

Stanisław Adamczyk

Harmonijna zawartość systemu tomistycznego

Collectanea Theologica 19/1, 47-58

1938

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

HARMONIJNA ZWARTOŚĆ SYSTEMU TOMISTYCZNEGO ¹⁾.

Po wielkim w wieku poprzednim rozbiciu nauki na poszczególne, nie zawsze zgodne ze sobą gałęzie wiedzy, daje się w ostatnich dziesiątkach lat zauważyć ciągle wzrastającą tendencję do pewnej syntezy naukowej. Wyrazem tego, choćby ostatni zjazd filozoficzny w Krakowie, gdzie pomimo że główny nacisk miał być położony na logistykę, na jedenaście referatów posiedzeń plenarnych aż pięć poświęcono syntezie nauk, stwierdzając, że obecnie głównym zadaniem filozofii jest stworzenie jednego systemu: „Poszczególne nauki — mówił np. prof. Uniw. Jag. Garbowski — ograniczają swą syntezę do pewnej kategorii przedmiotów, albo syntezują przedmioty świadomości pod pewnym jedno względem: dlatego mogą stwarzać tylko pewne gatunkowo zabarwione obrazy ilościowe czy jakościowe rzeczywistości, jak obraz świata fizykalny, energetyczny czy chemiczny. Filozofia ma scalać owe specjalnymi środkami zdobyte obrazy w całość wolną od sprzeczności. Dążyć do syntetycznie uporządkowanego systemu — to jej właściwe zadanie“ ²⁾. „Właściwa jednak synteza — zdaniem innego prof. tejże Wszechnicy Zawirskiego — jest możliwa w razie zjawienia się w jakimś

¹⁾ Odczyt wygłoszony na uroczystej akademii, urządzonej dnia 7 marca 1937 r. w auli Instytutu Teologicznego w Tarnowie, z okazji święta Patrona Zakładu, św. Tomasza z Akwinu. Z natury rzeczy referat ten nie może być uważany za wyczerpujące studium, ale tylko za szkic zwracający uwagę na to, w jaki sposób u św. Tomasza jedna czy druga prawda podstawowa (w naszym np. wypadku rzeczowa różnica pomiędzy istotą a istnieniem stworzeń) przenika i łączy najważniejsze problemy filozoficzne i teologiczne w jedną harmonijną całość.

²⁾ Księga Pamiątkowa III Polskiego Zjazdu Filozoficznego, Przegląd Filozoficzny 1936, str. 341.

twórczym umyśle koncepcji idei przewodniej... (która) staje się ośrodkiem tworzonego obrazu rzeczywistości, pozwalając na harmonijne ugrupowanie i powiązanie opracowanych poprzednio faktów³⁾.

I właśnie w tym leży geniusz naszego Wielkiego Patrona, św. Tomasza z Akwinu, że zdołał on przy pomocy wytworzonych idei przewodnich połączyć nauki filozoficzne z teologicznymi w jedną harmonijną całość, stwarzając tak zwarty system, jakiego napróżno szukalibyśmy w szkole franciszkanów z Duns Skotem na czele, albo wśród jezuitów opierających się na eklektycyzmie Suareza.

Rzut oka na parę kwestii podstawowych łątwo nas o tym przekona.

Św. Tomasz pierwszy jasno oddzielił filozofię od teologii, opierając jedną na rozumie, drugą na Objawieniu. Rozdzielając jednak mechanicznie te dwie najwyższe nauki, łączy je równocześnie węzłem duchowym. Stwierdza bowiem zaraz na początku, że między nimi musi być zgodność zupełna, gdy jedna i ta sama Prawda Przedwieczna jest źródłem ostatecznym nie tylko Objawienia, ale i rozumu. Stąd jeżeli oparte na Objawieniu prawdy teologiczne mogą czasem posłużyć do lepszego sprecyzowania prawd filozoficznych, to te ostatnie oddają wzajemian wielkie usługi w dociekaniach teologicznych, tak że teologia filozofii lekceważyć nie może. Jeżeli zaś niektóre z pośród prawd filozoficznych wybiją się na pierwszy plan i staną się podstawą dla innych, to tego rodzaju prawdy zasadnicze muszą przeniknąć i do dociekań teologicznych, a spajając teologię z filozofią stają się jakby szkieletem dla powstającego systemu.

