

Andrzej Gałaj

Czy niezmiennosc Boga polega na absolutnym wykluczeniu zmian?

Studia Philosophiae Christianae 45/2, 25-49

2009

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ GAŁAJ

CZY NIEZMIENNOŚĆ BOGA POLEGA NA ABSOLUTNYM WYKLUCZENIU ZMIAN?

1. Wstęp: aporetyczność zagadnienia niezmienności Boga. 2. Teodycealne stwierdzenia dotyczące ruchu, zmiany w perspektywie zagadnienia niezmienności Boga. 3. Akwinaty identyfikacja ruchu, zmiany. 4. Św. Tomasz wobec podwójnego znaczenia fenomenu ruchu, zmiany. 5. Podsumowanie i wnioski.

1. WSTĘP: APORETYCZNOŚĆ ZAGADNIENIA NIEZMIENNOŚCI BOGA

Czy Bóg jest niezmienny? Wydaje się, że tak. Klasyczne stanowisko jest w tym problemie dość jednoznaczne. *Niezmiennosc Boga* przyjmowali między innymi Orygenes, św. Augustyn, Boecjusz, św. Bonawentura i św. Tomasz z Akwinu¹. Filozofowie ci w swych stwierdzeniach opierali się niewątpliwie na starożytnej tradycji, wiadomo bowiem, że takie rozwiązanie przyjmował również Platon i Arystoteles².

¹ Por. L.J. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, tłum. z ang. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Agencja Wydawnicza Katolików MAG, Warszawa 1992, 183nn.

Warto zaznaczyć, że stanowisko Urzędu Nauczycielskiego Kościoła Katolickiego jest w tej kwestii również jednoznaczne. Sobór Laterański IV (1215 r.) ujmuje to zagadnienie następująco: „Całą mocą wierzymy i z całą mocą wyznajemy, że jeden tylko prawdziwy Bóg, odwieczny, nieskończony, niezmienny”. *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1988, 33, 166; Dz 428. Podobnie formuluje to Sobór Lioński II (1274 r.): „Wierzymy, że ta Święta Trójca to (...) Bóg wszechmocny, wiekuisty, niewidzialny i niezmienny”. Tamże 39, 170; Dz 463. Należy podkreślić, że to oficjalne stanowisko zostało definitywnie sformułowane właśnie w trzynastym wieku. Niewątpliwym wpływem na takie sformułowanie mieli zatem filozofowie i teologowie tego okresu.

² Por. L.J. Elders, dz. cyt., 182.

W dzisiejszym jednak rozpatrywaniu problemu *niezmienności Boga* to klasyczne stanowisko nie wydaje się być paradygmatyczne. Na płaszczyźnie hermeneutyki biblijnej na przykład stroni się od tego określenia, wykazując, że „Biblia nie zna terminu *niezmienny* poza sensem, że Bóg jest zawsze wierny”³. *Niezmienności Boga* nie uznaje z pewnością Hegel z jego wizją potrójnej fazy właściwie ciągłego rozwoju, zaprzeczają jej również H. Bergson, A.N. Whitehead oraz filozofowie i teologowie, zwolennicy filozofii procesu. A.N. Whitehead uważa, że Bóg „zmienia się w swej relacji do zmieniającego się świata”⁴. Podstawą tego twierdzenia jest uznawanie Boga za jedność trzech natur: pierwotnej, wtórnej i nadłączeniowej, z których jedynie pierwsza ma cechę statyczności, pozostałe zaś podlegają zmianom. Jednak zmiany te nie sugerują braku, gdyż „absolutną doskonałością nie jest byt, ale stawanie się, które implikuje rozwój, zmianę”⁵.

Taka interpretacja budzi opór. Sugeruje bowiem panteistyczny czy też panenteistyczny charakter natury Boga oraz, przy uwzględnieniu nawet transcendencji Boga względem świata, implikuje możliwość w Bogu i to bierną, wskazującą na doznawanie i rozwój. Ponadto zakłada, że relacja Bóg – świat jest podobna do relacji forma – materia⁶. A takie podejście rodzi uzasadniony niepokój.

Powyższe zmiany wprowadzane do rozumienia natury Boga, rzekomo przełamujące granice między Bogiem religii a Bogiem filozofii, skutkują ostatecznie przyjmowaniem tez, które wykluczają się wzajemnie. Trudno bowiem, bez narażenia swoich twierdzeń na sprzeczność, mówić o najwyższej doskonałości Absolutu, a jednocześnie wnosić jego rozwój.

Z drugiej jednak strony czy można nie zgodzić się z zawartą *im-plicite* w filozofii procesu tezą, którą trafnie sformułował Bergson stwierdzając, iż „więcej doskonałości jest (...) w ruchu (*in motu*) niż

³ Por. W. Pannenberg, *Was ist der Mensch?*, Göttingen 1961, 54.

⁴ A.N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York 1978, 46.

⁵ *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, dz. cyt. 115, dla wcześniejszych zdań por. 113-115 oraz L. J. Elders, dz. cyt., 182.

⁶ Por. dyskusja nad referatem W. Skocznego, w: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, dz. cyt., 116-119.

w niezmienności⁷, że zmiana niekoniecznie musi implikować niedoskonałość. Teza ta, dodajmy, nieobca jest również kwestionującym *niezmiennność Boga* myślicielom chrześcijańskim rozpoznającym przecież Boga jako Stwórcę i „samo życie”. Wiemy ponadto, że Platon⁸ czy św. Augustyn (w późniejszej swojej twórczości)⁹ nie byli przekonani co do jednoznaczności tezy o *niezmienności Boga*. Platon wyraźnie wiąże ruch, działanie z Demiurgiem i nie zauważamy, aby było to atrybutem niedoskonałości Demiurga.

Co więcej, optujący za *niezmiennością Boga* św. Tomasz z Akwinu wprawia nas w niemałą konsternację, gdy w kwestii dotyczącej niezmienności nie posługuje się jedynie arystotelesowskim rozumieniem ruchu, wskazującym na możliwościowe podłoże, ale też sugeruje inne określenie ruchu, które możliwościowej, a przynajmniej możliwościowo-biernej implikacji nie zakłada¹⁰. Warto przytoczyć wskazywany powyżej zarzut i odpowiedź św. Tomasza: „To, co porusza samo siebie podlega w jakiś sposób zmianom, a Augustyn w VIII księdze Komentarza do Księgi Rodzaju powiada: «Duch Stwórcy porusza się, lecz ani w miejscu, ani w czasie». Zatem Bóg podlega w jakiś sposób zmianom. (...) Na pierwsze odpowiadam, że Augustyn mówi to, idąc za Platonem, który twierdził, że pierwszy poruszający porusza sam siebie, nazywając poza tym wszelkie działanie ruchem. Nawet samo poznawanie, chcenie i miłowanie nazywa on jakimiś ruchami. Augustyn i Platon powiadali jednak, że Bóg porusza sam siebie w tym sensie, że pojmuje On i kocha samego siebie, a nie w tym, w jakim ruch i zmiana, o których mówimy, są właściwościami bytu znajdującego się w możliwości¹¹».

