa do tej tradycyjnej terminologii greckiej, która stała u podstaw Arystotelesowskiego odróżnienia formy i materii w bycie, jako aktu i możliwości, wskazuje dobitnie, że na takiej interpretacji Akwinacie zależało – odwołanie się do tekstu Proklosa miało temu służyć, poprzez zdystansowanie się od wyjaśnień autora *Liber de causis*. Posiłkuje się elektroniczną wersją greckiego tekstu Proklosa: TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*) Workplace 8.0.

⁴⁴ *De ente et essentia*, VI, 17-21.

⁴⁵ „Est autem duplex causa essendi, scilicet forma per quam aliquid actu est et agens quod facit actu esse”. Zob. *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, s. 172.

⁴⁶ Na pewną dwuznaczność w ujęciu wzajemnych relacji *esse* i formy w *Komentarzu* zwraca uwagę P. Bany, P. Bany, *Problem „esse” i partycypacji*, dz. cyt., s. 66-67.

gdyż wyraźnie oddziela dwa porządki aktowe: istotowy, w którym aktem jest forma, oraz bytowy, gdzie aktem jest istnienie.

4. W komentarzu do 9 tezy *Liber de causis* Tomasz powraca do tematu przyczynowania (był już podejmowany w komentarzu do tezy 3). Po raz kolejny odrzuca neoplatońską tezę o emanacyjnym charakterze przyczynowania i podkreśla, że *esse* rzeczy „nie jest stworzone przez inteligencję, ale że rzeczy pod względem swojej istoty zostały stworzone wyłącznie przez pierwszą przyczynę, przez inteligencję natomiast są [tylko] przyporządkowane do gatunku dzięki pewnym dodanym doskonałościom”⁴⁷. Tomasz podkreśla, że dotyczy to wszystkich bez wyjątku bytów: „należy wiedzieć, że wśród wszystkich występujących w rzeczach, a pochodzących od pierwszej przyczyny, jest coś, co przysługuje wszystkim, nawet tym, które podlegają powstawaniu i ginięciu, mianowicie *esse*”⁴⁸. Wynika z tego, że pierwsza przyczyna jest *creatrix et intelligentiae et animae et naturae et reliquorum* („stworzynią i inteligencji, i duszy, i natury, i wszystkich pozostałych [rzeczy]”). Także w komentarzu do tej tezy, podejmuje Tomasz ponownie i szerzej, problem ukonstytuowania bytów z istnienia i istoty.

„Przyczyna pierwsza posiada bytowanie w wyższy sposób niż wszystkie in-

ne [byty], gdyż inteligencja posiada *ylia-tim*, to znaczy coś materialnego lub przynajmniej zachowującego się jak coś materialnego. [Słowo] *ylia-tim* bowiem pochodzi od *yle*, co oznacza materię”.

Causa prima habet altiori modo esse quam omnia alia. Nam intelligentia habet yliatim, id est aliquid materiale vel ad modum materiae se habens; dicitur enim yliatim ab yle, quod est materia.

W zacytowanym fragmencie Tomasz powraca do myśli, że inteligencje (aniołowie), tak jakby chcieli je widzieć neoplatonicy, muszą stanowić kompozycję *esse* i tego, czym są (*esse et forma* – mówi komentator z *Księgi o przyczynach*). A ponieważ w bytach istnieją wyłącznie kompozycje z aktu i możliwości, to to, czym są byty, musi wobec *esse* zachowywać się jako możliwość wobec aktu. Jednak ta możliwość nie może być materią, gdyż inteligencje jej nie posiadają. Jest więc to jakiś inny typ możliwości. Tu – jak się wydaje – tkwi problem *ylia-tim*, którego etymologia – zdaniem Tomasza – wskazuje na materię, a które oznacza materię lub coś, co spełnia funkcje materii. Byty niematerialne więc w swej istocie obok właściwej formy mają *ylia-tim* jako możliwość, które razem partycypują w urealnianym bycie *esse*⁴⁹.

