

Tomasz Pawlikowski

Zagadnienie aktu stwórczego w kwestii 44 części I Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu

Seminare. Poszukiwania naukowe 25, 191-204

2008

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.

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE
25 * 2008 * s. 191-204

TOMASZ PAWLIKOWSKI

ZAGADNIENIE AKTU STWÓRCZEGO W KWESTII 44 CZĘŚCI I SUMY TEOLOGICZNEJ ŚW. TOMASZA Z AKWINU

1. WPROWADZENIE

Zagadnienie „aktu stworzenia z nicości” ma swój aspekt ogólnoreligijny, istotny dla każdego chrześcijanina, aspekt teologiczny i filozoficzny. Jako wyodrębniona kwestia pojawiło się wraz z chrześcijańską myślą teologiczno-filozoficzną, choć słowne jego sformułowanie znajduje się już w Starym Testamencie, w *Drugiej Księdze Machabejskiej* (7, 28): „spójrzij na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg i że ród ludzki powstał w ten sam sposób”. Występująca w przekładzie Biblii Tysiąclecia formuła: „z niczego stworzył je Bóg”, w Wulgacie brzmi: „ex nihilo fecit illa Deus”, a w Septuagincie: „οὐκ ἐξ οὐτῶν ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεός”. Księga ta powstała zaś między 130 a 125 r. przed Chr. Została napisana po grecku językiem zawierającym terminy filozoficzne. Przytoczone tu oryginalne sformułowanie z Septuaginty, stwierdza właściwie, że „nie z bytów uczynił Bóg” rzeczy, przez co daje znać, że Bóg nie potrzebował żadnego tworzywa, by powołać je do istnienia. Nie jest więc Twórcą, Artystą, lecz Stwórcą we właściwym tego słowa znaczeniu. Starożytna filozofia grecka i rzymska w ogóle nie знаła pojęcia „stworzenia z nicości”. Filozofowie pogańscy utrzymywali bowiem, że materia jest odwieczna, wobec czego możliwe jest tylko przetwarzanie uprzednio istniejącego już materiału. Wystarczy choćby ogólnie przypomnieć sobie problematykę *arche* u Presokratyków, czy materii u Platona i Arystotelesa, by dostrzec, że filozofia starożytności pogańskiej nie dopuszcza powstania czegoś zupełnie od podstaw, „od samego istnienia” danej rzeczy począwszy. Świat, nie tylko dla filozofów, ale także dla przeciętnych Greków i Rzymian starożytnych,

istniał zawsze. Co najwyżej mógł posiadać na początku postać chaosu – bełzadu, by potem przerodzić się w uporządkowany kosmos.

Koncepcja „stworzenia z nicości” krystalizowała się powoli, u swych początków nie przypominając nawet jej średniowiecznej dojrzałej postaci. I tak, najpierw uczeń Justyna Męczennika – niejaki Tacjan (II w.) głosił, że Boży Logos, zrodzony przez Boga Ojca, rodzi z kolei kosmos, porządkując stworzoną przez Ojca materię. I właśnie Tacjan był najprawdopodobniej pierwszym myślicielem, który przyjął teorię stworzenia „z nicości” (*creatio ex nihilo*; zob. *Mowa do Greków*, 5, 3). Problem stworzenia „z nicości” jeszcze mocniej zaakcentował współczesny Tacjanowi Teofil z Antiochii. W dziełku *Do Autolyka* (I, 8; II, 10 i 13) użył bowiem formuły, iż Bóg uczynił „byt z niebytu”, oraz krytykował naukę Platona o Demiurgu, który tworzy rzeczy z materii, a nie jest źródłem jej bytu (tamże, II, 9 i III, 114). Również i on dużo miejsca poświęcił zagadnieniu Logosu, który pojmował jako energię stwórczą i moc porządkującą (tamże, II, 13). Po Teofilu koncepcja *creatio ex nihilo* zyskała sobie powszechniejsze uznanie, choć zrozumienie wśród ogółu chrześcijan zyskiwała powoli. Powtarzali ją Ireneusz z Lyonu (II w.) i Tertulian (ok.160-240), Klemens z Aleksandrii (ok. 150-215) i Orygenes (185-254), umacniając pozycję koncepcji *creatio ex nihilo* w społeczności chrześcijan. U św. Augustyna i w średniowieczu, jeszcze na długo przed św. Tomaszem, była już jednak koncepcją dobrze opracowaną pod względem teologicznym i w jakieś mierze pod względem filozoficznym, choć przedstawianą głównie przy pomocy ujęć opartych na filozofii neoplatonickiej. Pogłębiona refleksja filozoficzna nad aktem stwórczym, jak wskazywał ks. Andrzej Maryniarczyk, dokonała się później: najpierw u Mojżesza Majmonidesa (1135-1204), a potem w myśli „złotego wieku scholastyki”, jak nazywa się trzynaste stulecie, u św. Bonawentury (1221-1274), Alberta Wielkiego (ok. 1205-1280) i Tomasza z Akwinu (1224/5-1274)¹.