Może zatem w problematyce *niezmienności Boga* zawarta jest jakaś nie do końca uświadomiona niejasność bardziej podstawowa niż

⁷ Cyt. za: R. Arnou, *Theologia naturalis*, Romae 1947, 160.

⁸ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, tłum. z wł. E.I. Zieliński, RW KUL, Lublin 1996, 179nn.

⁹ L.J. Elders, dz. cyt., 183.

¹⁰ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna (STh)*, t. 28, tłum. z łac. P. Bełch, Wyd. Veritas, London, 1975, I, q. 9, a.1, ad.1.

¹¹ *STh* I, q. 9, a. 1, ad. 1.

stwierdzenie o obecności czy też nieobecności ruchu, zmiany w naturze Boga, może też jest to niejasność bardziej zasadnicza niż zagadnienie doskonałości czy niedoskonałości związanej z ruchem, może bowiem sama natura ruchu, zmiany nie jest wystarczająco zdefiniowana? Jeśli tak, warto zbadać czy w problemie *niezmienności Boga* nie mamy do czynienia z dwuaspektowym znaczeniem terminu ruch, zmiana, a jeśli to okaże się prawdziwe, warto się zastanowić, czy sedno aporii dotyczącej *niezmienności Boga* nie leży, nie tyle w przeinterpretowaniu natury Boga w kierunku znajdowania w niej obszarów możliwościowych, ile w nie dość precyzyjnych narzędziach poznawczych, które rzutują na nieprecyzyjne wyniki w tak istotnym dla problematyki teodycealnej punkcie, jakim jest zagadnienie *niezmienności Boga*. Należy zatem zastanowić się, jaka koncepcja zmiany, ruchu leży u podstaw stwierdzeń wykluczających zmianę w Bogu, i wykazać jej współmierność bądź niewspółmierność dla badania natury Absolutu.

Celem tego artykułu jest próba zbadania powyższych zagadnień. Istotne znaczenie będą miały dla nas wypowiedzi św. Tomasza na temat ruchu, zmiany, jego bowiem stwierdzenia są ważnym punktem odniesienia dla teodycealnego spojrzenia na to zagadnienie w perspektywie *niezmienności Boga*. Przeprowadzone analizy pozwolą nam z kolei na próbę reinterpretacji twierdzeń w interesującym nas problemie.

2. TEODYCEALNE STWIERDZENIA DOTYCZĄCE RUCHU, ZMIANY W PERSPEKTYWIE ZAGADNIENIA *NIEZMIENNOŚCI* *BOGA*

W filozoficznym dociekaniu zagadnienie *niezmienności Boga* jest jednym z podstawowych. Można je zatem spotkać w praktycznie każdym teodycealnym podręczniku, na przykład: W. Granata, S. Kowalczyka, L. Eldersa, P.L. Markuckiego, T. Dieza, R. Arnou i J. Donata¹². Wszystkie te podręczniki nawiązują bezpośrednio do św.

¹² U św. Tomasza zagadnienie to możemy znaleźć: S. Thomas Aquinatis, *Summa contra gentiles (SCG)*, editio leonina manualis, Desclee & c. - Herder, Romae 1934, I, 15; *Streszczenie Teologii (Compendium theologiae)*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. i oprac. J. Salij, Wyd. „W Drodze”, Poznań 1984, I, 4; *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis, editio nova, cura' R.P. Mandonnet, O.P., Parisi (VI)*. W tym ostatnim dziele Akwinata stwierdza między

Tomasza z Akwinu, wszystkie też, podobnie jak on, podejmują zagadnienie ruchu, zmiany, traktując je jako fundament proponowanych rozwiązań.

W *Sumie teologicznej* Akwinata podejmuje problem *niezmienności Boga* w odrębnej, dziewiątej kwestii. Broniąc w pierwszym artykule tezy o *niezmienności Boga*, opiera się na metafizyce Arystotelesa i na jego rozpoznaniu zmiany, ruchu „jako tego, co jest w możliwości”¹³. W związku z tym stwierdza, że zmienność w Bogu jest niemożliwa z trzech powodów: „a) To, co się zmienia, jest w jakiś sposób w stanie możliwości. Jednakże Bóg jest aktem czystym, bez domieszki jakiegokolwiek potencjalności. (b) Wszystko, co się zmienia, częściowo pozostaje takim, jakim było, a częściowo zanika. Lecz w Bogu nie istnieje żadne złożenie i stąd On nie może się zmieniać. (c) Zmiana poszukuje czegoś, by to zdobyć. Bóg jest nieskończony, obejmujący w sobie pełnię doskonałości wszystkich rzeczy. Stąd nie może On zdobyć nic nowego”¹⁴.

W opracowaniach współczesnych komentatorów tego zagadnienia znajdujemy poszerzony sposób argumentowania za *niezmiennością Boga*. Sposób ten wynika z bardziej szczegółowego identyfikowania zmiany, ruchu. Podkreśla się w zmianie nie tyle samą możliwość, ile *transitus* – przechodzenie¹⁵. I jak u P.L. Markuckiego spotykamy po-

innymi: „omnis motus vel mutatio, quoquomque modo dicatur, consequitur aliquam possibilitatem, cum motus sint actus existentis in potentia. Cum igitur Deus sit actus purus, nihil habens de potentia admixtum non potest in eo esse aliqua mutatio”. *In I Sent*, d. 8, q.3, a.1.

¹³ *In I Sent*, d. 8, q.3, a.1; por. także: *SCG*, II, 20: „Nie może być ruchu tam, gdzie nie ma możliwości do czegoś innego, ruch bowiem jest aktem tego co istnieje w możliwości”. *In I Sent.*, d. 8, q. 3, a. 1: „każdy ruch lub zmiana, jakimkolwiek orzekana sposobem wynika z jakiejś możliwości, ponieważ ruch jest aktem istniejącego w możliwości”. *Compendium Theologiae* I, 4: „Bóg jest całkowicie niezmienny. Jeśli bowiem istnieje pierwszy poruszający, to gdyby się zmieniał, musiałby być poruszany albo przez samego siebie, albo przez coś innego”.

¹⁴ L.J. Elders, dz. cyt., 183; por.: *STh* I, q. 9, a. 1; W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, TN KUL, Lublin 1968, 390; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, RW KUL, Lublin 1993, 320.

¹⁵ Por. P.L. Markucki, *Theodicea*, Kraków 1958 (maszynopis), 48; R. Arnou, dz.cyt., 159, T. De Diego Diez, *Theologia naturalis*, Wyd. Sal Terrae, Santander 1955,

twierdzenie źródłowego charakteru możliwości w zmianie¹⁶, tak u pozostałych komentatorów, a zwłaszcza u T. Dieza i J. Donata, określenie kresów tego przechodzenia jest mniej jednoznaczne¹⁷. Niemniej każda definicja ruchu, zmiany pochodząca od tych autorów implikuje aktualizowanie możliwości.