„Istotą i substancją samej inteligencji jest pewna forma trwale istniejąca. Ale

⁴⁷ „Non quod esse eorum sit creatum ab intelligentia, sed quia ista secundum suam essentiam sunt creata solum a causa prima, per intelligentiam vero sortiuntur quasdam perfectiones superadditas”.

⁴⁸ „Sciendum est quod perfectionum provenientium in rebus a causa prima aliquid est quod pervenit ad omnia etiam usque ad generabilia et corruptibilia, scilicet esse”.

⁴⁹ Neologizm *ylia-tim* przysparzał wielu trudności badaczom Tomaszowego *Komentarza*. Już to dlatego, że podana przez Akwinatę jego etymologia jest całkowicie błędna: *ylia-tim* bowiem ma pochodzić

ponieważ ona sama nie jest swoim bytowaniem, lecz jest trwale istniejąca w bytowaniu, w którym coś uczestniczy, to sama forma trwale istniejąca [jaką jest inteligencja] jest odniesiona do bytowania, w którym coś uczestniczy tak, jak możność do aktu lub materia do formy. Podobnie także dusza jest czymś posiadającym *yliatim* [tj. złożenie], ale nie tylko jako sama forma trwale istniejąca, lecz także samo ciało [organiczne], którego jest formą. Podobnie też natura jest czymś posiadającym *yliatim* [tj. złożenie], ponieważ ciało naturalne jest prawdziwie złożone z materii oraz formy”.

Quidditas enim et substantia ipsius intelligentiae est quaedam forma subsistens immaterialis, sed quia ipsa non est sum esse, sed est subsistens in esse participato, comparatur ipsa forma subsistens ad esse participatum sicut potentia ad actum aut materia ad formam. Et similiter etiam anima est habens yliatim, non solum ipsam formam

subsistentem sed etiam ipsum corpus cuius est forma. Similiter etiam natura est habens yliatim, quia corpus naturale est vere compositum ex materia et forma.

Fragment ten jest klasycznym tekstem Tomasza, wskazującym na odróżnienie w bycie istnienia i istoty. Punkt wyjścia i samo rozumowanie jest podobne jak w *De ente et essentia*. Otóż największy problem sprawiali Tomaszowi aniołowie, którzy nie mogli być wyłącznie formami, bo wtedy byłiby czystymi aktami jak Bóg, nie mogli też być skomponowani z formy i materii jak ludzie, bo nie posiadają ciała. Jednak muszą być uprzyuczynowani przez Boga w taki sposób, że udziela im On istnienia. To istnienie jednak, skoro nie jest samoistne, jak w przypadku Boga, urealnia jakąś istotę. Neoplatonicy bez większego problemu stwierdzają, że inteligencje, czyli aniołów, stanowi *esse et forma*. Dla Tomasza jest to ślad, że można rozważać istnienie istot, które nie są kompozycją formy

od *holotes* (całość) i oznaczać *universitas* („zbiorczość”). Już to też dlatego, że powstało szereg rozbieżności, jak należy owo *yliatim* w tekście *Komentarza* rozumieć. Przede wszystkim podnosi się, że Tomasz „zgodnie z tekstem *Księgi o przyczynach* wyjaśniał *yliatim* w sensie złożenia zachodzącego w inteligencji i w duszy, lecz niezgodnie z *Księgą* wyakcentował powiązanie między formą i materią” (M. Gogacz, *Księga o przyczynach*, dz. cyt., s. 103). Za tą sugestią poszedł A. Roslan, wyjaśniając w kwadratowym nawiasie *yliatim* jako złożenie. Owszem, *yliatim* wskazuje na złożenie, lecz wydaje się oznaczać coś, co w filozofii bytu nazwano możnością, dzieląc ją niekiedy na materialną (materię) i niematerialną (możność duchowa, intelektualna). Jedyne Paweł Milcarek w swej książce dotyczącej powstania metafizyki egzystencjalnej w średniowieczu jasno stwierdza, że *yliatim* dla Tomasza to po prostu „możność”. Zob. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 425-426. Przed P. Milcarkiem podobną interpretację proponował P. Bany w swoim doktoracie, zauważając, że termin ten u Tomasza wskazuje na „sferę możliwościową”. (Trudno jednak jednoznacznie ustalić wzajemne zależności wymienionych autorów, gdyż P. Bany był studentem P. Milcarka, pisał pod jego kierunkiem magisterium, a P. Milcarek podjętymi w książce zagadnieniami parął się przez kilkanaście lat, czyniąc je niekiedy tematem swych zajęć dydaktycznych). Zob. P. Bany, *Problem „esse” i partycypacji w „Komentarzu” św. Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”*, dz. cyt., s. 78.