Przedmiotem przeprowadzonej poniżej analizy jest filozoficzna koncepcja aktu „stworzenia bytu z nicości” sformułowana przez św. Tomasza z Akwinu, a dokładniej: ujęcie przez niego aktu stwórczego jako przyczynowania zarazem sprawczego, wzorczego i celowego bytów przygodnych przez Boga Stwórcę. Analiza ta skupia się na dwóch ściśle filozoficznych aspektach zagadnienia. Na sposobie, w jaki Doktor Anielski wykorzystuje arystotelesowską teorię czterech przyczyn oraz na ukazaniu znaczenia ujęcia bytu jako analogicznego, dla scharakteryzowania, w systemie św. Tomasza, pochodzenia wszelkich rzeczy od Absolutu. Wobec pojawiających się niekiedy wątpliwości, co do aspektu filozoficznego

¹ Szerzej o kształtowaniu się koncepcji *creatio ex nihilo* traktują prace Juliusza Domańskiego, „Stworzenie z niczego”. *Kilka uwag o genezie i rozwoju pojęcia*, „Roczniki Filozoficzne” 37-38 (1989-1990), s. 31-41; i Andrzeja Maryniarczyka, *Kreacjonizm jako punkt zwrotny w interpretacji rzeczywistości*, w: *Filozofia – wzloty i upadki. XXXIX Tydzień Filozoficzny KUL 3-6 marca 1997*, Lublin 1998, s. 60-70.

koncepcji *creatio ex nihilo*, w oparciu o tego typu dwustronne omówienie problematyki stwarzania, autor podejmuje też w zakończeniu kwestię zasadności jej umiejscawiania na terenie filozofii. Wątpliwości te przybierają częstokroć postać upominania się o zachowanie właściwej interpretacji całokształtu myśli św. Tomasza, który zasadniczo był przecież teologiem chrześcijańskim. Warto niewątpliwie odnieść się i do tej kwestii.

W toku rozważań pojawia się współczesna terminologia tomistyczna, używana zamiennie z określeniami używanymi przez Akwinatę. Używa się zatem wyrażenia „Absolut” lub „Byt Absolutny”, oznaczające w języku współczesnej filozofii tomistycznej byt, w którym istota utożsamia się z istnieniem, zamiast słowa „Bóg”, używanego w języku religii. Gdy chodzi o słowo „Stwórca”, to ma ono swoją interpretację w języku klasycznej filozofii. Z uwagi na swą treść termin „Stwórca” jest bogatszy niż termin „Absolut”, dlatego przy zastąpieniu pierwszego przez to drugie potrzeba dodatkowych objaśnień przez umieszczenie go w odpowiednim kontekście. W przeprowadzanych rozważaniach stosuje się też zwrot „byt przygodny” na określenie bytu, w którym istota i istnienie są realnie różnymi elementami strukturalnymi. Wymienionym zwrotem zastępuje się niekiedy określenie „byt stworzony”. Używanie współczesnej terminologii wiąże się z dwoma aspektami rozważań nad tekstami Doktora Anielskiego. Po pierwsze, tomizm dzisiejszy jest współczesnym kierunkiem filozoficznym i posiada współczesną terminologię. Podjęte rozważania mają służyć także rozwojowi współczesnej metafizyki tomistycznej. Po drugie, użyta terminologia jest zgodna zarówno z duchem poglądów Akwinaty, jak też bardziej zrozumiała dla ogółu współczesnych filozofów niż nacechowane silniejszą konotacją religijną oryginalne słownictwo, wykorzystywane przez św. Tomasza.

2. AKT STWÓRCZY JAKO PRZYCZYNOWANIE SPRAWCZE

Św. Tomasz podejmuje zagadnienie aktu stwórczego w aspekcie przyczynowości sprawczej na początku swoich rozważań przeprowadzanych w kwestii 44, I części *Sumy Teologicznej*². Wydaje się, że podjęcie przezeń właśnie tego wątku jako pierwszego znajduje uzasadnienie w tym, że przyczynowanie sprawcze dotyczy zasadniczo istnienia bytu przygodnego, które jest jego naczelnym wewnętrznym aktem i zarazem podstawowym elementem strukturalnym. Akwinata skupia się w swoich rozważaniach nie tyle na tym, czym jest akt stwórczy, ile na uzasadnieniu, że stanowi on działanie przysługujące jedynie Bogu. Takie postawienie sprawy powoduje, że – wychodząc od stwierdzenia złożoności stworzonych bytów przygodnych – dąży on do wskazania na niezłożony (a zatem różny w swojej

² *Summa Theologiae, Pars I, quaestio 44, articulus 1* (dalej: STh. Oznaczenie cyfrowe części, kwestii, artykułu. Miejsce w jego obrębie ma oznaczenie literowe: c. – *corpus*, o. – *obiectio*, ad – odpowiedzi na zarzuty.).

strukturze od wszelkiego typu rzeczywistości złożonej) Byt Absolutny jako jedyną rację ich istnienia. Posługuje się, w tym celu, teorią partycypacji. Wychodzi mianowicie od tezy, że każda rzecz, jeśli posiada pewną doskonałość przez partycypację, to jest uprzyczynowana ze względu na posiadanie owej doskonałości przez coś, czemu owa doskonałość przysługuje z istoty³.