Pierwszy zaś problem zasadniczy, narzucający się każdemu filozofowi stanowi pytanie: jaką jest natura rzeczy materialnych. W tym względzie dał już do pewnego stopnia odpowiedź Arystoteles, stwierdzając, że istota każdej rzeczy materialnej składa się z materii pierwszej i formy substancjalnej, determinującej daną naturę. Św. Tomaszowi jednak to nie wystarcza. On bowiem, jako człowiek znający już Objawienie, musiał odpowiedzieć sobie na pytanie przez co czyste duchy różnią się od owych rzeczy materialnych, a także przez co Bóg różni się od

³⁾ Tamże, str. 362.

swego stworzenia. I zapewno ta okoliczność wpłynęła na zwrócenie baczniejszej uwagi na to, modyfikując pogląd myśliciela arabskiego Awicenny⁴⁾, wyróżnić jeszcze w bytach stworzonych istnienie od samej istoty. Naukę tę, pogłębianą w specjalnym dziełku „De Ente et essentia“ (nap. w r. 1256) czyni łącznie z hylemorfizmem podstawą całego swego systemu.

Prawda ta posłuży mu najpierw we filozofii do odgradzenia Boga od stworzenia i równocześnie do wykrycia przedziwnej hierarchii bytów substancjalnych. Na samym szczycie tej hierarchii umieszcza Boga, jako akt czysty (actus purus) czyli byt zupełnie niezłożony, którego istotą jest istnienie. Wszystko, co po za Bogiem istnieje, jest złożone. I tak mamy najpierw byty złożone z istoty i istnienia, to stworzenia duchowe (aniołowie i dusza ludzka). Następnie mamy byty, w których już obok powyższej złożoności jest jeszcze druga złożoność samej istoty z materii i formy; to stworzenia materialne⁵⁾. I o ile pierwsza złożoność pozwala na mnogość gatunków, o tyle druga na mnogość indywiduów w poszczególnych gatunkach. Stąd o ile stworzenia materialne (a także dusza ludzka z racji substancjalnego złączenia z ciałem) mogą tworzyć nawet liczne jednostki w poszczególnych gatunkach, o tyle aniołowie mogą tworzyć tylko

4) „Sciendum est autem quod circa hoc Avicenna aliud sensit. Dixit enim quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum. Et de ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re quae habet esse ab alio aliud est esse rei, et substantia sive essentia eius: hoc autem nomen ens, significat ipsum esse“ (IV Metaph., lect. 2, n. 556).

5) „Ex materialibus ad immaterialia procedendo... in substantiis... ex materia et forma compositis tria invenimus; scilicet materiam, et formam, et ipsum esse. Cuius quidem principium est forma; nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit eius principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam; forma tamen in quantum est forma, non indiget materia, cum ipsam formam consequatur esse; sed indiget materia, cum sit talis forma, quae per se non subsistit. Nihil ergo prohibet esse aliquam formam a materia separatam, quae habeat esse, et esse sit in huiusmodi forma. Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, in quantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse. Si autem aliqua res sit quae sit suum esse, quod proprium Dei est; non est ibi potentia et actus sed actus purus“ (De Anima, a. 6, c).

liczne gatunki⁶⁾; Bóg zaś, jako byt zupełnie prosty (*ens simplicissimum*) może być tylko jeden⁷⁾.