i materii i w których sama forma może być traktowana jako ich istota urealniana przez akt istnienia. Takie rozumowanie znajdujemy w *De ente et essentia*⁵⁰. W *Komentarzu* do *Księgi o przyczynach* Tomasz idzie krok dalej. Niepokoi go bowiem struktura aniołów, które byłyby na dobrą sprawę kompozycją dwóch aktów: *esse* i formy. Owszem, można uznać, że forma zachowuje się jak możliwość w stosunku do istnienia jako aktu, ale wtedy pozostaje problem struktury istoty – stanowiłby ją bowiem sam tylko akt formy. I tu w sukurs Tomaszowi przychodzi koncepcja *yliatim*. *Yliatim* bowiem według *Liber de causis* posiadają aniołowie i dusze ludzkie – nie ma go tylko Bóg.

„Przyczyna pierwsza zaś w żaden sposób nie posiada *yliatim* [tj. złożenia], gdyż nie posiada bytowania, w którym by coś uczestniczyło, lecz sama jest by-

towaniem czystym i w konsekwencji czystą dobrocią, ponieważ o ile cokolwiek jest bytem, o tyle też jest dobrem.

Causa autem prima nullo modo habet „*yliatim*”, quia non habet esse participatum, sed ipsa est esse purum et per consequens bonitas pura quia unumquodque in quantum est ens est bonum”.

Dlatego Tomasz uznał, że *yliatim* oznacza możliwość rozumianą szerzej niż materia, a sam termin wywodzi od greckiego określenia materii i stwierdza, że oznacza on materię i wszystko „materio-podobne”. W ten sposób Tomasz wyjaśnia strukturę wszelakich bytów złożonych: byty, które nie zawierają w swej strukturze materii, mają jednak jakiś typ możliwości.

* * *

W świetle przeprowadzonych analiz dość wyraźnie jawią się poglądy Tomasza na ontyczną strukturę bytów. Wiadomo, że Bóg jest bytem jednoelementowym, samym istnieniem. Pozostałe byty stanowi istota, jako możliwość, i istnienie, jako akt. Akwinata korzysta przy tym czasem z platońskiego tematu partycypacji i wtedy pisze, że istota partycypuje w istnieniu – są to jednak relacje wewnątrz bytu, nie pomiędzy bytami, jak w platonizmie. Struktura istoty bytów poznawalnych zmysłowo nie stanowiła proble-

mu – stanowi ją, jak chciał Arystoteles, forma jako akt i materia jako możliwość. Większy problem sprawiały byty pozbawione w swej strukturze cech fizycznych, a co za tym idzie, także ich podłoża, czyli materii. Tomasz uważa, że w ich istocie znajduje się inny, niematerialny, typ możliwości. W każdym razie wszystkie byty poza Bogiem są skomponowane z istnienia i istoty, jako aktu bytowego i bytowej możliwości oraz z formy, jako aktu istotowego i materii lub innego typu możliwości istotowej.

⁵⁰ *De ente et essentia*, V, 11-20. Tomasz podkreśla, że niemożliwe jest istnienie materii bez formy, ale formy bez materii mogą istnieć, jak ma to miejsce w aniołach.

