

# Stanisław Krajski

---

## Problematyka filozoficzna w traktacie De sortibus Tomasza z Akwinu

---

*Studia Philosophiae Christianae* 24/1, 176-182

---

1988

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

polskich do ateizmu nie zostało dotąd obszerniej opracowane, poświęcimy nieco uwagi opiniom Rudzkiego na ten temat.

Wywód rozpoczyna Rudzki interesującym pytaniem: czy w prawowiernym Królestwie Polskim znajdują się ateści? Jawnych nigdzie nie znajdziesz — odpowiada — ale w 1688 r. był w Polsce taki przypadek. Szlachcic Łyszczczyński (Łyszczynius) twierdził, że Boga nie ma. Sprawa była rozważana na sejmie w Warszawie i Łyszczczyński otrzymał należną karę (Rudzki nie podaje, jaką?). Otrzymałby jeszcze surowszy wyrok, gdyby nie okazał skruchy i nie nawrócił się.

Głównym jednak tematem tutaj omawianym jest sposób prowadzenia ateisty do uznania Boga. Na wstępie zaleca się, by w stosunku do osób bardziej subtelnych, stosować subtelną argumentację: 1) wykazując na podstawie filozofii perypatetycznej, że gdy chodzi o początek istnienia (*quo ad primo esse naturae*), nic nie może być przyczyną samego siebie; 2) dowodząc, że może istnieć ciąg nieskończony przyczyn drugich, czyli stworzonych, ale cały ten zbiór musiałby być zależny od przyczyny pierwszej; 3) należy im przedstawić te sposoby dowodzenia, jakie na podstawie Arystotelesa podaje się w teologii naturalnej i wykląda w szkołach perypatetycznych; 4) trzeba znaleźć w poglądach katolików jakieś twierdzenie, które ateista uznaje, i z niego wyprowadzić wniosek sprzeczny z jego tezami; ten ostatni niezwykle sposób dowodzenia stosował już Arystoteles, a w czasach nowszych Clavius. A. Rudzki podaje cztery przykłady tego rodzaju argumentacji, wyjęte z Antoniego Pereza SJ (1599—1649), Hiszpana, profesora teologii m. in. w Kolegium Rzymskim. Przykłady te jednak z logicznego punktu widzenia budzą znaczne wątpliwości, przypominając argument ontologiczny.

Najbardziej przekonującym dla ateistów dowodem na istnienie Boga jest zdaniem Rudzkiego dowód moralny, który można przedstawić w formie dylematu: Bóg albo istnieje albo nie istnieje. Jeśli istnieje, to wywrze pomstę na ateście który przeczy jego istnieniu. Jeśli Bóg nie istnieje, a ktoś mimo to opowiada się za jego istnieniem, nic się nie stanie, gdyż nie będzie nikogo, kto by mógł wymierzać karę za pogląd niezgodny ze stanem faktycznym. Dla człowieka więc bezpieczniej jest przyjąć istnienie Boga (Zakład Pascala).

Kolejne partie tekstu Rudzkiego traktują m. in. o pożytkach wyływających z filozofii arystotelesowskiej dla wymowy i adwokatury w Polsce.

STANISŁAW KRAJSKI

### PROBLEMATYKA FILOZOFICZNA W TRAKTACIE DE SORTIBUS TOMASZA Z AKWINU

1. Wstęp 2. Konieczne, naturalne, przypadkowe. 3. Charakter działań ludzkich. 4. Filozofia a teologia. 5. Zakończenie.

#### 1. WSTĘP

Napisany około 1270 r. traktat *De sortibus* jest dziełkiem o niewielkiej objętości i szczególnej tematyce. Stanowi odpowiedź na pytanie — czy poprzez losowanie można cokolwiek rozstrzygać? Jest nie tylko znako-

mitym świadectwem Tomaszowego myślenia i interesującym dokumentem obyczajowości średniowiecznej, ale zawiera również ciekawe uwagi natury filozoficznej i teologicznej.

Rozważając co można, a czego nie można rozstrzygać przez losowanie, Tomasz z Akwinu stwierdza, że wszystko to, co jest, albo to, co się dzieje, można określić jako konieczne, naturalne bądź przypadkowe. W tym świetle ocenia działania ludzkie, ujmując je z punktu widzenia filozofii i teologii.