Suarezianizm natomiast odrzucając powyższą różnicę między istotą a istnieniem nie może bezwarunkowo wykazać, przez co natura boża wyróżnia się od natury jednego czy drugiego anioła, a nawet od natury duszy naszej. Tłumaczenie bowiem Suareza, że różnią się one od Boga swą ograniczonością nie posuwa kwestii ani krok naprzód, bo właśnie nam chodzi o to, dlaczego anioł jest ograniczony a Bóg nieograniczony, jeżeli jeden i drugi posiada tylko „esse“, które przecież jako najwyższa doskonałość jest z natury swej nieograniczone.

Widział tę trudność bardziej krytyczny umysł Duns Skota i dlatego odrzucając również powyższą różnicę przyjmuje za św. Augustynem⁸⁾ i św. Bonawenturą⁹⁾ słynną „materię duchową“, która miałaby wchodzić w skład stworzeń duchowych, by je w ten sposób odróżnić od Ducha najczystszeo, jakim jest sam Bóg. Tym samym jednak zaciera on znowu różnicę między światem duchowym a materialnym.

Rzecz jasna, że tego rodzaju niezamierzona konkluzja stawia jednego i drugiego w jaskrawej sprzeczności z resztą jego systemu. I tak Suarez, który jest bezkompromisowym zwolennikiem jednostkowości nie tylko w świecie materialnym i odp-

⁶⁾ „Ea... quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, et distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra (a. 2), sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei. Sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatae, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis“ (I, q. 50, 4, c.; Por. tamże, ad 1, 2, 4; II Sent., dist. 3, q. 1, a. 3, ad 3; a. 4, c.; dist. 9, a. 3, ad 2; IV Sent., dist. 4, q. 2, a. 3, q1. 3, ad 1; dist. 12, q. 1, a. 1, q1. 3, ad 3; II C. G., c. 92, 8; c. 93, 1, 2; De Verit., q. 8, a. 7, c.; De Anima, a. 3. ad 6 i 7 itd.

⁷⁾ I, q. 11, a. 3, c.; I C. G., c. 42, 13, 14; De Pot., q. 3, a. 6, c.; Comp. Theol., c. 15, 3 itd.

⁸⁾ On to według Fröbes'a często zapytuje: „Quid nisi de spirituali materia anima facta congruentius dicitur?“ (Psychologia speculativa II, str. 253).

⁹⁾ „Minus est periculosum dicere, quod angelus sit compositus, etiamsi verum non sit, quam quod sit simplex, quia hoc ego attribuo angelo, nolens ei attribuere, quod ad solum Deum aestimo pertinere, et hoc reverentiam Dei“ (Cyt. według Fröbesa, Dz. p. c., str. 253).

wiadającym mu poznaniu zmysłowym, ale również w świecie duchowym i odpowiadającym mu poznaniu rozumowym, nagle tutaj niespostrzeżenie uchyla podwoi panteizmowi; Duns Skot natomiast, który w świecie materialnym rolę materii ogranicza do minimum (pryncypium jednostkowości jest nie materia, ale forma) czyni z niej w świecie duchowym pierwiastek istotny, wskazując tym samym drogę materialistycznemu naturalizmowi.

Ale św. Tomaszowi prawda o różnicy rzeczowej między istotą a istnieniem miała posłużyć do czegoś więcej, a mianowicie do wyłumaczenia podstawowych prawd teologii. Gdy bowiem przy pomocy słynnych pięciu dróg dochodzi do istnienia Boga, a nawet częściowego określenia Jego natury, wtedy należało sprecyzować stosunek tej Istoty najwyższej do świata. Natychmiast jednak powstaje trudność, dlaczego Objawienie nazywa Boga Stwórcą wszechrzeczy, pomimo że wszystkie rzeczy materialne powstają obecnie drogą naturalnego rodzenia.