3. 4. Stwarzanie jako przyczynowanie esse

Osobnym tematem podejmowanym w *Księdze o przyczynach* są działania Boga. Tomasz stara się wyraźnie odróżnić dwie płaszczyzny tego działania, które w neoplatonizmie stanowiły jeden emanacyjny proces: stwarzanie i opatrność, czyli Boże rządy nad światem. Podejmuje to w komentarzu do tezy 24.

„Należy zatem zauważyć, że istnieje dwojakie działanie przyczyny pierwszej. Jedno zapewne, ze względu na które ustanawia rzecz [w bytowaniu], które jest nazywane stwarzaniem, oraz drugie, ze względu na które rzeczami już [w bytowaniu] ustanowionymi rządzi”.

Est autem attendendum quod duplex est actio causae primae: una quidem secundum quam instituit res, quae dicitur creatio, alia vero secundum quam res iam institutas regit.

Dla Tomasza stwarzanie w sensie ścisłym jest udzielaniem *esse*. Jest to taka czynność, której dokonać może wyłącznie byt będący samym *esse*. Nie oznacza to jednak, że Bóg nie wpływa na ukonstytuowanie się istoty stwarzanego bytu. Tomasz dodaje bowiem, że podstawowe zróżnicowanie bytów, „według którego posiadają one różne natury i moce (*naturas et virtutes*)” pochodzi wprost od przyczyny pierwszej⁵¹. Wynika z tego, że Bóg według niego stwarza okre-

⁵¹ Tomasz podkreśla przy tym, że to zróżnicowanie wśród bytów stwarzanych przez Boga nie wynika ze zróżnicowania w Bogu, co dla neoplatonizmu jest wprost nie do pojęcia, ponieważ podstawowy problem stwarzania przez emanację polega na wytłumaczeniu sposobu, w jaki z absolutnej jedności wynika wielość bytów pochodnych. Pomysłem na wyjaśnienie tego jest wprowadzenie hipostaz pośrednich, np. umysłu – *nous* (Plotyn), hennad, bogów (Proklos), inteligencji (*Liber de causis*), opatrności (Pseudo-Dionizy). Te hipostazy mają stanowić swoiste przejście od absolutnej jedności do zwielokrotnienia, będąc zarazem podobieństwem jedności, z której pochodzą, i nosicielem skazy pochodzenia od jedni, czyli czegoś już wtórnego, która stanowi podstawę nabywania zwielokrotnień. Jest to kolejne Tomaszowe przełamanie neoplatonizmu w tekście swojego *Komentarza*, na co zresztą trafnie zwraca uwagę w przypisie A. Rosłan (s. 165)

⁵² Zarysowuje się tutaj jeszcze jeden bardzo ciekawy problem filozoficzny, mianowicie problem właśnie typów aktu istnienia, które w polskiej literaturze tomistycznej proponuje np. M. Gogacz (zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008⁴, s. 71-73). Ewentualne trudności w zaakceptowaniu tej propozycji wynikają z przecinania się aspektu teoriopoznawczego i ontologicznego w opisie aktu istnienia. Otóż w ujmowaniu tego aktu, czyli w aspekcie teoriopoznawczym, gdy badamy strukturę realnie istniejącego bytu jednostkowego (dlatego Gogacz nazywa to „ujęciem strukturalnym”), akt istnienia jest tym pryncypium, które urealnia całą tę bytową strukturę. Z tego punktu widzenia możemy o akcie istnienia mówić wyłącznie w konwencji zerojedynkowej: jest albo go nie ma, czyli jego alternatywą jest niebyt. Akt ten czyni bytem jego treść istotową, która jest właściwym przedmiotem ludzkiego poznania. Sam ten akt nie niesie żadnej „treści”, przez co możemy powiedzieć, że jest, gdy spotykamy realny byt (lub że go nie ma, gdy nie stwierdzamy realnego bytu). Co najwyżej możemy mówić o tym, jak ów akt istnienia przejawia się w bycie – jest to temat własności istnieniowych (transcendentalnych). Jednak możemy też mówić o akcie istnienia z pozycji jego powiązania z istotą, zwłaszcza – jak podkreśla Tomasz – akt istnienia jest swoiście do tej istoty „dostosowany”: jest zawsze aktem istnienia tej konkretnej istoty, to go „ogranicza” i charakteryzuje. Gogacz nazywa to „ujęciem