## 2. KONIECZNE, NATURALNE, PRZYPADKOWE

Konieczne czy, mówiąc językiem Tomasa, z konieczności i zawsze (*ex necessitate et semper*) są te rzeczy lub zjawiska, które zawsze są (*semper sunt*) lub zawsze w ten sam sposób się zdarzają (*semper eodem modo eveniunt*)<sup>1</sup>. Z konieczności jest Bóg, bo On zawsze jest. Z konieczności też dwa plus dwa jest cztery, bo dwa plus dwa jest zawsze cztery. Z konieczności wschodzi słońce, bo słońce zawsze wschodzi<sup>2</sup>. Tomasz określa więc jako konieczne bardzo różne od siebie stany rzeczy, używa pojęcia konieczności w różnych porządkach. Konieczność może tu dotyczyć istnienia, istoty, działań substancji i innych podmiotowanych przez nie przypadłości czy naszych ujęć. W odniesieniu do działań wykonywanych przez substancje przygodne Tomasz używa pojęcia konieczności, gdy działania te, jak mówi, zawsze się zdarzają, gdy mamy do czynienia z działaniami cyklicznymi, które powtarzają się regularnie zawsze w taki sam sposób.

Obojętne, co konieczne, Tomasz wyróżnia także to, co naturalne, czy, mówiąc wprost jego językiem, to, co właściwe naturze (*naturae proprium*) rozważając w tym wypadku tylko działania substancji przygodnych czy rzeczy będących ich addytywnymi złożeniami. Naturalne zatem czy też właściwe naturze jest to działanie (*actio*), które zmierza ku czemuś jednemu (*ad unum aliquid tendat*) ze względu na to, że wyznaczone jest przez jedno *principium*, a mianowicie formę substancji, która jest, jak mówi Tomasz, naturalnym *principium* działania (*naturalis actions principium*)<sup>3</sup>.

Naturalne, według powyżej przytoczonej definicji jest zdaniem Tomasa, to działanie jakiejś substancji, które wyznaczone jest i uprzączynowane przez jej formę, także jednak to działanie jakiejś substancji, które wyznaczone jest przez jej formę, a uprzączynowane przez formę innej substancji. Naturalne jest też, według Tomasa, działanie będące wypadkową, skutkiem działań wielu substancji, powiązanych ze sobą w sposób trwały lub względnie trwały określonymi relacjami, działanie wyznaczone przez formy tych substancji (tego typu działaniami naturalnymi są działania ciał niebieskich). Naturalne, zdaniem Tomasa, jest wreszcie także działanie jakiejś substancji, wyznaczone przez jej formę, a uprzączynowane przez scharakteryzowane powyżej działanie złożenia addytywnych substancji materialnych.

<sup>1</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *De sortibus*, w: *Sancti Thomae de Aquino. Opera Omnia. Jessu Leonis XIII. P. M.*, edita, tomus XLIII, cura et studio fratrum praedicatorum. Editorii di San Tommaso. Santa Sabina (Aventini) Roma 1976, s. 369—381, C. (C = capitulum) I w. (w. = wiersz) 1—7.

<sup>2</sup> Por. *tamże*, C. I w. 2—6.

<sup>3</sup> Por. *tamże*, C. IV w. 102—134, 171—172.

Naturalne, jak mówi Tomasz, jest więc działanie ciał niebieskich i wszystkie te działania substancji materialnych, które zostały przez działania ciał niebieskich wywołane. Naturalne są działania zwierząt i te działania ludzi, które wyznaczone zostały wyłącznie przez zmysłową część ich duszy (*sensivita pars animae*), naturalne są działania (oddziaływania) substancji nieżywych<sup>4</sup>.

Działania naturalne nie są z reguły działaniami koniecznymi, bo najczęściej nie muszą być podejmowane przez podmiotujące je substancje. Zwierzęta mogą się przecież z jakichś względów nie rozmnażać (gdy np. nie spotykają przedstawiciela swojego gatunku odmiennej płci). Człowiek nie musi ze względu na swą psychofizyczność poddawać się określonym wpływom przyrody, nie musi np. reagować psychicznie na każdą zmianę pogody.

Niektóre działania naturalne mogą być jednak działaniami koniecznymi czy, mówiąc inaczej, pewne działania mogą być zarazem działaniami koniecznymi i naturalnymi. Tak więc naturalne i konieczne są wschody i zachody słońca, odpływy i przyływy morza itp.