I oto rozróżnienie między ich istotą a istnieniem pozwala Doktorowi Anielskiemu rozwiązać powyższą trudność. Chociaż bowiem obecnie przy powstawaniu przez rodzenie działanie rodziców wyprowadza formy substancjalne nowych jednostek (z wyjątkiem naturalnie duszy ludzkiej) z potencjalności materii, to jednak sam Bóg staje się przyczyną ich istnienia: „Istnienie... każdej rzeczy jest istnieniem przez uczestnictwo, skoro nic prócz Boga nie jest swoim własnym istnieniem, jak tego dowiedziono powyżej (ks. I, r. 22); tak więc Bóg, który jest swoim własnym istnieniem, musi być pierwszą i samą przez się przyczyną wszelkiego istnienia“¹⁰). Inaczej mówiąc „sam Bóg daje istnienie rzeczom, podczas gdy przyczyny inne jak gdyby (tylko) ograniczały to istnienie“¹¹).

Z tego zaś wypływa jeszcze inna prawda podstawowa, a mianowicie, że stworzenia wszystkie potrzebują ze strony bożej ciągłego podtrzymywania w swoim istnieniu: „Wpływ (impressio) działającego nie pozostaje w skutku, gdy ustaje czynność dzia-

¹⁰) „Esse .. cuiuslibet rei est esse participatum, quum non sit res aliqua, praeter Deum, suum esse, ut supra (I. I, c. 22) probatum est; et sic oportet quod ipse Deus, qui est suum esse, sit primo et per se causa omnis esse“ (III C. G., c. 65, 4; Por. I q. 105, a. c.).

¹¹) „Ipse (Deus) est dans esse rebus, causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse“ (II Sent., dist. 1, q. 1, a. 4, c.).

łającego, chyba że przemieni się w naturę skutku; formy bowiem bytów zrodzonych i ich właściwości pozostają w nich po zrodzeniu, gdyż stają się dla nich naturalnymi.... Co zaś należy do natury rodzaju wyższego, w żaden sposób nie pozostaje po czynności działającego, jak na przykład światło nie pozostaje w ośrodku przezroczystym, gdy się usunie czynnik oświetlający. Istnienie zaś nie jest naturą albo istotą jakiejś rzeczy stworzonej, lecz jedynie Boga, jak tego dowiedziono (ks. I, r. 21 i 22). Żadna więc rzecz nie może zatrzymać istnienia, gdyby się usunęło działanie boże¹²⁾. Innymi słowy. Istnienie, które przy powstawaniu każdej rzeczy udziela się jej z istnienia Bożego (przepelniającego cały wszechświat), nie może wejść w naturę tej rzeczy, stać się jej istotą; należy bowiem do natury rodzaju wyższego, albo raczej bytu ponadrodzajowego, jakim jest Bóg. Jeżeli zaś żadna rzecz stworzona nie istnieje z natury swojej, ale tylko przez uczestniczenie w istnieniu bożym, to z chwilą przerwania dopływu istnienia od Boga, musiałaby z bezwzględną koniecznością zaprzestać swego istnienia, podobnie jak światło dzienne z przerwaniem dopływu promieni słonecznych¹³⁾. Stąd podtrzymywanie stworzeń w istnieniu słusznie jest nazwane ciągłym stwarzaniem¹⁴⁾.

Uwieńczeniem zaś powyższych prawd o podwójnym stwarzaniu jest nauka Doktora Anielskiego o działaniu Boga we

¹²⁾ „Impressio agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus; formae enim generatorum et proprietates ipsorum remanent in eis post generationem, quia efficiuntur eis naturales... Quod autem pertinet ad naturam superioris generis nullo modo post actionem agentis manet, sicut lumen non manet in diaphano, recedente illuminante. Esse autem non est natura vel essentia alicuius rei creatae, sed solius Dei, ut ostensum est (I, I, c. 21 et 22). Nulla igitur res remanere potest in esse, cessante operatione divina“ (III C. G., c. 65, 6).

¹³⁾ „Sic ...se habet omnis creatura ad Deum, sicut aër ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aër autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse“ (I, q. 104, a. 1, c.).