Ponieważ chodzi tu o uprzyczynowanie bytów w ich istnieniu – Akwinata milcząco zakłada tu, że pewne byty posiadają istnienie przez partycypację, które stanowi ich najbardziej podstawową doskonałość odróżniającą je od niebytu. Św. Tomasz odwołuje się do tezy, którą już poprzednio, w innej kwestii *Sumy Teologicznej*, udowodnił, a mówiącej, że „Bóg jest samym swoim istnieniem przez się subsystującym”⁴. Użyta przez Doktora Anielskiego formuła wskazuje, że istnienie przysługuje Mu z istoty, że jest tożsame z Jego istotą⁵. Dodaje też, że istnienie subsystujące może być tylko jedno, ponieważ to, co subsystuje nie tkwi w jakimś pomociu, ale samo stanowi jakby swój podmiot. Wszelkie zwielokrotnienie do-

³ *Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne.* – STh., I, 44, 1, c. Doskonałością podmiotu jest zawsze jakiś jego akt, który sprawia że doskonałym staje się cała rzecz, w zakresie, w którym ów akt oddziałuje: *Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum; quia omnis actus perfectio quaedam est.* – STh., I, 5, 3, c.; *Intantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est in actu.* – STh., I, 5, 1, c. Jeżeli akt będący doskonałością utożsamia się ze swoim podmiotem, to mówi się, że przysługuje mu z istoty.

⁴ *Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens.* – STh., I, 44, 1, c. Wspomniany dowód znajduje się w STh., I, 3, 4, c.

⁵ *illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.* – STh., I, 3, 4, c. W dziełach Akwinaty wielokrotnie napotykamy powiązanie zagadnienia „bytowania w sobie” lub „przez się” z zagadnieniem subsystencji, rozumianej zasadniczo jako substancja ujęta w aspekcie jej przyporządkowania do istnienia: „Ze względu bowiem bytowania przez się i nie w czymś innym (*per se et non in alio*), mówimy [na substancję] subsystencja, ponieważ o tych orzekamy subsystowanie, które nie w czymś innym, lecz w sobie bytują (*in se existunt*)” – STh., I, 29, 2, c. Bytowanie w sobie odnosi Akwinata także do Boga, gdy w *Summa contra gentiles*, II, 15 pisze „to bowiem co nie posiada przyczyny jest pierwsze i niczym nie zapośredniczone, stąd też koniecznym jest by istniało ono samo przez się jako takie (*ut sit per se secundum quod ipsum*)”. Św. Tomasz nie zmienił zasadniczego określenia subsystencji, które wcześniej podał Boecjusz: „Subsystuje to, co nie potrzebuje samo przypadłości, aby istnieć” (*Subsistit enim quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget – Przeciw Eutychesowi*, 3). W *Komentarzu do Sentencji* Akwinata wyjaśniał z kolei Boecjański pogląd na subsystowanie, twierdząc że jest to „określony sposób bytowania, zgodnie z którym coś jest bytem przez się, nie w czymś innym, jak przypadłość” (*subsistere autem dicit determinatum modum essendi, prout scilicet aliquid est ens per se, non in alio, sicut accidens* – In I Sent., 23, 1, 1, ad 2; por. *De potentia*, 9, 1, c.).

skonałości zachodzi bowiem ze względu na zróżnicowanie jej podmiotów⁶. Skoro zatem tylko Bogu istnienie przysługuje z powodu Jego istoty, a wszystko inne posiada swoje istnienie w sposób partycypatywny (uczestniczy we własnym istnieniu, ale się z nim nie utożsamia), to działanie sprawcze powodujące zaistnienie bytów przygodnych należy przypisać, w myśl tezy wyjściowej, wyłącznie Bytowi Absolutnemu jako Stwórcy⁷. Ukazawszy, przy posłużeniu się koncepcją partycypacji, że Bóg jest jedynym bytem, w którym istnienie i istota utożsamiają się i że z tej racji jest on przyczyną istnienia każdej rzeczy, Doktor Anielski szkicuje system powiązań międzybytowych w sposób właściwy dla zwolenników ujmowania bytu jako analogicznego. Píše on: „Z konieczności więc wszystkie te [rzeczy], które różnicują się stosownie do różnicy w partycypacji istnienia, jako że bytują w sposób doskonalszy albo mniej doskonały, są uprzyczynowane przez Jeden, Pierwszy i Najdoskonalszy Byt”⁸.

Tytułem wyjaśnień, dodać należy, że analogią bytową, z której św. Tomasz zdaje się korzystać w omawianym zagadnieniu, nazywa się bytowy stan realizacji pewnych wspólnych doskonałości, zwanych analogonami, w odrębnych od siebie bytach, zwanych analogatami. Można też powiedzieć, że analogia bytowa polega na zachodzeniu pewnych relacji pomiędzy podmiotami doskonałości i samymi doskonałościami. Kiedy mówi się o analogii bytowej, to chodzi nie o jakikolwiek typ owych relacji (tych jest nieograniczona ilość), ale tylko o te, które są konieczne i ponadkategorialne. Relacjami koniecznymi zwie się te, bez których byt jako byt nie może istnieć, a więc związki pomiędzy przyczynami wewnętrznymi rzeczy i jej odniesienie do przyczyn zewnętrznych. Zarazem wymienione relacje konieczne charakteryzują byty należące do różnych kategorii i stąd zwane są ponadkategorialnymi, bądź transcendentalnymi.