Wszystkim działaniom substancji przygodnych towarzyszy tzw. naturalna skłonność (*naturalis inclinatio*) działającego (*agens*) i działania do tego, co jest bezpośrednim jego skutkiem zamierzonym przez działającego, jeśli jest on człowiekiem lub zwierzęciem, i wyznaczonym przez charakter samego działania. Skutek taki można nazwać naturalnym skutkiem działania. Niektóre działania substancji przygodnych mają swoje uboczne skutki, które nie są objęte przez tę naturalną skłonność, a więc nie są, bo nie mogą być, zamierzone przez działającego i wyznaczone przez charakter samego działania. Skutki takie, jak mówi Tomasz, nie stanowią jedności (*non est unum*) ze skutkami naturalnymi tych działań, są czymś przez przypadłość (*per accidens*) i dlatego nazywamy je przypadkowymi (*fortuitus*)<sup>5</sup>.

Jeżeli więc np., mówi Tomasz, powstanie w kimś naturalna skłonność do kopania grobu i szukania skarbu (jeśli ktoś chce wykopać skarb, a potem w tym miejscu pochować kogoś), to wykopanie grobu i znalezienie skarbu są naturalnymi skutkami tego działania. Jeżeli zaś pozostanie w kimś naturalna skłonność do wykopania grobu i kopiąc grób odnajdzie skarb, to wykopanie skarbu będzie przypadkowym skutkiem będącego tu naturalnym działaniem wykopania grobu<sup>6</sup>.

### 3. CHARAKTER DZIAŁAŃ LUDZKICH

Rozważając, w jaki sposób działa (*agit*) intelekt (*intellectus*) człowieka, Tomasz dochodzi do wniosku, że działań intelektualnych nie można zaliczyć do żadnej z opisanych wyżej kategorii. Intelekt działa bowiem przez formy poczęte w umyśle (*per formas mente conceptas*), które mogą się w nim mnożyć (*multiplicari*). Dlatego też, stwierdza Tomasz, możliwości rozumne (*potestates rationales*) nie są determinowane do czegoś jednego (*non determinantur ad unum*), lecz są skierowane do wielu rzeczy (*se habent ad multa*)<sup>7</sup>.

Mówiąc więc inaczej, operacje wykonywane przez intelekt nie są w zasadzie w żaden sposób (jedynie w swym charakterze) wyznaczone

<sup>4</sup> Por. *tamże*, C. IV w. 172—176.

<sup>5</sup> Por. *tamże*, C. IV w. 180—185, 204, 210.

<sup>6</sup> Por. *tamże*, C. IV w. 185—193.

<sup>7</sup> Por. *tamże*, C. IV w. 176—179.

przez formę człowieka, a tylko przez dane poznawcze pojawiające się w intelekcie. Stąd działania intelektu są tylko określonego typu reakcjami, reakcjami niejednorodnymi, zróżnicowanymi w takim stopniu, w jakim zróżnicowane są wyznaczące je bodźce. Bodźce te zaś, jak mówi Tomasz, są wyznaczone jedynie przez formy poczęte w umyśle.

Intelekt człowieka nie jest ciałem (*corpus*), nie jest też jakąś siłą ciała organicznego (*virtus corporis organici*) i jako taki nie podlega bezpośrednio żadnym działaniom naturalnym wyznaczonym przez formy substancji materialnych<sup>8</sup>. Formy poczęte w umyśle nie mogą być zatem wyznaczone jedynie przez dane poznawcze, będące prostymi skutkami poznawania przez człowieka otaczającej go rzeczywistości. Gdyby bowiem były wyznaczone przez takie dane, tym samym byłyby wyznaczone bezpośrednio i tylko przez formy innych substancji materialnych i jako takie musiałyby wyznaczać działania naturalne. W procesie więc tworzenia określonych form w umyśle muszą brać udział jakieś władze poznawcze człowieka, które mogą je wyznaczyć w taki lub inny sposób. Mówiąc inaczej, dane poznawcze wyznaczące operacje intelektu są nie tylko danymi uzyskanymi na drodze biernego poznania, lecz także danymi, które podlegają, przed pojawieniem się w intelekcie, określonej obróbce nadającej im taki właśnie, a nie inny kształt, kształt, który mógłby być z różnych względów całkiem lub choćby nieco inny. Możemy, jak się wydaje, przyjąć, że chodzi tu jedynie o pewne przekształcenia danych poznawczych przez określone władze człowieka, jak również o takie, jakie możemy popełniać w trakcie wykonywania przez nas określonych operacji poznawczych, których skutkami są formy poczęte w umyśle.