ślone przez siebie typy bytowania⁵². Dlatego trafna jest uwaga M. Gogacza, że „zagadnienie stwarzania [...] wyjaśnia ontyczny status *esse*”⁵³. Temat ten zresztą już został podjęty w tym artykule, przy omawianiu ontycznej struktury Boga.

Natomiast rządzenie rzeczami jest – zdaniem Akwinaty – działaniem na miarę bytów, do których to działanie jest kierowane, np. ze względu na „moc przyjmujących (*secundum diversam virtutem recipientium*)”. Można powiedzieć, że Bóg jako opatrność wpływa na różne dodatkowe elementy tożsamości stwarzanego bytu. Trzecim sposobem działania Boga w świecie, o którym wspomina Tomasz w swoim komentarzu, jest porządek łaski⁵⁴.

Autorem tomistycznym, który omawiając stwarzanie w tekstach św. Tomasza, odwoływał się bardzo często do jego *Komentarza do Liber de causis*, był Cornelio Fabro. W swojej rozprawie na ten temat zwracał uwagę na odróżnienie przyczynowania *per modum creatio-nis* oraz *per modum formae* w odniesieniu do słynnej tezy 4, mówiącej – przypo-

mnijmy – że *prima rerum creatarum est esse*⁵⁵. Uważa, że *Księga* głosi swoisty „separatyzm przyczynowy” (*le séparatisme causal*), przypisując Bogu stwarzanie wyłącznie *esse*, natomiast przyczynom drugim – wyłącznie ukształtowanie formy. C. Fabro przypisuje Tomaszowi przekraczanie owego separatyizmu poprzez przyznanie także przyczynom drugim realnego udziału w stwarzaniu bytu. Jednakże nie chodzi tu o ich udział w przyczynowaniu *esse*, ale o przyczynowanie „drugorzędne”. Tomasz zdaniem C. Fabro wyjaśnia perspektywę stwarzania w *Liber de causis* w dwóch kierunkach: „pierwszym jest przyczynowość stwarzająca *esse*, zarezerwowana dla Boga, a inne przyczyny wytwarzają odpowiednie elementy formalne na sposób «uformowania»; następnie przyczyny stworzone rozszerzają się również na *esse*, pod warunkiem, że otrzymają boską moc”⁵⁶. Co ciekawe, inny autor, Aimé Forest, uznając powyższe ustalenia, nie zgadza się na nazwanie tego stwarzaniem. Tomasz – podkreśla Forest – przypisuje stwarzanie wyłącznie Bogu, skoro przyczyny

genetycznym”. W tym ujęciu, z pozycji wiedzy o istocie, z którą akt istnienia jest związany na stałe, możemy mówić o typach aktów istnienia. M. Gogacz wyróżnia cztery takie typy: samoistny akt istnienia, akt istnienia bytów osobowych, akt istnienia bytów nieosobowych, akt istnienia przypadku. W świetle analizowanego fragmentu Tomaszowego *Komentarza do Liber de causis* można zaryzykować twierdzenie, że Bóg w swoim działaniu stwórczym decyduje o typie aktu istnienia, który stwarza. Należy też dodać, że niektórych metafizyków niepokoi termin „typ”, który wskazuje wyraźnie treść, która podlega typologii – wolą w kontekście *esse* bytu mówić o „sposobach bytowania”. Wydaje się jednak, że termin zaproponowany przez Gogacza może być zaakceptowany, gdyż właśnie wskazuje na taką „treść”, czyli istotę bytu, która urealnia dany akt istnienia.