W przypadku relacji zachodzących wewnątrz bytów mówimy o analogii wewnątrzbytowej, gdzie analogatem jest element podlegający drugiemu na sposób, w jaki podlega możności aktowi. Aktem jest w takiej relacji analogon, stanowiący doskonałość bytową. Relacje wewnątrzbytowe są zróżnicowane, bowiem istnienie jest naczelnym aktem wewnątrz bytu, natomiast istota jest w możności do istnienia; dodatkowo, w skład istoty bytów cielesnych wchodzi forma i materia, przy czym forma jest aktem istoty, a materia znajduje się w możności w stosunku do formy; oprócz tego byt przejawia się ponadto we własnościach transcendental-

⁶ *Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia.* – STh., I, 44, 1, c. Por. STh., I, 7, 1 i 2.

⁷ *Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. [...] Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse.* – STh., I, 44, 1, c.

⁸ *Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.* – STh., I, 44, 1, c.

nych, co jest przede wszystkim związane z istnieniem jako aktem. Wszystkie relacje akt – możliwość, jakie napotyka się w bycie, mają względem siebie charakter analogiczny. Relacje typu: istnienie – istota, forma – materia, byt – transcendentalia, różnią się od siebie, ale mają tę wspólną własność, że dokonują się wewnątrz realnego bytu i każda z nich jest relacją typu: akt – możliwość. Oprócz analogicznych relacji wewnątrzbytowych, wyróżnia się też analogię międzybytową, która wskazuje na odniesienie bytów przygodnych do Absolutu będącego niezłożoną pełnią doskonałości – Bytem Absolutnym lub, jak pisze Doktor Anielski, Istnieniem przez się subsystującym (*Ipsum Esse subsistens*)⁹.

Wydaje się czymś naturalnym, że św. Tomasz zastosował, dla ujęcia powiązań bytów stworzonych ze Stwórcą, schemat analogii. Pisząc o partycypacji bytów w istnieniu wskazał bowiem na analogię wewnątrzbytową. Cała doktryna partycypacji, przywołana w analizowanym tekście, wydaje się zresztą służyć wyjaśnieniu relacji jaka ma miejsce pomiędzy analogatem i analogonem, jaka zachodzi wewnątrz każdego konkretnego jednostkowego bytu, choć w różny sposób w różnych rzeczach. Wskazuje na to struktura argumentacji w omawianym tekście, gdzie wywód wychodzi od tezy o partycypacji każdego uprzączynowanego bytu w doskonałościach, a kończy się faktycznym ukazaniem analogiczności tegoż.

Stwierdzenie analogiczności bytu stanowi akceptację pluralizmu bytowego, czyli realnej odrębności poszczególnych zróżnicowanych wewnętrznie rzeczy, przy zwróceniu uwagi na fakt, że wszystkie one posiadają pewne konieczne dla bytowania wspólne doskonałości, obecne w każdej z nich, proporcjonalnie takie same, lecz nie te same. Występuje więc w bytach jakaś analogiczna jedność, która pozwala wnioskować o jedności swojej przyczyny. Dopiero zatem wskazanie na analogię wewnątrzbytową i międzybytową uzasadnia tezę o pochodzeniu od Boga całej zróżnicowanej wewnętrznie dziedziny bytów przygodnych. Stąd też, schemat ujęcia analogicznego pojawi się również przy omawianiu, przez św. Tomasa, aktu stwórczego w aspekcie przyczynowania wzorczego i celowego.

Z punktu widzenia historyka filozofii istotne jest to, że Doktor Anielski przywołuje tutaj zarówno tradycję platońską z jej teorią partycypacji, jak i arystotelesowską z teorią przyczyn. Z punktu widzenia metafizyki obie te teorie zdają się u niego łączyć w jednym spójnym, analogicznym ujęciu bytu jako takiego. Teoria partycypacji i przyczynowości są jakby równorzędne, uzupełniając się w ramach analogicznej zupełnej wizji bytu. Za takim powiązaniem teorii partycypacji i przyczynowości w ramach ogólnej teorii analogii bytu przemawia też paralelność ujęcia aktu stwórczego w omawianym powyżej artykule 1 kwestii 44

⁹ STh., I, 4, 2 c. i ad 3; 14, 4 c.; 44, 1 c. Por. Mieczysław A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 147-163; tenże, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, 204-212.

i „czwartej drogi” zawartej w artykule 3 kwestii 2, I części *Sumy Teologicznej*¹⁰. Tę ostatnią, zdaniem M. A. Krapca należy uznać za najbardziej podstawowy argument Tomaszowy za istnieniem Boga, charakteryzujący się zarazem tym, że wyraża teorię analogii bytu¹¹.