Wola człowieka (*voluntas*) znajduje się, jak mówi Akwinata, w jego części intelektualnej (*in intellectiva parte*) i jako taka poruszana jest (*mouetur*) przez dobro, które ujęte jest przez intelekt (*a bono per intellectum apprehenso*). Działania więc woli wyznaczone są przez działania intelektu i z tego względu w żaden sposób nie podlegają jakimkolwiek działaniom naturalnym ani samej formie człowieka. Nie są więc działaniami naturalnymi<sup>9</sup>.

Człowiek podejmuje, jak już wspomnieliśmy, pewne działania naturalne. Są one wyznaczone bądź przez posługującą się narządami cielesnymi (*corporali utitur organo*) zmysłową część duszy (*sensitiva pars animae*), bądź przez wykonywane przez inne substancje działania naturalne determinujące te władze człowieka, które posiada on ze względu na zmysłową część duszy. I tak człowiek działa w sposób naturalny, gdy kieruje się w swych działaniach ujęciami wyobraźni (*ymaginationem apprehensio*) czy takimi uczuciami pożądania zmysłowego (*appetitus passiones*) jak gniew (*ira*), strach (*timor*) itp. Człowiek może też ze względu na to, że posiada określone przez zmysłową część duszy ciało wykonywać działania naturalne będące skutkami reagowania tego ciała na określone bodźce zewnętrzne. Człowiek reaguje więc na zmiany pór roku, pogody itp.<sup>10</sup>

Wszystkie czyny ludzkie (*humani actus*), stwierdza Tomasz, pochodzą (*procedunt*) w sposób zasadniczy (*principaliter*) od intelektu i woli<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Por. *tamże*, C. IV w. 81—87.

<sup>9</sup> Por. *tamże*, C. IV w. 88—91.

<sup>10</sup> Por. *tamże*, C. IV w. 124—135.

<sup>11</sup> Por. *tamże*, C. IV w. 91—92.

Czyny ludzkie wyznacza oczywiście także zmysłowa część duszy wyznaczająca ze swej natury działania naturalne lub podlegająca w swych władzach działaniom naturalnym ze strony innych substancji przygodnych<sup>12</sup>, ale człowiek może przecież, stwierdza Tomasz, powściągnąć (*reprimere*) swym intelektem i wolą twory wyobraźni (*ymaginationis fantasmata*) i uczucia pożądania zmysłowego (*sensibilis appetitus passionis*) w taki sposób, aby nie miała tu miejsca żadna konieczność działania (*nulla necessitas inducitur homini ad agendum*), lecz tylko pewna skłonność (*inclinatio*), którą ludzie mądrzy potrafią we właściwy sposób kierować (*quam sapientes moderando refrenant*)<sup>13</sup>.

Człowiek, zdaniem Akwinaty, może i powinien postępować w ten sposób, aby albo wręcz całkowicie wykluczyć ze swego życia działania naturalne kierują się zawsze intelektem i wolą, albo swe działania naturalne tak podporządkować działaniom wyznaczonym przez intelekt i wolę, aby nie determinowały one pod żadnym względem jego postępowania. Człowiek zatem powinien być całkowicie wolny i niezależny w swych działaniach, powinien panować nad sobą i otaczającym go światem. Jego działania nie powinny być w żaden sposób działaniami koniecznymi, naturalnymi czy przypadkowymi, choć tych ostatnich nie da się z życia człowieka wykluczyć choćby z tego względu, że stają się one przypadkowe w sposób całkowicie niezależny lub prawie niezależny od człowieka.

By nie zrozumieć tu Tomasza opatrnie, należy jeszcze wyjaśnić, co rozumie on w *De sortibus* przez naturę. Co prawda nie definiuje on natury w tym traktacie, ale jednak informuje nas w sposób wyraźny o tym, czym ona jest. Tomaszowi nie chodzi tu oczywiście o naturę jako istotę jednostkowej substancji przyporządkowaną do właściwych jej operacji<sup>14</sup>. Gdyby użył terminu natura w tym znaczeniu, musiałby twierdzić, iż niektóre działania człowieka sprzeczne są z jego naturą i co więcej, że tylko działania sprzeczne z naturą człowieka są działaniami godnymi człowieka. Tomasz więc, gdy w *De sortibus* mówi o naturze, ma na myśli tzw. naturę rzeczy (*rerum natura*) właściwą substancjom materialnym, a więc wyznaczoną przez formy substancji materialnych, jako skierowane na ich materiały, zespół wzajemnych zależności od siebie i zawsze jakoś bezpośrednio bądź mniej lub bardziej pośrednio ze sobą powiązanych determinacji.