⁵³ *Księga o przyczynach*, dz. cyt, s. 97.

⁵⁴ Pod koniec komentarza do tezy 3.

⁵⁵ C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain–Paris 1961, s. 372–375.

⁵⁶ Tamże, s. 488. „La perspective causale du «de Causis» est présentée en deux directions: premièrement la causalité par création l'«esse» est réservée à Dieu, et les autres causes produisent les formalités respectives «per informationem»; ensuite, les causes créées répandent aussi l'«esse», pour autant qu'elles reçoivent la force divine”.

wtórne działają wyłącznie mocą Boga⁵⁷. To przyczyna pierwsza stwarza byt, przyczyny wtórne, działając mocą przyczyny pierwszej, wnoszą ustrukturuwanie formalne, takie jak życie czy intelektualność. To nie jest prawdziwe stwarzanie według Tomasza – podkreśla Forest i dodaje, że „system z *Liber de causis* pozostaje jeszcze bardzo daleko od tego, jaka powinna być w oczach Tomasza ścisła filozofia stwarzania”⁵⁸. Koncepcja stwarzania w *Księdze o przyczynach* jest właściwie bliska ujęciom Pseudo-Dionizego, a nawet Platona. Wyjaśnia to, co w bytach stworzonych różne, nie wyjaśnia zaś tego, co wspólne. Tym czymś wspólnym jest przede wszystkim *esse*, dlatego Tomasz krytykuje ujęcia *Księgi* z pozycji filozofii Arystotelesa, mówiąc, że sprzeciwia się ono „prawdzie oraz pogładowi Arystotelesa”⁵⁹, gdyż dusza intelektualna *a prima causa a qua habet essentiam, habet etiam intellectualitatem* („od pierwszej przyczyny, od której ma istotę, ma także intelektualność”). Tomasz dodaje ponadto, że po-

dobne jest w tej sprawie zdanie Pseudo-Dionizego. Można więc powiedzieć, że Akwinata w swoim *Komentarzu*, próbując uporządkować ten temat, wyróżnia wspomniane dwa typy przyczynowania (*per modum creationis* i *per modum formae*): stwarzanie (*creatio*) dotyczy zawsze *esse*, kształtowanie (*informatio*) dotyczy formy⁶⁰.

Z innej perspektywy, bardzo interesująco i – jak się wydaje – trafnie, komentuje problem stwarzania w Tomaszowym *Komentarzu* Paweł Bany⁶¹. Zauważa on bowiem, że „stwarzanie nie może być traktowane jako relacja w pełnym i dosłownym znaczeniu tego słowa”⁶², czyli jako *ordo unius ad aliud*, gdyż nie istnieją przed nią oba jej kresy. Raczej więc stwarzanie bardziej przypomina działanie, którego przyczyną jest Bóg, a skutkiem – stworzone *esse*⁶³. Tomasz, podejmując ten temat, zastrzega:

„Ale przyczyna pierwsza działa [tylko] poprzez swoje bytowanie, jak już zresztą zostało udowodnione. Dlate-

⁵⁷ A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1956, s. 62.

⁵⁸ Tamże, s. 63-64. „Le système du «de Causis» reste pourtant bien éloigné de ce que doit être, aux yeux de saint Thomas, une philosophie rigoureuse de la création”.

⁵⁹ Komentarz do tezy 3. Zob. *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, s. 30.

⁶⁰ „Est enim duplex modus causandi: unus quidem quo aliquid fit praesupposito altero, et hoc modo dicitur fieri aliquid per informationem, quia illud quod posterius advenit se habet ad illud quod praesupponatur per modum formae; alio modo causatur aliquid nullo praesupposito, et hoc modo dicitur aliquid fieri per creationem”. Komentarz do tezy 18. Zob. *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, s. 139-140.

⁶¹ P. Bany, *Problem „esse” i partycypacji w „Komentarzu” św. Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”*, dz. cyt., s. 89-91.