3. ZAGADNIENIE STWORZENIA MATERII PIERWSZEJ

Problematyce pierwotnego tworzywa rzeczywistości poświęca Doktor Anielski artykuł 2 kwestii 44 części I *Sumy Teologicznej*. Napotykamy w nim wyraźny przykład filozofowania opartego na zastanej tradycji i wnoszonych przez nią trudności¹². Św. Tomasz omawia stanowiska pierwszych filozofów stwierdzając, że za jedyną rzeczywistość uznawali oni byty postrzegane zmysłowo, co do których sądzili, iż mają one wspólną niestworzoną substancję podlegającą zmianom jedynie przypadłościowym. Uważa, iż pogląd ten jest najmniej dopracowany spośród zastanych w dziejach stanowisk. Nie odmawia jednak tym starożytnym myślicielom jakiegось, choćby niewielkiego, odkrywania prawdy. Stwierdza jednak, że wyróżnienie w bytach formy substancjalnej i materii było krokiem naprzód w rozwoju problematyki. Kroku tego dokonać mieli Arystoteles i Platon. Uznawali oni materię za niestworzoną, a formę substancjalną za powstałą bądź to w wyniku kolistego ruchu nieba (Arystoteles), bądź też przez relację bytu do idei (Platon). Akwinata uważał, że taka koncepcja wystarczała do wyjaśnienia powstania substancji określonej przypadłościami determinującymi gatunkowy sposób bytowania, a więc bytu w jego szczegółowych uwarunkowaniach. Dopiero

¹⁰ *Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in II Metaphys., quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.* – STh., I, 44, 1, c. *Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquant maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum.* – STh., I, 2, 3, c. Jeśli chodzi o uzupełnianie się teorii partycypacji i przyczynowości w ramach ogólnej analogicznej wizji bytu u św. Tomasza, zob.: Tomasz Pawlikowski, *Spójność teorii partycypacji zawartej w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 48 (2000), z. 1, s. 103-126.

¹¹ M. A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, dz. cyt., s. 160-163.

¹² Tenże, *Byt i istota*, Lublin 1995, s. 114-116. Autor dostrzega dwie różne postawy badawcze występujące w filozofii. Jedną, którą zapoczątkował Arystoteles, polega na rozwiązywaniu problemów w oparciu o ustalenia poprzedników. Krapiec nazywa ją aporematyczną. Druga, nawiązująca do fenomenologicznej epoki (choć charakteryzuje już Kartezjusza), odrzuca dokonania wniesione przez poprzedników, jako nieprzydatne do rozwiązywania podejmowanych trudności.

jednak, jak wskazuje, następcy wspomnianych wielkich filozofów wyróżnili wspólne tworzywo substancji i przypadłości, czystą możność, tzw. „materię pierwszą” mogącą przyjąć jakąkolwiek formę, co pozwoliło wskazać na powszechną przyczynę bytu jako bytu (*ens inquantum est ens*)¹³. Nie znaczy to jednak, że jakaś możność materialna występująca w naturze rzeczy, jest pozbawiona formy stanowiącej jej akt. Skoro zaś akt jest pierwszy w bytowaniu niż możność, to wynika stąd, że wraz ze stworzeniem formy stwarzana jest podległa jej materia¹⁴.

Doktryna o stworzeniu materii pierwszej wraz z porządkującą ją formą odróżnia koncepcję stworzenia *ex nihilo* od arystotelesowskiej nauki o zapoczątkowywaniu ruchu przez Pierwszego Poruszyciela w podległej mu i równie odwiecznej jak on możności materialnej. Niezmiernie istotnym metafizycznie jest też fakt, że koncepcja wyprowadzenia bytu przygodnego z nicości wskazuje na istnienie jednej racji dostatecznej wszystkich rzeczy, podczas gdy występowanie dwóch współwiecznych elementów, jak też zachodzącej pomiędzy nimi relacji, domaga się uzasadnienia, dlaczego one istnieją. W metafizyce Arystotelesa, który przyjmuje taki dualizm, zaznacza się brak takiego wyjaśnienia. Wniosła je dopiero,

¹³ *Respondeo dicendum quod antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi. Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentielles. Quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circum, secundum Aristotelem, vel ideas, secundum Platonem. Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.* – STh., I, 44, 2, c.

¹⁴ *Ad tertium dicendum quod ratio illa non ostendit quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma. Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiae, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.* – STh., I, 44, 2, ad 3.

w sposób zadowalający wymagania teorii bytu, metafizyka egzystencjalna św. Tomasza¹⁵.

4. AKT STWÓRCZY JAKO PRZYCZYNOWANIE WZORCZE

Wskazanie na istnienie jednego wzoru całej rzeczywistości, tożsamego z istotą Boga – Stwórcy, stanowi przedmiot rozważania św. Tomasza przeprowadzonego w kolejnym artykule. Jego argumentacja wychodzi w tym przypadku od stwierdzenia, że dla wykonania jakiegokolwiek rzeczy nieodzowny jest wzór wyznaczający jej formę. Wzór ten musi być poznany przez umysł twórcy przed wykonaniem dzieła. Może on być zaczerpnięty bądź to bezpośrednio z rzeczywistości zewnętrznej, bądź to poczęty jedynie w procesie wewnętrznego namysłu. Namysł taki możemy dostrzec w samych sobie, na drodze refleksji nad własnym poznaniem intelektualnym. Również w ludzkim poznaniu twórczym musi pojawić się wzór – idea dzieła, które ma być wykonane. Gdy zaś obserwujemy byty naturalne, stwierdza św. Tomasz, zauważamy, że wszystkie one posiadają określone formy, konstytuujące ich wewnętrzną strukturę. Szukając pierwszej przyczyny tego stanu rzeczy odnajdujemy ją w mądrości Bożej, która jest źródłem inteligibilnego porządku wszelkich rzeczy. Ponieważ samych bytów stworzonych jest wiele, a każdy z nich posiada w umyśle Absolutu swoją rację wyznaczającą właściwe mu ustrukturuowanie, dlatego mówimy o wielu ideach, czyli wzorczych formach bądź postaciach poszczególnych rzeczy. Ściśle biorąc stanowią one jednak jedność z istotą Boga, ponieważ w Bycie Absolutnym nie zachodzi żadne złożenie. Dzięki relacji do wzorów idealnych tożsamych z intelektem Absolutu, rzeczy noszą w sobie podobieństwo do Niego, w którym uczestniczą w zróżnicowany sposób zwany partycypacją¹⁶.