W teodyceach czyni się ponadto rozróżnienia między zmianami. Podstawowym rozróżnieniem jest podział na *zmianę zewnętrzną*, w której zmienia się nie podmiot będący przyczyną zmiany, lecz rzecz zewnętrzna względem niego przez jakąś jej (rzeczy) relację do podmiotu¹⁸, oraz *zmianę wewnętrzną*, która podlega dalszym podziałom. Wśród zmian wewnętrznych P. L. Markucki wyróżnia *metafizyczną* (stworzenie, unicestwienie), *fizyczną* (kresem jest akt fizyczny) i *moralną* (podmiotem zmieniającym się jest wola)¹⁹. T. Diez stworzenie i zniszczenie określa mianem zmiany niewłaściwej, właściwą przypisując fizycznej, moralnej i intelektualnej (wyjątkowość wśród pozostałych sformułowań)²⁰.

Wszystkie z kolei wyróżnione zmiany wewnętrzne, czyli dotyczące samego podmiotu, zdaniem tych autorów, wykluczone są z Boga. Jednoznaczne jest zwłaszcza wykluczenie metafizycznej i fizycznej zmiany, w odniesieniu natomiast do moralnej i intelektualnej zwracają oni uwagę na niemożliwość przyjęcia zmiany wynikającą ze stałości i doskonałości aktu Boga. Bóg bowiem odwiecznie jednym aktem poznaje wszystko i odpowiednio do tego jednocześnie jednym aktem

273; J. Donat, *Theodicea*, Oeniponte, Rauch 1914, 129. Podkreślanie tego aspektu tłumaczy uwzględnianie z ich strony w obszarze ruchu, także zmian moralnych, czy intelektualnych.

¹⁶ Por. P.L. Markucki, dz. cyt., 48: „Mutatio est transitus ex potentia ad actum”.

¹⁷ Por. J. Donat, dz. cyt., 129: „Mutatio est transitus rei ab uno modo se habendi ad alium”. Diez dodaje do tego: „novum”. T. De Diego Diez, d. cyt., 273.

¹⁸ Por. P.L. Markucki, dz. cyt., 48; T. Diez, dz. cyt., 273; J. Donat, dz. cyt., 129.

¹⁹ Por. P.L. Markucki, dz. cyt.

²⁰ Por. T. Diez, dz. cyt., 274.

wybiera²¹. A już z pewnością decyzje Boga nie mogą ulec zmianie, nie może więc na przykład: nie chcieć tego, co chciał.

Interpretacje spotykane w tych opracowaniach, mimo zasadniczej zgodności w odrzuceniu zmienności w Bogu, wydają się odbiegać od sformułowań Akwinaty. Chodzi przede wszystkim o wyróżnioną zmianę moralną, a u Dieza – również intelektualną. Św. Tomasz w analizie dotyczącej *niezmienności Boga* nie znajduje miejsca dla tych zmian, a już z pewnością, jak zobaczymy, sprzeciwiłby się określeniu ich mianem „właściwych”. Wprawdzie w odpowiedzi na zarzut pierwszy również te fenomeny zalicza do ruchu, ale zaznacza, że nie takim określeniem ruchu posługiwał się w korpusie artykułu. Jego bowiem identyfikacja ruchu wiąże się ze stwierdzeniem, iż jest to „coś w możliwości”²².

Ponadto opracowania powyższe nie uwzględniają ważnego dodatku zamieszczonego w odpowiedzi na wspomniany już zarzut pierwszy, pierwszego artykułu dotyczącego kwestii poświęconej *niezmienności Boga*. Widzimy w nim, jak się wydaje, akceptację lub, precyzyjniej ujmując, brak wyraźnej negacji ruchu w Bogu. Takiego zrozumienia nie spotykamy u wspomnianych wyżej autorów podręczników teodycealnych. T. Diez i J. Donat zaznaczają wprawdzie, iż wykluczenie zmiany intelektualnej i wolitywnej związane jest z tym, że u ludzi łączą się one ze zmianą fizyczną, która oczywiście nie ma miejsca w Bogu. Gdyby zatem rozpatrywać te zmiany jako akty jedynie woli i intelektu, to nie byłoby sprzeczne z prawdą, że Bóg mógłby takie akty posiadać²³. Ostatecznie jednak jest to jedynie sugestia, w *meritum* bowiem odpowiedzi wykluczają oni te zmiany w Bogu.

Wymienione wyżej niezgodności między Akwinatą a współczesnymi filozofami Boga wynikają, jak się wydaje, z nie dość jasno sprecyzowanego stanowiska św. Tomasza w odniesieniu do ruchu i zmiany w ogóle. Przyjrzyjmy się zatem szerzej Tomaszowej koncepcji ruchu, zmiany.

²¹ Por. Tamże, 276-277, R. Arnou, dz. cyt., 161, P. L. Markucki, dz. cyt., 49-50, J. Donat, dz. cyt., 129-130.

²² Por. *STh* I, q. 9, a. 1, ad. 1.

²³ Por. T. Diez, dz. cyt., 274-275; J. Donat, dz. cyt., 129-130.

3. AKWINATY IDENTYFIKACJA RUCHU, ZMIANY

Zestawienie definicji ruchu *implicite* zawartej w *Sumie teologicznej*, w korpusie artykułu pierwszego z odpowiedzią na zarzut pierwszy tegoż artykułu wskazuje na dwuznaczny charakter określenia ruchu, zmiany. Odrzucenie w takiej perspektywie zmienności w danym aspekcie prowadzi do uproszczonych wniosków w odniesieniu do bytu posiadającego w najwyższym stopniu wszelkie doskonałości. W tak ustawionej argumentacji zachodzi podejrzenie arbitralnego przyjęcia jednej definicji z nie dość jasnym pominięciem drugiej. Może jednak św. Tomasz rzeczywiście uważa, że definicja Arystotelesa doskonale wyczerpuje zagadnienie. Należy to jednak sprawdzić.

Przeglądając sformułowania Akwinaty w odniesieniu do ruchu, zmiany, natrafiamy na te, które rozróżniają znaczeniowo te terminy. W *De veritate* św. Tomasz stwierdza wprost: „zmiana i ruch różnią się”²⁴. Różnica ta, jak się wydaje, polega na tym, iż ruch jest czynem – aktem możliwościowego podmiotu, zmiana natomiast kresem tego ruchu²⁵. Częściej jednak można zauważyć, że Akwinata traktuje te terminy jako synonimiczne. Stawiane są bowiem w zdaniu obok siebie i przedzielone przecinkiem lub połączone spójnikiem „i”, „lub”²⁶.

Gdy obie te nazwy rozpatrujemy we „właściwym”²⁷ znaczeniu, okazuje się, że wspólną ich cechą jest bez wątpienia odniesienie do podmiotu, którym jest jakaś możliwość, bowiem „ruch jest aktem [bytu] istniejącego w możliwości”²⁸. Identyfikując bliżej tę możliwość, należy stwierdzić, iż jest to „możliwość bierna”²⁹, a wyrażając się jeszcze

²⁴ S. Thomas Aquinatis, *Questiones disputatae De veritate*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t.XXII, vol.I-III, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae 1970-1973, (*De veritate*), q. 28, a. 1.