¹⁴⁾ „Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine moto et tempore. Sicut etiam conservatio luminis in aëre est per continuatum influxum a sole“ (Tamże, ad 4).

wszystkich czynnościach stworzeń. Bóg bowiem analogicznie do istnienia substancjalnego, daje i podtrzymuje istnienie władz działających¹⁵⁾, a więc i istnienie samej czynności jako takiej: „Ponieważ — bowiem — sam Bóg jest właściwie przyczyną samego istnienia powszechnego we wszystkich rzeczach, ...wynika, że Bóg we wszystkich intymnie działa“¹⁶⁾. W ten sposób Bóg staje się główną przyczyną sprawczą wszelkiego działania; stworzenie zaś przez swoje władze jakby prostym narzędziem, determinującym naturę danej czynności¹⁷⁾.

Suarezianizm natomiast, odrzucając różnicę realną między istotą a istnieniem w bytach przygodnych, nie może dać wyczerpującej odpowiedzi, dlaczego obecnie rzeczy materialne są nazywane stworzeniami bożymi w ścisłym znaczeniu, a nadto dlaczego będąc substancjami pełnymi, a więc rzeczami istniejącymi w sobie, muszą być ciągle podtrzymywane przez Wszemoc bożą czy to w swoim istnieniu, czy działaniu. Dlatego Duns Skot z odrzuceniem powyższej prawdy filozoficznej zaprzecza również bezpośredniego działania Boga tak przy rodzeniu jak i przy zachowaniu istnienia stworzeń¹⁸⁾. Do przyjęcia zaś bezpośredniej interwencji Boga w ich czynnościach skłaniają go tylko argumenty negatywne, a mianowicie że w przeciwnym razie Bóg nie znałby rzeczy przyszłych i nie byłby wszechmocny¹⁹⁾.

W ten sposób odrzucenie różnicy między istotą a istnieniem u stworzeń winno konsekwentnie tak Suareza jak i Skota doprowadzić do czystego naturalizmu. Św. Tomaszowi zaś przyjęcie powyższej prawdy, jak poprzednio posłużyło do odgraniczenia stworzenia od Stwórcy i uniknięcia przez to konsekwencji

¹⁵⁾ „Sicut... Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse inceperunt, sed quamdiu sunt esse in eis causat, res in esse conservans, ut ostensum est (c. 65), ita non solum cum res primo conditae sunt, eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat; unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in Ipsum reducitur sicut in causam“ (III C. G., c. 67, 3).

¹⁶⁾ „Quia ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur“ (I, q. 105, a. 5, c.).

¹⁷⁾ De Pot., q. 3, a. 7, c.

¹⁸⁾ Woestyne, Cursus philos. II, str. 789 i 793—795.

¹⁹⁾ II Sent., dist. 37, q. 2, n. 8. — Oxon., t. 13, str. 373 b—374 a.

zabójczego panteizmu, tak obecnie na odwrót do ścisłego połączenia stworzenia ze Stwórcą i uniknięcia przez to skutków zgubnego naturalizmu.

Pomijając z braku czasu inne kwestie teologii dogmatycznej, które przez przyjęcie powyższej prawdy dadzą się w systemie tomistycznym o wiele łatwiej i lepiej wytłumaczyć, jak np. możliwość różnicy między osobami a naturą w Trójcy Przenajświętszej, między naturami a osobą w Synu Bożym, między życiem naturalnym a życiem nadnaturalnym w człowieku, chciałbym zwrócić uwagę jeszcze na jedną podstawową prawdę teologii moralnej jaką jest norma moralności.