Używając terminu natura w tym znaczeniu Tomasz pragnie nas po prostu poinformować, że najważniejsze dla człowieka jest postępowanie zgodne z jego naturą, a więc przede wszystkim zgodne z jego rozumem, a zatem postępowanie poprzez które człowiek staje się substancją wolną, bo niezależną od stanowiącej jego środowisko natury rzeczy. W ten sposób człowiek przestaje być tylko elementem natury rzeczy stając się bytem zależnym tylko od siebie wykorzystującym w pełni swe ontyczne zdolności.

#### 4. FILOZOFIA I TEOLOGIA

Traktat *De sortibus* daje się podzielić na dwie części: filozoficzną i teologiczną. Dwie tezy zawarte w drugiej, teologicznej części traktatu,

<sup>12</sup> Por. *tamże*, C. IV w. 124—131.

<sup>13</sup> Por. *tamże*, C. IV w. 137—144.

<sup>14</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*; *tamże*, s. 361—389, C. I w. 45—49.

wydają się na pierwszy rzut oka być sprzeczne z określonymi tezami prezentowanymi przez Tomasza w pierwszej jego, filozoficznej części.

W części więc pierwszej *De sortibus* Tomasz mówi o przypadkowych skutkach ludzkich działań, o przypadkowych wydarzeniach w życiu człowieka, by w części drugiej stwierdzić, że w naszym życiu przypadki się nie zdarzają. Jeśli ktoś, mówi Tomasz, zakłada na drodze pułapkę i posyła do niej kogoś, aby w nią wpadł, to dla niego wpadnięcie tego człowieka w pułapkę nie jest przypadkiem lecz zdarzeniem zaplanowanym. Przypadkiem jest to zdarzenie dla tego człowieka, który o pułapce nic nie wiedział i w nią wpadł. Tak więc, stwierdza Tomasz, przypadkowe zdarzenie w naszym życiu to zdarzenie nieprzewidziane przez nas, ale zaplanowane przez Boga<sup>15</sup>.

W części pierwszej *De sortibus* Tomasz mówi także, że człowiek, który nie działa w sposób naturalny, lecz kieruje się w swych działaniach intelektem i wolą, jest człowiekiem wolnym i od niczego i od nikogo niezależnym, by w części drugiej stwierdzić, że rozkaz Boży porusza nie tylko ciała ale także ludzkie umysły do właściwych im działań, że moc Boża skłania wolę człowieka do pragnienia i działania, że czyny ludzkie poddane są Bożej opatrności, że wola Boża prowadzi ludzi do jakiegoś dobra niezależnie od tego, jaki jest ich zamiar<sup>16</sup>.

Różnice w rozwiązaniach filozoficznych i teologicznych tych samych problemów wynikają, jak to wyraźnie widać, z pewnych podstawowych różnic, jakie zachodzą pomiędzy filozofią a teologią jako dwiema odrębnymi naukami. Tomasz jako filozof rozwiązuje określone problemy w oparciu o dane, które uzyskuje na drodze poznania rzeczywistości. Te same problemy jawią mu się inaczej jako teologowi. Jako teolog bowiem dysponuje również danymi zaczerpniętymi z objawienia. Objawienie, jak można to zobaczyć w *De sortibus*, nie jest sprzeczne z opartymi o dane poznawcze danymi rozumu, lecz we właściwy sobie sposób je uzupełnia.

Tomasz jako filozof w oparciu o dostępne mu dane określa w sposób metodologicznie poprawny pewne wydarzenia z życia człowieka jako przypadkowe. Są one bowiem przypadkowe choćby w myśl filozoficznej definicji przypadku, która głosi, że przypadkowe jest to, co jest nieprzewidzianym przez nas skutkiem naszego działania. Jako teolog rozpatrując to samo wydarzenie, również w sposób metodologicznie poprawny, stwierdza, że choć przez nas wydarzenia te były nieprzewidziane, to jednak były przewidziane i zaplanowane przez Boga i jako takie nie mogą być określone jako przypadkowe. Pewne zatem wydarzenia mogą być w sposób metodologicznie poprawny określane przez filozofa jako wydarzenia przypadkowe, a przez teologię jako nieprzypadkowe i obaj na swój sposób będą tu mieli rację.