²⁵ Por. *In I Sent.* d. 37, q. 4, a. 3, ad. 1.

²⁶ Por. m.in. *In I Sent.* d. 8, q. 3, a. 1; *SCG 2*, 17.

²⁷ Por. dalsze analizy.

²⁸ *Compendium theologiae*, 1, 74; *In I Sent.*, d. 8, q. 3, a. 1.

²⁹ S. Thomae Aquinatis, *Questiones disputatae De Potentia Dei (QDP)*, Augustae Taurinorum Ex Officina Petri Marietti – Editoris, bmv, 1920, q. 3, a.2, ad 5: „możliwość bierna jest podmiotem zmiany, nie zaś czynna i przeto co wychodzi z możliwości biernej do aktu zmienia się, nie zaś co wychodzi z możliwości czynnej”.

precyzyjniej: materialna³⁰ możliwość bierna. Dlatego też, jak informuje nas św. Tomasz, „ruch we właściwym znaczeniu dotyczy ciał”³¹. Na tej podstawie definiuje św. Tomasz ruch, zmianę jako *actus existens in potentia*³². Charakteryzując bliżej ten akt, opisuje go jako *exitus*³³ (wychodzenie), bądź *transitus*³⁴ (przechodzenie) z możliwości do aktu. To przechodzenie wskazuje na swoiste „przeobrażanie się” podmiotu z jednego stanu w drugi. W każdym zatem akcie zmiany występują dwa kresy, bowiem, jak pisze św. Tomasz: „we wszelkim ruchu lub zmianie należy przyjąć coś inaczej się mające teraz i wcześniej: to ujawnia całą nazwę zmiany”³⁵. Akwinata wskazuje przy tym na przeciwstawność tychże kresów³⁶ i ich niejednoczesność. Z tą ostatnią cechą bezpośrednio związane są, jego zdaniem, inne atrybuty ruchu, zmiany: następczość (*successio*)³⁷ i czas³⁸. Czas jest integralnie złączony z ruchem, a zatem gdzie nie występuje ruch, tam nie występuje również

³⁰ Por. *QDP*, q. 3, a. 1: „czyniący naturalny czyni poruszaniem i przeto domaga się materii, która jest podmiotem zmiany lub ruchu”.

³¹ *STh* I, q. 75, a. 2, por. także: *SCG* I, 13.

³² *Compendium theologiae*, 1, 74; *In I Sent*, d. 8, q. 3, a. 1.

³³ *In I Sent* d. 4, q. 1, a. 1.

³⁴ *QDP* q. 3, a. 2.

³⁵ *SCG* 2, 17; por. także: *QDP* q. 3, a. 2; *In I Sent*. d. 37, q. 4, a. 3: „omnis mutatio habeat duos terminos qui non possunt esse simul, quia omnis mutatio est in incontinentibus”.

³⁶ Por. *De veritate*, q. 28, a. 9: „każda zmiana jest między przeciwstawnymi kresami (inter termini oppositos)”. Ten aspekt mocno podkreśla M.A. Krapiec, który, komentując św. Tomasza, stwierdza: „fakt zmiany, czyli stawania się (najszerzej ujętego ruchu) wyklucza z całą oczywistością identyczność kresów”. M.A. Krapiec, *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, Znak 2(1950)11, 288.

³⁷ Integralnie związanym z „następczością” jest, jak odczytujemy, termin ciągłość (*continuitas*), uważany przez św. Tomasza i komentatorów zagadnienia ruchu, jako nierozłączna jego cecha. Por. S. Adamczyk, *Arystotelesowa koncepcja ruchu*, Roczniki Filozoficzne, 17(1969)3, 12-13.

³⁸ Por. *In I Sent* d. 37, q. 4, a. 3: „oportet cuilibet motui vel mutationi adesse successionem ex hoc quod non possunt duo termini esse simul et ita tempus, quod est numerus prioris et posterioris”.

i czas³⁹. Do istotnego atrybutu należy ponadto zaliczyć „zewnętrność” powodowania ruchu, zmiany: *omne quod movetur, ab alio movetur*⁴⁰. Atrybut ten odgrywa podstawową rolę w drodze filozoficznej identyfikacji Absolutu. Jest on zatem mocno uwyrażniany przez zwolenników tego dowodzenia⁴¹.

Zestawiając powyższe atrybuty ruchu, zmiany, możemy podkreślić następujące: (1) bierno-możliwościowo-materialną podstawę (podmiot), (2) *transitus* – przejście z możliwości do aktu, (3) następczość związanych z ruchem, zmianą przeciwstawnych kresów – ciągłość zmian, (4) czasowość, (5) „zewnętrna” względem możliwości przyczyna ruchu.

Takie tłumaczenie sprawia, że „poza” ruchem, zmianą znajdują się działania oraz akty niematerialne⁴². Według św. Tomasza, postępującego, jak się wydaje, w tych sformułowaniach jednoznacznie

³⁹ Zagadnienie czasu i jego relacja do ruchu zostało przeze mnie podjęte w artykule temu tematowi poświęconemu, w którym wykazuję, że nie koniecznie należałoby w każdym aspekcie stwierdzać pozaczasowość Boga. Por. A. Gałaj, *Problem czasu wobec zagadnienia pozaczasowego Boga*, Edukacja Filozoficzna 26(1998), 79–93.

⁴⁰ Arystoteles, *VII Phys.*, 1, 241 b 24, cyt. za: S. Adamczyk, *Arystotelesowskatomistyczna zasada ruchu*, Roczniki Filozoficzne, 19(1971)3, 6-7.

⁴¹ Por. *SCG I*, 13; *STh I*, 2, 3; M. A. Krapiec, *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza*, *Polonia Sacra* 6(1953)54, 97-113. M.A. Krapiec dopuszcza się nieściśłości. Na s. 110 pisze: „Gdyby aktu zewnętrznego, jako racji dostatecznej realizowania się możliwości nie było, nastalby absurd przejścia nie-bytu w byt, a tym samym utożsamienie nie-bytu z bytem”. W tych stwierdzeniach nastąpiło utożsamienie nie-aktu z nie-bytem. Utożsamienie takie jest błędne ponieważ: (1) akt należy tu rozpatrywać w aspekcie czynu, nie zaś jego podstawy: *aliquid*, stąd, nie-akt oznacza brak czynu danego podmiotu, nie zaś sam niebyt, (2) tym bardziej nie możemy porównywać *virtus* do nie-bytu.