⁶² Tamże, s. 91.

⁶³ Jednakże nie jest to działanie na jakimś wcześniej istniejącym tworzywie – byłoby wtedy „tworzeniem”, a nie „stwarzaniem”. W „działaniu” tym Bóg nie stanowi jego podmiotu we właściwym sensie, gdyż nie posiadając możliwości, nie podmiotuje żadnych przypadłości lub relacji. Co więcej, także skutek w postaci stworzonego *esse* nie jest „doznaniem”, jako kresem działania. Stwarzanie więc jest wyjątkową „relacją” (*relatio non mutua*) lub „działaniem”, tak jak wyjątkowym bytem jest pierwsza przyczyna sprawcza.

go nie działa ona poprzez pewne stałe odniesienie albo dodaną dyspozycję, dzięki której byłaby powiązana lub połączona z rzeczami”⁶⁴.

Sed causa prima agit per esse suum, ut probatum est. Unde non agit per aliquam habitudinem vel dispositionem su-

peradditam per quam coaptetur et commisceatur rebus.

Wynika z tego, że „Samoistny i prosty Akt Istnienia nie podmiotuje relacji. Stwarza – to znaczy urealnia mocą swego istnienia, a raczej mocą siebie jako Samoistnego Aktu Istnienia”⁶⁵.

4. Próba podsumowania

1. Po wiekach utożsamiania myśli Tomasza z arystotelizmem, chociażby w postaci „arystotelizmu chrześcijańskiego” lub „filozofii arystotelesowsko-tomistycznej” dziś podnosi się często zagadnienie wpływu myśli platońskiej na ujęcia Akwinaty⁶⁶. Wszystkie te interpretacje zasadzają się na poglądzie, że dzieło św. Tomasza to przede wszystkim synteza arystotelizmu, filozofii arabskiej z myślą patrystyczną, szczególnie ujęciami św. Augustyna. Ta „doskonała synteza” ma rzekomo charakteryzować tomizm i stanowić o jego ponadczasowej wartości. Tymczasem dla Tomasza *studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum* („studium filozofii nie jest po to, aby poznać to, co ludzie myśleli, lecz jak to się miało do prawdy rzeczy”)⁶⁷. Ta *veritas rerum* pojawia się często na kartach *Komentarza do Liber de causis* i wyraźnie wskazuje na dystans komentatora do komentowanej treści. Dlatego wydaje się, że Tomasz zachowuje

„warstwową” budowę *Księgi o przyczynach* w swoim *expositio*, a nawet ją swoicie pogłębia, gdyż często wyjaśnia „tezę” (*propositio*), odwołując się wprost do *Stoichéiosis theologiké*, dystansując tym samym „wyjaśnienia” (*commentum*) autora *Księgi*. W ten sposób Akwinata wzmacnia warstwę proklosową – klasyczny hellenistyczny neoplatonizm, który odróżnia od monoteistycznego i kreacjonistycznego neoplatonizmu z „wyjaśnień”, korygując go niekiedy ujęciami Pseudo-Dionizego. Trzecią i wyraźnie oddzielną warstwą doktrynalną wykładu Tomasza jest owa *veritas rerum*, w której należy szukać własnych poglądów Akwinaty.

2. Tomasz jednak nie narzuca się w *Komentarzu* z własnymi tezami. Odnosi się wrażenie, że robi to wtedy, gdy koniecznie wymaga tego *veritas rerum*. Takie postępowanie jest oczywiste, jeśli uświadomimy sobie, że *expositio super Librum de causis* nie służyło wyłożeniu własnej filozofii, lecz zapoznaniu czytelnika

⁶⁴ *Komentarz do „Księgi o przyczynach”, s. 149.*

⁶⁵ M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, dz. cyt., s. 206.

⁶⁶ Zob. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999, s. 216.