Tomasz jako filozof określa człowieka, kierującego się w swych działaniach intelektem i wolą, jako wolnego i niezależnego. Jednak jako filozof bada jedynie tę sytuację człowieka która jest mu poznawczo dostępna, a więc sytuację człowieka jako substancji obecnej w świecie substancji materialnych i mogącej podlegać determinacji ze strony tych substancji. Dla Tomasza więc jako filozofa człowiek kierujący się w swych działaniach jedynie intelektem i wolą jest całkowicie wolny i od

<sup>15</sup> Por. Tomasz z Akwinu. *De sortibus, tamże*, C. IV w. 194—211.

<sup>16</sup> Por. *tamże*, C. IV w. 212—229.

niczego niezależny. Zależność bowiem człowieka od Boga nie jest dostępna badaniom filozoficznym, informuje nas o niej jedynie objawienie. Stąd Tomasz ma prawo jako filozof określić człowieka jako substancję od niczego niezależną, jako zaś teolog uznawać go za uzależnionego od Boga.

Nasuwa się tu pytanie — czy dokonując takiej konfrontacji pomiędzy filozofią a teologią Akwinata dokonywał jej świadomie? Jeżeli tak, to czy chciał przez to ukazać wyższość teologii nad filozofią, czy też jedynie różnice, jakie pomiędzy tymi naukami zachodzą?

#### 5. ZAKOŃCZENIE

W niewielkim zatem traktacie, którego tematyka, jakby się wydawało, nie jest ani filozoficzna ani teologiczna, pojawiają się obok zagadnień teologicznych trzy grupy problemów z zakresu filozofii i jej metodologii, które Tomasz wiąże ze sobą zyskując w ten sposób określone filozoficzne i metodologiczne podstawy do rozwiązania na gruncie teologii problemu, który go tu interesuje, rozwiązania, które w przedstawionej przez nas problematyce niejako implicite jest zawarte.

Traktat *De sortibus* nie tylko więc pozwala uzyskać kilka informacji o filozofii Tomasza z Akwinu, ale również może być dla nas przykładem zastosowania określonej metody rozwiązywania każdego w zasadzie problemu w oparciu o odpowiednie dane filozoficzne, metody pozwalającej Tomaszowi zawsze, niezależnie od charakteru pytania, dawać odpowiedź metodologicznie poprawną, zgodną z racjami rozumu.

WŁADYSŁAW KUBIAK

#### FILOZOFICZNE UJĘCIE DOBRA W SUMIE TEOLOGII ŚW. TOMASZA Z AKWINU

1. Podział dobra. 2. Dobro jako własność transcendentálna. 3. Dobro jako doskonałość bytu. 4. Dobro jako przedmiot pożądania. 5. Dobro jako cel. 6. Dobro jako udzielanie się bytu.

#### 1. PODZIAŁ DOBRA

W ramach filozoficznego rozumienia dobra daje się zauważyć, że Tomasz w swojej *Sumie Teologii* mówi o dobru danego bytu analogicznie do rozróżnień, jakie występują na płaszczyźnie bytowej. I tak, w zależności od ograniczoności danego bytu, bytowi stworzonemu przypisuje dobro cząstkowe (*bonum particulare*), a bytowi, jakim jest Bóg, dobro istotowe (*bonum essentialiter*), do którego nic nie można dodać<sup>1</sup> i które jest wzorem i źródłem wszelkiego dobra<sup>2</sup>. Bóg określany jest przez Tomasza również jako dobro ogólne całości (*bonum commune totius*)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Por. I, q. 103, a. 3, ad. 3 (w kontekście całego artykułu). W tym jak i w pozostałych przypisach nie jest zaznaczone, że dany tekst wzięty jest ze *Sumy Teologii* św. Tomasza, gdyż wszystkie przypisy z wyjątkiem 104 dotyczą tylko tego dzieła Akwinaty.

<sup>2</sup> II—II, q. 27, a. 3, odp.

<sup>3</sup> I—II, q. 19, a. 10, odp.; II—II, q. 26, a. 3, odp.