⁴² U komentatorów zagadnienia ruchu zauważa się brak traktowania aktów niematerialnych w perspektywie ruchu, zmiany. Widać to albo w pomijaniu tego zagadnienia (S. Kiczuk, *Główne filozoficzne koncepcje zmiany*, *Roczniki Filozoficzne*, 31(1983)1, 41-75), bądź w ograniczaniu go jedynie do wzmianki o Platonie (Tenże, *Zagadnienie zmiany a program logiki zmiany*, *Roczniki Filozoficzne*, 30(1982)1, 119-144; S. Adamczyk, *Arystotelesowa koncepcja ruchu*, art. cyt., 6; W. Kwiatkowski, *Geniusz św. Tomasza a dowód kinetyczny na istnienie Boga*, *Ateneum Kapłańskie* (1926), 450), ewentualnie na zaznaczeniu, że można go rozpatrywać z tej samej potencjalnej perspektywy (M.A. Krapiec, *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, art. cyt., 292).

za Arystotelesem, „działanie różni się od ruchu, ponieważ działanie jest aktem [bytu] doskonałego, ruch jest aktem niedoskonałego [bytu], gdyż istniejącego w możliwości”⁴³. W odniesieniu natomiast do aktów intelektualnych Akwinata zaznacza, że rozum jest całkowicie poza ruchem we właściwym znaczeniu⁴⁴. Trudno się z tym nie zgodzić, gdy we właściwym znaczeniu ruchu mamy materialność czy przeciwstawność kresów. W tym jednak miejscu wpadamy w zakłopotanie, nie jesteśmy bowiem przekonani (czytając św. Tomasza) do czego odnosi się słowo „właściwy”. Czy oznacza ono, że inne stwierdzenia są fałszywe w odniesieniu do „właściwych” i nie można bez narażenia się na sprzeczność używać określenia ruch, zmiana do działania i aktów intelektualnych? Czy też „właściwy” wskazuje na odniesienie powyżej zanalizowanych atrybutów ruchu, zmiany do jakiegoś określonego zespołu bytów – właśnie bytów materialnych – jakimi są ciała. I jedynie w tym zakresie definicja „właściwa” byłaby obowiązująca, czyli innymi słowy, definicja Arystotelesa sprawdza się na pewno w stosunku do ruchu we „właściwym” znaczeniu, korzystanie z niej w przestrzeni działań i aktów niematerialnych jest, że tak się wyrażmy – ryzykowne, nie sprawdza się wiążąca jej moc, bądź nie w pełni się sprawdza. Drugi aspekt wydaje się bardziej miarodajny dla całej gamy sformułowań Akwinaty dotyczących działania i aktów intelektualnych. Niemniej św. Tomasz *expressis verbis* nie raz opowiada się za pierwszym.

Na inność znaczeniową działania względem ruchu, zmiany wskazuje Gilles Emery w artykule odnoszącym się wprost do zagadnienia nie-

⁴³ *In I Sent* d. 4, q. 1, a. 1, ad. 1. W takiej perspektywie wyraźnie różna jest interpretacja G. Realego, wykazującego w analizie ruchu u Arystotelesa, że: „kategorie działania i doznawania są już same w sobie ruchami”. G. Reale, dz. cyt., 441.

Zagadnienie działania podejmuje w *Metafizyce* (dodatek do wcześniejszego wydania) M.A. Krapiec, jednak niestety nie analizuje go w wyraźnym kontekście aktu i możliwości. Stwierdza jedynie, że działanie jest „jakimś bytem. Znaczy to, że istnieje i ma jakąś treść”. M.A. Krapiec, *Metafizyka*, RW KUL, Lublin 1995, 150. Ponadto rozpoznaje Krapiec „działanie jako niesamodzielną stan bytowy, jako swoisty emanat bytowo niesamodzielnego bytu samodzielnie istniejącego”. Tamże. Korzystanie z terminu „emanat” wprowadza niejasność, ponieważ nie bardzo pasuje do arystotelesowskich identyfikacji. Nie wiadomo dlaczego nie chce autor powiedzieć, że jest to po prostu akt aktu. Omijanie tej perspektywy nie bardzo jest zrozumiałe.

⁴⁴ Por. *SCG* III, 84.

zmienności Boga. Broniąc Tomaszowego spojrzenia na niezmienność Boga, nie pomija tych stwierdzeń Akwinaty, które wskazują na obecność działania u niezmiennego Boga. Zwraca jednak uwagę, że „działanie i aktywność Boga, będąc samym bytem Boga jako jego istota (prostota Boga) jest ponad ruchem”⁴⁵. Podobnie stwierdza w innym miejscu: „Bóg jest Życiem (...) Bóg nie tylko sam z siebie ma to działanie (...) On sam jest tym działaniem, bez domieszki, ponad ruchem: intelektu i woli, mądrości i miłości”⁴⁶. Warto jeszcze przytoczyć jedno stwierdzenie upatrujące w „działaniu” jakąś inną wobec ruchu kategorię: „Bóg nie «reaguje» (od działa): Bóg działa”⁴⁷.

Choć wyrażeniami „ponad ruchem” autor istotnie dotyka zauważanej przez Akwinatę inności zawartej w działaniu, które jest aktem aktu, czy też inności aktów niematerialnych, to jednak powołując się na odpowiedź pierwszą w kwestii 9, oraz na odpowiednie ustępy z kwestii 18, dokonuje wyraźnej nadinterpretacji Akwinaty. Co do pierwszego cytatu bowiem św. Tomasz nie tyle wskazuje na bycie „ponad ruchem”, ile stwierdza inny kontekst analizy zagadnienia ruchu, kontekst definicyjny Platona i Augustyna. W drugim natomiast przypadku nadużycie jest jeszcze większe, ponieważ św. Tomasz nie tylko nie używa sformułowania „ponad ruchem” w stosunku do zagadnienia samoporuszania, właściwego zagadnienia przy rozpatrywaniu problematyki życia, lecz wprost stwierdza: „u Boga bowiem mamy do czynienia z najbardziej własnym, nie wyznaczonym przez nic zewnętrznego ruchem”⁴⁸. Natomiast precyzyjniej jeszcze, dotykając aktu intelektualnego, z jakim mamy do czynienia u Boga, nie waha się zdecydowanie stwierdzić: *Hoc igitur modo quo intelligere Est motus, id quo Se intelligit, dicitur Se movere*⁴⁹. Nie da się zatem, jak się wydaje, wydzielić u Akwinaty „działania” jako zdecydowanie różnej kategorii od ruchu, zmiany, jako czegoś „ponad ruchem”. Św. Tomasz zresztą, jak moż-

⁴⁵ G. Emery, *Niezmienność Boga miłości i problemy dyskursu o „cierpieniu Boga”*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz Teolog, Wybór studiów*, red. M. Paluch, Instytut Tomistyczny – Wyd. Antyk, Warszawa – Kęty 2005, 381-419, 412.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, 416.

⁴⁸ *Sth* I, q 8, a. 3

⁴⁹ *Sth* I, g. 18, a. 1.

na to było odczytać w przywołanych cytatach, nie tylko sugeruje ostateczne zawieranie się działania w ruchu ale też potrafi zdecydowanie takie zawieranie stwierdzać: *intellectualis operations (...) dicitur motus intellectus*⁵⁰.