⁶⁷ Sancti Thomae de Aquino, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, lib. 1, l. 22, n. 8.

ków (lub słuchaczy) z neoplatonizmem *Księgi*. Tomasz po mistrzowsku wykorzystuje tę możliwość i dzięki częstym odwołaniom do Proklosa ukazuje wyraźnie dwie postaci neoplatonizmu: antyczną i średniowieczną. I temu dydaktycznemu celowi głównie służy *Komentarz Akwinaty*. Dlatego własne „interwencje” są niejako „wymuszane” wymaganiami prawdy. Na ile udało się Tomaszowi nie pomieszać obydwu perspektyw: metafizyki bytu i henologii – pozostaje pytaniem otwartym; nawet É. Gilson zachowuje tu subtelny dystans.

3. Jednakże, jeśli weźmiemy pod uwagę ową „warstwową” budowę Tomaszowego komentarza, to bez trudności znajdziemy w nim najważniejszej tezy jego własnej metafizyki: o bycie jako kompozycji aktu istnienia i istoty, o istocie, jako złożeniu z formy i jakiegoś typu możliwości, o Bogu, jako samoistnym istnieniu, o stwarzaniu, jako udzielaniu *esse*. Tematy te były przedmiotem tego artykułu.

4. Także z tej perspektywy łatwiej rozwikłać trudności terminologiczne, ja-

kie rodzi Tomaszowy tekst. Otóż wydaje się, że wiele terminów technicznych, takich jak *esse*, *essentia*, *existentia*, a nawet *substantia* i *ens*, należy „czytać” w perspektywie „warstwy”, w której się znajduje. Co innego bowiem znaczy *esse*, jako *prima rerum creatarum* w myśli Proklosa, trochę czym innym jest *esse commune* autora *Księgi*, a jeszcze czym innym *ipsum esse* w metafizyce Tomasza. Dla średniowiecznego łacinnika te niuanse znaczeniowe były czytelne; dla nas – nie zawsze.

5. Z tego punktu widzenia ciągle aktualna wydaje się potrzeba zanalizowania w *Komentarzu* Tomasza terminu *esse*, co swego czasu wyraził M. Gogacz, przedstawiając analizę terminu *existentia*. Oczywiście, analiza *esse* w tym tekście musi być nieporównanie obszerniejsza i także trudniejsza, gdyż *esse* występuje w nim co najmniej kilkaset razy. Analiza taka jednak – jak się wydaje – potwierdziłaby (lub zakwestionowała) zaproponowaną tu hipotezę o „warstwowej” budowie Tomaszowego *Super Librum de causis expositio*.

The Problem of Being in Thomas Aquinas' Commentary on *Liber de causis*

Key words: classical neoplatonism, christian neoplatonism, *Liber de causis*, Proclus, Thomas Aquinas, Commentary on *Liber de causis*, esse, essentia, *Ipsium esse subsistens*, creation

The first of these 'layers' is hellenistic Neoplatonism of Proclus which is specifically deepened in Aquinas expositio by referring to 'Stoichéiosis Theologiké'. The second 'layer' is monotheistic and creationist neoplatonism of the author of *The Book* which is sometimes corrected by Thomas Aquinas through depictions of Pseudo-Dionysius. The third and clearly separated doctrinal 'layer' of lecture is *veritas rerum* in which should be seek Aquinas' views. In this perspective it is easier to unravel terminological difficulties which are in Thomas Aquinas' text. It seems that many technical terms, such as *esse*, *essentia*, *existentia*, even

substantia and *ens* should be 'read' in the 'layer' perspective which they located in. The article analyze first of the issue of *esse*. If we consider this 'layered' construction Commentary of Thomas Aquinas recognizing that in *veritatis rerum* there are the Aquinas own views, without difficulty we will find in it the most important thesis of his own metaphysics: about being as an arrangement from *esse*, about the *esse* and *essentia*, about *essentia* as an arrangement form and some type of potency, about God as a *Ipsium Esse Subsistens*, about creation as a giving *esse*.