¹⁵ Por. A. Maryniarczyk, *Kreacjonizm jako punkt zwrotny w interpretacji rzeczywistości*, dz. cyt., s. 70-72.

¹⁶ *Respondeo dicendum quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur, artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quaedam aliorum exemplaria dici, secundum quod quaedam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicuius imitationis.* – STh., I, 44, 3, c. Na temat powodów zwielokrotnienia idei por. STh., I, 15, zwłaszcza artykuł 2.

Zagadnienie przyczynowania wzorczeo obecneo w akcie stwórczym tłumaczy zatem Akwinata, wykorzystując dwie bogate tradycje: arystotelesowską (wyrażającą się we wprowadzeniu koncepcji czterech przyczyn) oraz platońsko-augustyńską (wraz z charakterystyczną dla niej tematyką partycypacji). Sposób prezentacji zagadnienia nabiera jednak specyficznego charakteru w kontekście jego własnego systemu. Otóż w omówionym artykule pojawia się kwestia relacji bytu przygodnego do Bożego intelektu, a stosunek bytu do intelektu konstytuuje w rzeczach transcendentálną własność prawdy¹⁷. Umysł Stwórcy jest natomiast ostatecznym powodem prawdziwości bytu. Co więcej, św. Tomasz pisze, że „rzeczy naturalne nazywają się prawdziwymi pod tym względem, że posiadają podobieństwo do postaci, które znajdują się w umyśle Boga”¹⁸. Okazuje się zatem, że własność prawdy, która przysługuje każdemu bytowi, uprzyczynowana jest w nim za pośrednictwem idei wzorczych tożsamych z istotą Absolutu. Możliwa jest przy tym dwojaka sytuacja: albo prawdziwość bytu przygodnego utożsamia się z podobieństwem do owych postaci, albo owo podobieństwo pośrednio przyczynuje tę prawdziwość. Wydaje się, że problem tak postawiony nie da się rozwiązać w oparciu o pozbawione interpretacji teksty Akwinaty, a to z powodu unikalności wskazanego wątku. Nie występuje on w żadnych tekstach znanych autorowi niniejszego artykułu. Można jednak hipotetycznie opowiedzieć się za utożsamieniem prawdziwości bytu przygodnego z jego podobieństwem do postaci wzorczych zawartych w Bożym umyśle, kierując się, dokonanyo przez Doktora Anielskiego w następnym z omawianych artykułów, analogicznym utożsamieniem podobieństwa do dobroci Absolutu, które występuje w bytach stworzonych, z ich własną dobrocią.

Niezależnie jednak od przyjęcia zaproponowanego wyżej rozwiązania (które dla pełnej akceptacji, bądź odrzucenia, wymaga jednak szczegółowej analizy tekstów Doktora Anielskiego), treść omówionego tekstu informuje nas o tym, że wedle Akwinaty to partycypacja w podobieństwie do idei tkwiącej w umyśle Bożym konstytuuje prawdziwość rzeczy stworzonej. Jeśli natomiast, w myśl wysuniętego przypuszczenia, prawdziwość owej rzeczy jest tożsama z jej podobieństwem do idei, to okazuje się, że rzecz owa partycypuje we własnej doskonałości, którą jest prawda. Byt partycypujący w prawdzie jako jej podmiot jawi się zatem jako analogiczny w kolejnym aspekcie – właśnie prawdziwości, czemu św. Tomasz daje wyraz w końcu omawianego artykułu¹⁹.

¹⁷ *De veritate*, 1, 1, c.

¹⁸ *res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina* – STh., I, 16, 1, c.; por. *De veritate*, 1, 2, c.

¹⁹ STh., I, 44, 3, c.; por. M. A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, dz. cyt., s. 160-163 i *O rozumienie filozofii*, dz. cyt., s. 208-214.

5. AKT STWÓRCZY A PRZYCZYNOWANIE CELOWE

Problematykę aktu stwórczego, w kwestii 44, części I *Sumy Teologicznej*, zamyka określenie go w aspekcie, w jakim stanowi on przyczynowanie celowe. Św. Tomasz przyjmuje powszechność występowania zasady celowości i wiąże ją ze sferą działania. Uważa nadto, iż zaprzeczenie twierdzeniu, że każdy działający postępuje celowo, pociąga za sobą przyjęcie całkowitej przypadkowości bytu²⁰. Odróżnia przy tym cel działania od celu doznawania. Działający, jak wyjaśnia, ma na celu odcisnięcie określonego skutku w przedmiocie podlegającym jego czynności. Doznający jej przedmiot ma zaś za cel przyjęcie tego odcisnięcia. Dzięki działającemu i doznającemu powstaje zatem jeden i ten sam skutek. Nadto, jeden i ten sam byt niekiedy działa i zarazem doznaje. Ma to miejsce, jak wyjaśnia Doktor Anielski, w przypadku czynników działających w sposób niedoskonały, niepełny (*agentia imperfecta*). Takimi czynnikami niedoskonałymi są byty stworzone, które zmierzają do celu, jakim jest ich własna doskonałość będąca odbiciem lub podobieństwem doskonałości i dobroci Bożej. Nie są one swoją czystą doskonałością i dobrocią, czyli, odwołując się do teorii analogii bytu, stwierdza się w nich nietożsamość analogatu i analogonu. Tożsamość taka zachodzi jedynie w Pierwszym Działającym, który niczego otrzymać nie może, ale dzięki Jego działaniu stworzeniom udziela się Jego własna doskonałość będąca czystą dobrocią²¹.