Sugestie co do innego charakteru działania względem ruchu należy zatem rozpatrywać zgodnie z często przywoływanym stwierdzeniem św. Tomasza, że w tych wypadkach mamy do czynienia z ruchem w innym – szerszym znaczeniu: „Platon, który twierdził, iż wszystko, co porusza, jest poruszane, przyjął wyraz ruch w szerszym znaczeniu niż Arystoteles”⁵¹.

Do powyższych uwag krytycznych w odniesieniu do kwestionowania działania jako ruchu warto przywołać też te wypowiedzi Akwinaty, które w innym aspekcie ukazują nam znaczeniową wąskość „właściwego” klasyfikowania ruchu, zmiany.

Po pierwsze, również w odniesieniu do ciał nie wszystkie wymienione ruchy mieszczą się w zakresie znaczeniowym „właściwie” rozumianego ruchu. Ruch bowiem lokalny⁵², uznawany niekiedy za szczyt ruchu, nie ma swego początku w możliwości, lecz w akcji, nie zmienia się przecież nic w podmiocie podległym temu ruchowi. Jest to zatem działanie, nie zaś doznawanie wychodzenia z możliwości do aktu. Zmiana miejsca nie doskonali poruszającego się lokalnie bytu. I choć zmiana ta w sferach niebieskich powstaje w reakcji na doskonałość Absolutu, to jednak nie przejmuje nic z jego doskonałości (doskonałością przecież absolutu jest nieruchomość i intelektualne raczenie się

⁵⁰ *Sth* I, q. 105, a. 3. I podobnie: *SCG* I, 13; *Sth* I q. 73: „A chociaż ruch we właściwym znaczeniu dotyczy ciał, to jednak nazwa «ruch» bywa przenoszona również i na dziedzinę ducha – i to podwójnie: Pierwsze, ruchem zwie się wszelkie działanie”.

⁵¹ *Sth* I, q. 50, a.1, ad.2.

⁵² „Termin *kinesis* przybiera we *Fizyce* Arystotelesa dwa odrębne znaczenia. W księdze trzeciej (...) oznacza wszelką zmianę (*metabole*) (...) jak zmiany substancjalne (...) ilościowe, (...) jakościowe (...), miejsca (...). Wśród form tak szeroko pojętego ruchu wymienia nawet uczenie się (...), które wykracza już poza pojęcie ruchu fizycznego. W uzupełnieniu do tego zalicza w rozdziale trzecim uczenie drugiej osoby (...). To szerokie pojmowanie ruchu (...) zarzuca w księdze piątej (...), gdzie ruchem nazywa tylko zmianę miejsca, oraz zmiany jakościowe i ilościowe, jakie zachodzą w obrębie ciał”. K. Klószak, *Pierwszy argument kinetyczny na istnienie Boga z Sum. c. Gent., lib. I, c. 13*, *Polonia Sacra* 5(1952)2, 95.

sobą, to zaś nie oddziałuje na poruszające się sfery), trudno więc mówić o aktualizowaniu się, raczej mówimy o realizowaniu się, co bliższe jest działaniu niż doznawaniu.

Z kolei w *Summa contra gentiles* czytamy: „Rozumu nie doskonalili ruch, lecz to, że istnieje poza ruchem, doskonalimy się co do duszy rozumnej przez wiedzę i roztropność”⁵³. Zdaniem tym jednak nie tyle wykluczony zostaje ruch w intelekcie, co ujawnione jego znajdowanie się. Jeśli bowiem przyjmuje się doskonalenie umysłu, to wskazuje się, że wcześniej nie posiadał on (umysł) czegoś, co teraz posiada – nastąpiła zatem jakaś zmiana, ruch. Potwierdza to Akwinata, identyfikując w substancjach intelektualnych pewien rodzaj *transitus* i następności (*successionem*), wyodrębnione powyżej jako atrybuty ruchu, zmiany. Wprawdzie zaznacza, że „nie jest to ruch we właściwym tego słowa znaczeniu, skoro nie następuje tu akt po możliwości, lecz akt po akcji”, niemniej jest w takim rozpoznaniu właściwa ruchowi „kolejność rzeczy poznawanych”⁵⁴. Sam zresztą Doktor Anielski w *Sumie teologicznej* niedwuznacznie stwierdza, co już wyżej zostało przywołane: „intelektualne działanie⁵⁵ orzeka się ruchem intelektu”⁵⁶.

4. ŚW. TOMASZ WOBEC PODWÓJNEGO ZNACZENIA FENOMENU RUCHU, ZMIANY

Powyższe wypowiedzi św. Tomasza ujawniają zauważany przez niego, jak się wydaje, brak w arystotelesowskiej identyfikacji ruchu,

⁵³ *SCG*, II, 55: „Intellectus autem non perficitur per motum, sed per hoc quod est extra motum existens. Perficitur enim secundum intellectivam animam scientia et prudentia (...). modus igitur substantiae intelligentis est, quod esse suum sit supra motum, et per consequens supra tempus”.

⁵⁴ *SCG* II, 101: „Est igitur in intellectu substantiae separatae quaedam intelligentiarum successio; non tamen motus proprie loquendo, quum non succedat actus potentiae, sed actus actui”.

⁵⁵ W odniesieniu do działania patrz G. Reale, dz. cyt. 441.

⁵⁶ *STh* I, q. 105, a. 3: „intellectualis operationis (...) dicitur motus intellectus”. W szerszej perspektywie czytamy: „jak w ruchach cielesnych poruszającym nazywa się dającego formę, będącego *principium* ruchu; tak ruchem intelektu (*movere intellectum*) nazywa się (taki), który powoduje (*causat*) formę będącą *principium* intelektualnego działania, które nazywa się ruchem intelektu”.

zmiany. Znaczącym symptomem tego intelektualnego niepokoju ucznia względem mistrza są wyżej przedstawione fragmenty Tomaszowych stwierdzeń oraz wcześniej podkreślane już przyjmowanie podwójnego rozumienia ruchu w odniesieniu do *niezmienności Boga*. W pewnych swoich sformułowaniach stara się nawet implikować u samego Arystotelesa obecność szerszego spojrzenia na to zagadnienie, mówi bowiem: „Platon, który twierdził, iż wszystko, co porusza, jest poruszane, przyjął wyraz *ruch* w szerszym znaczeniu niż Arystoteles. Arystoteles bowiem przyjął ruch w znaczeniu właściwym, to jest jako akt tego, co istnieje w możliwości jako takiej, a w ten sposób jest on własnością tylko rzeczy podzielnych, czyli ciał, jak to się dowodzi w *VII Physic*. Według Platona zaś to, co samodzielnie porusza, nie jest ciałem, za ruch bowiem uważał jakąkolwiek czynność, tak że rozumienie i myślenie jest pewnym ruchem. A tego sposobu mówienia dotyka Arystoteles w *III De Anima*. W tym tedy znaczeniu mówił, że pierwsze poruszające porusza samo siebie, iż ono rozumie samo siebie i pożąda, czyli kocha siebie”⁵⁷.