Istota i istnienie wszechrzeczy, które w porządku realnym różnią się między sobą, zlewają się dopiero w ideach umysłu bożego. Tam bowiem obok pełnej idei natury bożej znajdują się od wieków idee wszystkich rzeczy, odzwierciedlające nie tylko ich istotę, ale również i ich istnienie z najdrobniejszymi jego odmianami. Dlatego to stosunek między tymi ideami wytwarzający odwieczne prawo stanowi ostateczną normę moralności. Stąd według św. Tomasza jeden czy drugi czyn naszej woli jest ostatecznie dobrym lub złym, nie dlatego że zgadza się czy sprzeciwia z naszą naturą, albo nawet wolą bożą, ale dlatego, że zgadza się czy sprzeciwia z odwiecznym prawem istniejącym w umyśle bożym, a poznawanym przez nasz rozum: „W czynnościach... woli normą najbliższą jest rozum ludzki, normą zaś najwyższą jest prawo odwieczne“²⁰⁾, „które jest jakoby rozumem bożym“²¹⁾.

W ten sposób św. Tomasz oparłszy moralność na rozumie bożym, odgrodził ją od etyki szkoły franciszkańskiej, głoszącej, że dlatego coś jest dobrym (złym), że Bóg tego chce (nie chce), czyli innymi słowy, uznającej za ostateczną normę moralności naszych czynów wolną wolę bożą; tym samym zaś ustrzegł ją od skrajnego relatywizmu, do którego powyższy woluntaryzm

²⁰⁾ „Debitus... ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur. Quae quidem regula in his quae secundam naturam agunt, est ipsa virtus naturae, quae inclinatur in talem finem... In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna“ (I—II, q. 21, a. 1, c.).

²¹⁾ „Regula voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna quae est quasi ratio Dei“ (I—II, q. 71, a. 6, c.; Por. II—II, q. 17, a. 1, c.).

doprowadził średniowiecznych nominalistów, a w czasach nowszych Kartezjusza i jego zwolenników.

Ale odgrodził ją w ten sposób również od etyki suarezjańskiej, kryjącej w sobie niebezpieczeństwo czystego naturalizmu. Według bowiem Suareza „zacność (czynu moralnego) jako taka domaga się formalnie zgodności i proporcji z naturą rozumną... jako taką”²²⁾, a „podobnie jak dobroć (przedmiotowa) zasadza się na rzeczy zgodnej z naturą rozumną jako taką, tak zło (przedmiotowe) polega na niezgodności”²³⁾, czyli innymi słowy ostateczną praktycznie normę dla czynów naszych stanowi natura rozumna jako taka²⁴⁾. Tym samym zaś główny nacisk kładzie on na obowiązki odnoszące się do natury ludzkiej, tak że nawet obowiązki nasze względem Boga i oparte na nich cnoty teolo-

²²⁾ „Honestum ut tale est requirit formaliter convenientiam et proportionem cum natura rationali. Addendum tamen hanc convenientiam esse debere cum natura rationali ut rationalis est, quia haec honestas est suprema bonitas, quae in eo genere convenientiae esse potest respectu hominis; ergo debet esse secundum perfectissimum gradum et supremam perfectionem, quae in homine est: ergo debet attendi penes naturam rationalem ut rationalis est“ (Do bonitate et malitia humanorum actuum, disp. 2, sect. 2, n. 11; Por. n. 12—16).

²³⁾ „Quod sit malitia obiectiva. Ex dictis de bonitate obiectiva, facile est intelligere, quid sit malitia, quoniam haec bonitati contrariatur: sicut bonitas fundatur in re convenienti naturae rationali ut sic, ita malitia consistit in disconvenientia“ (Tamże, n. 20).