Celowość obejmuje zatem całą dziedzinę rzeczywistości, ponieważ stwórcze działanie dotyczy każdego bytu przygodnego, choć zachodzi istotna różnica pomiędzy skutkiem celowego działania któregośkolwiek ze stworzeń, a skutkiem celowego działania Stwórcy. Akt stwórczy udzielający dobroci stworzeniom okazuje się nieudzielalny, stanowi przeto wyłączną własność Bytu Absolutnego. Jest ponadto działaniem na rzecz bytów przygodnych, podczas gdy one same w swoich czynnościach nie udoskonalają Boga.

²⁰ *Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu.* – STh., I, 44, 4, c. Zdaniem św. Tomasza, każdy działający działa celowo, choć nie zawsze świadomie. Byty posiadające intelekt kierują się bowiem do celu w sposób zamierzony, a byty nierozumne kierowane są ku celowi przez własną naturę nadaną im z przewidzenia Bożego intelektu. Zob. *Summa contra Gentiles*, I, 2.

²¹ *Est autem idem finis agentis et patientis, in quantum huiusmodi, sed aliter et aliter, unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta, et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.* – STh., I, 44, 4, c.

6. ZAKOŃCZENIE

Powiązanie arystotelesowskiej teorii czterech przyczyn z platońsko-augustyńską teorią partycypacji w ramach teorii analogii bytu posłużyło św. Tomaszowi do realizacji zasadniczego celu omawianej kwestii 44 części I *Sumy Teologicznej*, którym była charakterystyka aktu stwórczego. Typowo metafizyczne ujęcie problematyki aktu stwórczego w dziele teologicznym budzi być może zdziwienie u współczesnego czytelnika, jest jednak znamienne dla sposobu uprawiania teologii przez Doktora Anielskiego. Sama koncepcja „stworzenia z nicności” zrodziła się wszakże na gruncie myśli chrześcijańskiej, znajdującej w tej mierze oparcie w Piśmie Świętym. Należy jednak pamiętać, że utrwalwszy się w świadomości społeczności chrześcijańskiej zyskała ona stopniowo swoją pogłębioną interpretację teologiczną i filozoficzną. Interpretacja filozoficzna szczególnie zaintrygowała umysły największych przedstawicieli trzynastowiecznej scholastyki: św. Bonawentury, Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu. Zwłaszcza w odniesieniu do ostatniego można zaryzykować stwierdzenie, że tam, gdzie można ukazać jakąś koncepcję chrześcijańską przy pomocy samej filozofii, św. Tomasz pozostaje filozofem. Podejście takie jasno odgranicza problematykę, którą można podjąć w oparciu o sam przyrodzony człowiekowi rozum, od problematyki wyłącznie teologicznej. Jest podejściem typowo spekulatywnym, charakterystycznym dla dojrzałej scholastyki wieku XIII. Ukazanie św. Tomasza jako filozofa w niczym nie przeczy więc tezie, że był on również – i to przede wszystkim – teologiem.

Niezwykle doniosłym, a nie zawsze uświadamianym jest fakt, że Doktor Anielski wypracował własną postać metafizyki i opartej na niej filozofii, która stała się początkiem wielowiekowej, trwającej do dziś tradycji filozofii tomistycznej. Również filozoficznej interpretacji koncepcji aktu stwórczego dokonał św. Tomasz nie na gruncie systemu Stagiryty, ale na gruncie wypracowanej przez siebie metafizyki egzystencjalnej. W poglądach Stagiryty brak było pełnej koncepcji Absolutu i kwestii istnienia jako aktu bytu, a materia pierwsza była w swym istnieniu traktowana jako niezależna od Pierwszego Poruszyciela. Wprowadzenie koncepcji istnienia jako naczelnego aktu bytu, materii jako nie istniejącej bez formy i dopełnienie koncepcji Boga pojętego jako osobowy Absolut, a zarazem Stwórcy, jest charakterystycznym wkładem Doktora Anielskiego w dzieje filozofii.