Akwinata, rozważając podobne sytuacje, stwierdza, że mamy do czynienia z „różnoznacznym” pojęciem ruchu⁵⁸. Stajemy jednak zdziwieni, czytając kolejne zdania cytowanego tekstu: „A to pod pewnym względem nie jest przeciwne argumentom Arystotelesa⁵⁹, jest to bowiem zupełnie tym samym, czy się dojdzie z Platonem do czegoś pierwszego, co siebie porusza, czy też się dojdzie z Arystotelesem do czegoś pierwszego, co jest zupełnie nieruchome”⁶⁰. Czy jednak rze-

⁵⁷ SCG I, 13; *STh* I q. 73: „A chociaż ruch we właściwym znaczeniu dotyczy ciał, to jednak nazwa «ruch» bywa przenoszona również i na dziedzinę ducha – i to podwójnie: Pierwsze, ruchem zwie się wszelkie działanie (...) Innym sposobem, ruchem zwie się pragnienie pracę ku czemuś”. W komentarzu do *STh*, autor pisze: „Dwa pojęcia ruchu: pierwsze Arystotelesa (...) dotyczy ciał. Drugie Platona; ruch oznacza wszelkie działanie, a więc także bytu (doskonałego)”. Zaskakują w tej perspektywie słowa M.A. Krapca (*Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, dz. cyt., 282): „Bezstronne przeglądnięcie tekstów Doktora Anielskiego ukazuje, że on, od początku (...) aż do końca swego naukowego życia pojęcie ruchu opiera na potencjalności bytu”.

⁵⁸ Por. *STh* I, q. 50, a. 1, ad. 2.

⁵⁹ W tekście tym chodzi o wykazanie istnienia Absolutu.

⁶⁰ SCG I, 13.

czywiście „tym samym”? Możliwe, że tak, jednak tylko dla wykazania istnienia Boga. W przypadku jednak stwierdzeń dotyczących natury Boga, a zwłaszcza Jego niezmienności, nie zauważymy już tej elastyczności w podejściu do tego zagadnienia. Kilka rozdziałów dalej (R. 19) po cytowanym powyżej zdaniu, Akwinata nie rozróżnił już tych dwóch aspektów, lecz opierając się jedynie na arystotelesowskim rozumieniu, jednoznacznie stwierdził: „Bóg jest (...) zupełnie nieruchomym, jak to wykazano”⁶¹. Można zatem powiedzieć, że odrzucając w tych i tym podobnych zdaniach zmienność w Bogu, wyłączył arbitralnie, bez podania uzasadnienia, platońską definicję. Czy zatem wnioski poczynione są słuszne? Czy opierając się na takim arbitralnym wyłączeniu z zasadniczych analiz ważnego aspektu fenomenu ruchu, zmiany, można uznać stwierdzenie o *niezmienności Boga* za uzasadnione?

Sam św. Tomasz niepokoił się prawdopodobnie taką myślą, gdy pisząc o ruchu intelektualnym i wolitywnym, nadmieniał o różnoznacznym pojmowaniu tego fenomenu u Arystotelesa i Platona. Znaki tego niepokoju widzimy i wówczas, gdy przedstawiając w *Sumie teologicznej* zarzut z ruchu intelektualnego w artykule dotyczącym *niezmienności Boga*, nie odrzucił jego zasadności. Ponadto jednoznacznie opowiada się za takim ruchem w kwestii poświęconej poruszaniu się aniołów. Wyraźnie wskazuje na obecność ruchu w tych zaktualizowanych bytach, określa jego charakter, rozpoznając go jako ruch lokalny. Godzi się przy tym, że jest to ruch pozaczasowy – momentalny; mamy tu jedynie do czynienia z kresami określanymi jako „teraz”. Zaznacza, iż zasadniczo nie jest to ruch ciągły, choć w określonej perspektywie można wykazywać jego ciągłość, i podkreśla, że doskonalący skutek takiego ruchu ma miejsce u tych, na których anioł oddziałuje⁶². Wszystkie zastrzeżenia zatem związane z aczasowością, aciągłością i amaterialnością nie przeszkadzają w pozytywnej identyfikacji działań anioła jako ruchu⁶³.

⁶¹ SCG I, 19.

⁶² Por. *STh* I, q. 53.

⁶³ Potwierdza się tutaj teza, m.in.: S. Ziemiańskiego, że ruch lokalny nie zawiera żadnego przejścia aktualizującego z możliwości do aktu. Por. S. Ziemiański, *Problemy ruchu lokalnego u Arystotelesa*, Rocznik Wydziału Filozoficznego T.J. Kraków 1990, 125-154.

Takiej „otwartości” wobec szerokiego traktowania ruchu nie zauważamy natomiast w problematyce stwarzania. Wiemy od Akwinaty, że jest to intelektualno-wolitywne działanie Boga. W wyniku tego działania *ad extram* powstaje nowy byt. Jest to zatem, jak by się wydawało, ruch, który aktualizujący skutek posiada na zewnątrz Boga. W analogicznej sytuacji w odniesieniu do anioła św. Tomasz nazywa to ruchem⁶⁴. Tu nie używa takiego stwierdzenia, gdyż musiałby zweryfikować podejście do *niezmienności Boga*. Pisze więc: „stwarzanie ani nie jest ruchem, ani kresem ruchu jako zmiany: żadnego nie ma w nim następstwa”⁶⁵. To zatem, co nie przeszkadzało w pozytywnym zweryfikowaniu ruchu w odniesieniu do anioła (brak ciągłości ruchu), w tym przypadku jest powodem negatywnej weryfikacji⁶⁶. Akwinata zaznacza wprawdzie różnoznaczność ruchu, gdy mówi np.: „Stwarzanie jest oznaczane na sposób zmiany”⁶⁷, zasadniczo jednak spotykamy stwierdzenia typu: „Stwarzanie nie jest ruchem ani zmianą (...) ruch bowiem lub zmiana jest aktem istniejącego w możliwości”⁶⁸. Widzimy zatem, że na negatywne podejście do stwarzania jako ruchu wpływa traktowanie tego pojęcia jednoznacznie, po arystotelesowsku, z wykluczeniem wspomianej przez Akwinatę jego różnoznaczności.

Intelektualna postawa św. Tomasza wobec stwarzania jako ruchu, z jego jednoznacznie arystotelesowskim sposobem rozpatrywania natury Boga i Jego działań, stoi w pewnej sprzeczności ze sposobem analizowania innego aspektu prostej natury Boga – życia Bożego. Podejmując to zagadnienie w 18. kwestii *Sumy Teologicznej*, nie ma św. Tomasz wątpliwości, że życie jest integralnie związane z ruchem,

⁶⁴ Por. *STh* I, q. 53, a. 1, ad. 3.

⁶⁵ *SCG* I, 19. W zdaniu poprzedzającym Akwinata stwierdza: „stwarzanie jest poza następstwem, albowiem następstwo właściwe jest ruchowi”.

⁶⁶ Negatywne wypowiedzi w odniesieniu do zaklasyfikowania stwarzania jako ruchu możemy znaleźć także w takich fragmentach jak: *STh*, I, q. 46, a. 3, ad. 2; q. 45, a. 3, ad. 1; a. 2; ad. 2.