²⁴⁾ Wprawdzie w dyspucie jedenastej tego samego dzieła („De bonitate...“) mówi, że „regułą dobroci albo złości czynów ludzkich jest wola boża czyli prawo odwieczne“, ale nazywa ją normą „pierwszą czyli odległą“, a więc bez praktycznego dla nas znaczenia. W ten sposób Suarez, jako typowy eklektyk z jednej strony idzie za współczesnym mu wśród uczonych katolickich prądem podniesienia, podkopanej przez reformację, natury ludzkiej i czyni ją normą moralności. Z drugiej zaś strony nie chce zupełnie zrywać z tradycją. Stąd poddając krytyce zdanie św. Tomasza w powyższej kwestii (Tamże, disp. 11, wstęp), przyjmuje normę szkoły franciszkańskiej. Ale podczas gdy w systemach szkoły franciszkańskiej wola boża stanowiła jedyną bezpośrednią normę, to u Suareza stała się ona normą odległą; normą zaś bezpośrednią miała pozostać natura rozumna jako taka. W ten sposób system moralny Suareza pomimo pozorów zgody ze skotyzmem, różni się zasadniczo od niego. Dlatego to bardzo liczni z zakonu jezuitów będą później za jedyną normę przyjmowali „naturę ludzką rozumną w całej pełni rozważaną, czyli naturę ze wszystkimi swymi stosunkami“ (Por. Elter, Compendium Philosophiae Moralis, str. 9).

giczne powinny być uważane za coś drugorzędnego. W każdym razie kryje się tutaj niebezpieczeństwo, by opierając moralność na naturze ludzkiej, która w istocie jest zawsze taką samą, nakazów czy zakazów etycznych w zasadniczo jednakowy sposób nie odnosić do wszystkich ludzi, i co za tym idzie, by studium moralności nie stawało się przypadkiem okazją opadania życia duchowego aż do wspólnych, stałych granic grzechu śmiertelnego.

Przeciwnie tomizm, umieszczając ostateczną normę moralności w umyśle bożym, wyraźnie wskazuje na to, że inną jest idea odpowiadająca człowiekowi na niższym stopniu wyrobienia intelektualnego czy moralnego, niż idea odpowiadająca człowiekowi o wyższym wyrobieniu, inną jest idea odpowiadająca człowiekowi, któremu Bóg daje tylko łaskę wystarczającą, a inna otrzymującemu obfitość łask nadprzyrodzonych. Stąd jasno ujawnia się zasadniczo różna odpowiedzialność za ten sam czyn u jednego i drugiego. Dlatego to urabianie przez studium, jak to mówi św. Tomasz „rationem rectam“²⁵⁾, czyli dostosowywanie naszego umysłu do umysłu bożego, odzwierciedlającego odwieczne prawo, musi się stawać ciągłą podniętą do podciągania swego życia duchowego ku wyżynom cnót chrześcijańskich, by w chwili przejścia do wieczności znaleźć się na miejscu odwiecznego naszego przeznaczenia.

Zresztą czym byłaby moralność bez skutecznej sankcji, która domaga się znów nieśmiertelności naszej duszy. Tymczasem skotyzm czy suarezjanizm nie rozróżniając istoty od istnienia powinienn konsekwentnie dojść do konkluzji, że równocześnie ze zniszczeniem przez śmierć naszej istoty, musi niszczyć identyczne z nią istnienie, pociągając za sobą tym samym zniszczenie samej duszy²⁶⁾.

²⁵⁾ I Sent., dist. 1, a. 1, ad 4; II Sent., dist. 24, q. 3, a. 3, ad 2; De Malo, q. 7, a. 6, ad 7.

²⁶⁾ Tym należy tłumaczyć stanowisko Duns Skota stwierdzającego, że zupełną pewność co do nieśmiertelności naszej duszy osiągamy dopiero dzięki Objawieniu: „Itaque sit haec quoad Scotum ultima conclusio: Examinans argumenta Philosophorum paganorum insufficientia ea invenit (= aspectus pure historicus), ponderans argumenta aristotelica incompleta ea dicit, quatenus non videntur superare difficultates ex unione substantiali animae cum corpore et ex contingentia essentiali creatae animae desumptas (= aspectus psychologicus); unde comparans nihilum creaturae dominio Dei (= aspectus theologicus) rediens ad conclusionem S. Augustini,

Tomizm zaś głosząc, że istnienie nasze jest różne od naszej istoty, jest bowiem istnieniem duszy narzuconym naszemu ciału, musi zakonkludować, że niszczenie przez śmierć naszej istoty, nie może pociągnąć za sobą zaprzestania istnienia samej duszy, tak że ona będąc z natury swej nieśmiertelną, może za swoje czyny moralne otrzymać nagrodę albo karę, nawet wieczną.