W zawierającej wspomniane elementy Tomaszowej metafizyce egzystencjalnej pojęcia przyczynowania sprawczego, wzorczego, materialnego i celowego nabierają również innej treści niż u Filozofa. Akt stwórczy, jako sprawianie bytów przygodnych nakierowuje się na aspekt nadania im aktu istnienia (*ipsum esse*), a nie wytworzenia nowej formy substancjalnej w bytującej już odwiecznej materii. Sama materia pierwsza nie występuje poza strukturą bytu, z którym jest współstwarzana. Ponadto, uważany za perypatetyka chrześcijańskiego Akwinata,

przyjmuje pogląd o realności idei wzorczych, który Arystoteles zdecydowanie odrzucił. Św. Tomasz stosuje tutaj nieznany Stagiryście zabieg, którym jest utożsamienie ich z intelektem Absolutu. Absolut jest też absolutną przyczyną uporządkowania rzeczy zgodnie z porządkiem intelektu, w czym konstytuuje się własność prawdy bytowej, oraz w ich działaniach zmierzających ku osiągnięciu przez nie doskonałości, czyli wedle porządku woli, w czym konstytuuje się własność dobra bytu²².

Nowością w stosunku do Arystotelesa, wręcz sprzeciwieniem się intencji jego metafizyki, jest wykorzystanie teorii partycypacji, mającej genezę platońską i neoplatońską, przyjętej następnie w augustynizmie. W rozumieniu św. Tomasza dopełnia ona analogicznej interpretacji bytu. Ukazuje bowiem te aspekty rzeczywistości, których nie wyluszcza teoria przyczynowości. Obie te teorie, przyczynowości i partycypacji, składają się więc na najogólniejszą, pozwalającą uzasadnić pluralizm bytowy, teorię analogii.

Przy wykorzystaniu tak rozumianej teorii analogii bytu, możliwe jest dopiero ukazanie aktu stwórczego, jako spowodowania istnienia bytu, wraz ze wszystkimi jego elementami strukturalnymi, trwającego w zgodności z porządkiem intelektu i woli. Obecność w bytach przygodnych, będących co do swego istnienia skutkami aktu stwórczego, transcendentalnych własności prawdy i dobra, ujawniających się z racji włączenia bytów w porządek intelektu i woli, świadczy, że aktu tego dokonał byt osobowy, gdyż tylko osoba posiada intelekt i wolę. Stwierdzenie zaś, że owo działanie, które podjęła świadomość, co do jego skutków, nie może jej udoskonalić, ukazuje jej bezinteresowność. Aktu stworzenia bytów przygodnych „z nicości” dokonuje zatem Absolut osobowy, będący przede wszystkim racją ich istnienia. I właśnie jako ostateczna racja uniesprzeczniająca istnienie bytów przygodnych może być dopiero określony na tle metafizyki Tomaszowej jako Absolut, Byt mający rację swego istnienia w sobie, czyli jako Samoistne Istnienie (*Ipsum Esse subsistens*).

Przedstawione własności Absolutu i Jego działania stwórczego, które ujawnia ujęcie św. Tomasza, pozwalają stwierdzić, że ujęcie Tomaszowe odziedzicza zasadnicze rysy chrześcijańskiej teologicznej interpretacji aktu stworzenia. Pozostaje jednak, przynajmniej we wskazanych aspektach, ujęciem w swej istocie filozoficznym, które może służyć teologowi we właściwych już tylko jego dyscyplinie dalszych badaniach.

²² W kwestii czynników powodujących, że byt jest zarazem dobry i prawdziwy, informacją o stanowisku Tomaszowym służy przede wszystkim tekst *De veritate*, 1, 1, c.

THE PROBLEM OF THE ACT OF CREATION IN QUESTION 44,
PART I OF THOMAS AQUINAS' SUMMA THEOLOGICA

Summary

In Western theological and philosophical tradition, God is conceived to be the Creator of all that exists. The doctrine of *creatio ex nihilo* (creation out of nothing) has longstanding centrality in this understanding, by the time of Aquinas, concerns over the possibility of the universe itself existing from eternity led to thinking of creation out of nothing as the generic category of which initial creation.

This doctrine involves, by St. Thomas Aquinas, areas of philosophical concern of Aristotle's theory of four causes and Plato's theory of the participation, and the relationship between each.

For Aquinas, the act of creation includes God's activity as the efficient, exemplar and final cause every contingent things. The creation is the act whereby God brings a things into existence from a state of non-existence, but what is peculiar to creation is the entire absence of any prior subject-matter - *ex nihilo subjecti*. It is therefore likewise the production *totius substantiae* - of the entire substance. The preposition *ex*, "out of", imply that *nihil*, "nothing", is to be conceived as the material out of which a thing is made - *materia ex qua*.

Moreover, the things or beings as an object of the creative act in its entitative dependence on the Creator, it follows that, as this dependence is essential, and hence inamissible, the creative act once placed is coextensive in duration with the creature's existence and perfections. This is the participative dependence beings created on God.

What makes possible coherence between theory of four causes and theory of the beings participation is Aquinas' theory of analogy. This is general theory in Aquinas' metaphysics. The analogy of beings allows to show as coexistences two difference aspects of the same created things: its dependence on God as *Prima Causa* and on God as being absolutely perfect (the created beings aren't perfect, but they participate in its own act of existence and own perfections created by God). God as being absolutely perfect – fullness of perfection is the Self-subsistens Being itself – *Ipsum Esse per se subsistens*.

Nota o Autorze: DR TOMASZ PAWLIKOWSKI – adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym – Sekcja BOBOLANUM w Warszawie, wykładowca w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi, ur. w 1970.

Słowa kluczowe: św. Tomasz z Akwinu, akt stwórczy, teoria czterech przyczyn, partycypacja bytu, tomizm, arystotelizm, platonizm