Już tych parę uwag wskazuje na geniusz św. Tomasza, jednozącego tak trafnie przy pomocy idei przewodnich życie z filozofią, a tę ostatnią z teologią, tworząc tym samym system, i to tak harmonijnie zwarty, że czegoś podobnego nie znają dzieje ludzkości.

Dlatego zrozumiała staje się rzeczą, że wobec rozbieżności zdań w różnych gałęziach wiedzy zagrażającej nawet nauce Objawienia, rzuca Leon XIII hasło powrotu do tomizmu: „*Ut genuina et integra S. Thomae doctrina in scholis floreat, quod nobis maxime cordis est*“ ac tollatur iam „*illa docendi ratio, quae in magistrorum singulorum auctoritate arbitrioque nititur*“ ob eamque rem „*mutabile habet fundamentum, ex quo sententiae diversae oriuntur... non sine magno scientiae christianae detrimento*“²⁷⁾. Do której to enuncjacji nawiązując Pius X, dodaje: „*Itaque... nos volumus, iubemus, praecipimus, ut qui magisterium sacrae theologiae obtinent in Universitatibus, magnis Lyceis, Collegiis, Seminariis, Institutis, quae habeant ex apostolico indulto potestatem gradus academicos et lauream in eadem disciplina conferendi Summam Theologicam S. Thomae tamquam praelectionum suarum textum habeant*“²⁸⁾. Jak również zrozumiałymi stają się słowa Kodeksu Prawa Kanonicznego, na które obecny papież Pius XI, między innymi w swej ostatniej encyklice o Kapłaństwie wyraźnie się powołuje: „*Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant*“ (Can. 1366, § 2).

Tarnów

Ks. Stanisław Adamczyk.

certus est de immortalitate animae sed certissimus est ex fide“ (De Woe-
styne, *Cursus Philosophicus* II, str. 594 n.).

²⁷⁾ Epist. Qui te, dat. die 19 Iunii 1886 (cyt. z *Motu proprio* Piusa X, z dnia 9 czerwca 1914, wyd. Desclée, Romae 1915, str. 9).

²⁸⁾ *Motu proprio* Piusa X, j. p., str. 9.

SUMMARIUM.

Stanislaus Adamczyk: De systematis Thomistici convenientia interna.

Nostris temporibus tendentiam continuam ad synthesim in unaquaque scientia observamus. Ingenium autem S. Thomae Aquinatis in hoc praecipue elucescit, quod scientias philosophicas cum theologicis coniunxit in unum systema, et quidem gaudens tali harmonia, quam in schola franciscana Duns Scoti, vel etiam in schola Suaresiana frustra quaereremus.

Veritas fundamentalis systematis Thomistici est distinctio realis inter essentiam et existentiam creaturarum (simul cum hylemorphismo). Cuius veritatis gratia Doctor Angelicus potuit ex una parte facere distinctionem essentialem inter Creatorem et creaturam, et ex altera parte invenire mirram hierarchiam entium substantialium. Haec veritas inservit ei ad dandam sufficientem explicationem, quomodo Deus per se causando semper existentiam omnium entium finitorum, sensu proprio Creator et Conservator „visibilium omnium et invisibilium“ nominari possit. Haec veritas indicans ei tamquam ultimam normam moralitatis legem aeternam, in intellectu divino existentem, praeservabat eiusdem ethicam, tum a relativismo voluntaristico, tum a puro naturalismo; dans autem ei possibilitatem arguendi immortalitatem animae nostrae, moralitati sufficientem sanctionem praebet.

Unde merito ultimis temporibus omnes Summi Pontifices desiderant et etiam praecipunt, ut „philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant“ (Can. 1366, § 2).