⁶⁷ *STh* I, q. 45, a. 2, ad. 2. Jednak w następnym zdaniu podkreśla, że bardziej należy tu mówić o czynieniu i stawianiu, niż o ruszaniu i zmienianiu się. Tę różnoznaczność zauważamy też w innych zdaniach, np.: „stwarzanie nie jest czynieniem, które jest we właściwym mówieniu (sensie) zmianą”. *In II Sent* d. 1, q. 1, a. 2 ad. 2.

⁶⁸ *SCG* II, 17.

w tym bowiem bycie je rozpoznajemy, w którym widzimy znaki samoporuszania się⁶⁹. Własny zatem ruch bytu decyduje o przyznaniu temuż bytowi określenia: jest w nim życie⁷⁰. Tak zidentyfikowawszy fenomen życia, Akwinata bez żadnej wątpliwości stwierdza, że „życie jest w Bogu w najbardziej właściwym (znaczeniu)”⁷¹, u Boga bowiem mamy do czynienia z najbardziej własnym, nie wyznaczonym przez nic zewnętrznego ruchem⁷². A więc ruch jest w Bogu, ponieważ jest w Nim życie⁷³. Św. Tomasz mógł tak stwierdzić, bo uprzednio w artykule pierwszym rozróżnił znane już nam dwa gatunki ruchu. Wyróżnia się, jak pisze, „ruch we właściwym znaczeniu jako akt bytu niedoskonałego, to jest istniejącego w możności; (lub) (...) przyjmuje się (ruch) ogólnie (*communiter*); jako ruch traktuje się wtedy akt bytu doskona-

⁶⁹ Por. *STh* I, q. 18, a. 1: „dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere”. W artykułach poświęconych zagadnieniu ruchu spotykamy się z negatywnym podejściem do autokinezy, czyli samoporuszania. Broni się w ten sposób znanej arystotelesowskiej tezy, przejętej przez Akwinatę: „quod movetur ab alio movetur” (por. *VII Phys.*, 1, 241 b 24.) W ten sposób jednak pomija się cytowane w tym paragrafie zdania. Por. W. Kwiatkowski, dz. cyt., 453, 459-66, 465; S. Adamczyk, *Arystotelesowska tomistyczna zasada ruchu*, art. cyt., 5-6; M. A. Krapiec, *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, art. cyt., 290-292. Myśl Platona traktowana jest często jako stadium przejściowe do tezy Stagiryty. Por. S. Adamczyk, *Arystotelesowa koncepcja ruchu*, art. cyt., 6; W. Kwiatkowski, dz. cyt., 450.

⁷⁰ *STh* I, q. 18, a. 1: „Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent”.

⁷¹ *STh* I, q. 18, a. 3: „vita maxime proprie in Deo est”.

⁷² Por. tamże. Św. Tomasz skupia się na aspekcie samoporuszania się i przechodząc od roślin przez zwierzęta i ludzi do Boga stwierdza w nim najdoskonalszy rodzaj życia. Myśl swą popiera autorytetem Arystotelesa, ów bowiem „wykazawszy, że Bóg jest rozumiejącym, wyprowadza wniosek, iż ma on życie najdoskonalsze i wieczne, intelekt bowiem jego jest najdoskonalszy i zawsze w akcie”.

⁷³ Do zupełnie odmiennych wniosków w odniesieniu do życia Bożego i związanego z nim samoporuszania, doszedł W. Kwiatkowski. Dotykając w swoim artykule tego problemu stwierdził: „Życie Boga jest co prawda czynem i działaniem immanentnym, ale ten czyn i to działanie nic nie ma wspólnego z autokinezą, która oczywiście byłaby niedorzecznością, jak wiemy z poprzednich rozważań Doktora Anielskiego”. W. Kwiatkowski, dz. cyt., 465. Takim sformułowaniem W. Kwiatkowski zmienia wypowiedź św. Tomasza, jednak można zrozumieć tę zmianę, gdy przyjmiemy, że autor podąża tu za „właściwym” rozumieniem ruchu, zmiany.

łego; w tym znaczeniu rozumienie i czucie nazywa się poruszaniem⁷⁴. Idąc właśnie po linii tego rozróżnienia, implikuje życie w Bogu. Jeśli bowiem samoporuszanie wskazuje na życie, to przez wzgląd na to, iż „rozumienie jest ruchem to, co siebie rozumie, określa się, że siebie porusza”⁷⁵. A zatem w Bogu, w którym tego typu samoporuszanie jest najdoskonalsze, identyfikujemy życie w najwyższym stopniu.

Wniosek z powyższych stwierdzeń jest jeden: św. Tomasz zdawał sobie sprawę ze złożoności zagadnienia ruchu, zmiany, z różnorodności znaczenia tych terminów. Przejawia tę świadomość w bezpośrednich sformułowaniach dotyczących ruchu intelektualnego i wolitywnego, a zwłaszcza wówczas, gdy analizuje ruch aniołów i życie w Bogu. Nie zawsze jednak z tego rozróżnienia znaczeń korzystał, czego konsekwencją, jak się wydaje, było upraszczające problem ustalenie *niezmienności Boga* czy negatywne zweryfikowanie ruchu, zmiany w zagadnieniu stwarzania.

5. PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Przeprowadzone analizy wykazały uzasadnione zastrzeżenia współczesnych filozofów i teologów w odniesieniu do tradycyjnego orzekania o *niezmienności Boga*. Teksty bowiem opracowań teodycealnych oraz nauka św. Tomasza, podstawowego autorytetu dla podręcznikowych określeń, wskazują (mimo *expressis verbis* klarownego wykluczenia zmienności, ruchu w Bogu) na problematyczność tego rozwiązania. U podstaw jednak trudności leży nie pozapercepcyjna dla człowieczego poznania natura Boga, lecz niejasny wykład dotyczący

⁷⁴ *STh*, I, q. 18, a. 1: „accipiatur motus proprie, (...) sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur etiam actus perfecti; prout intelligere et sentire dicuntur moveri”. Podobnie w *STh*, I, q. 18, a. 3, ad. 1 rozróżnia Św. Tomasz „dwa rodzaje czynienia (...); drugie zaś czynienie jest doskonałością czyniącego. (...) ze względu na to że jest aktem działającego, orzeka się jego ruchem (*dicitur motus ejus*); (...) tego typu (...) czynienie jest aktem bytu doskonałego (*perfecti*), to jest istniejącego w akcie (...); Tym więc sposobem jak rozumienie jest ruchem, to co siebie rozumie, określa się, że siebie porusza. I według tego także Platon twierdził, że Bóg siebie samego porusza, nie (jednak) (...) aktem niedoskonałego”.

⁷⁵ Tamże: „Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere”.

fenomenowi samego ruchu, zmiany i upraszczająca ten fenomen definicja Arystotelesa. W podręcznikach ta niejasność ujawnia się w różnym zakresowo określaniu tego, co należy do ruchu, zmiany. Niektórzy spośród autorów oprócz ruchu fizycznego wymieniają również woli-tywny czy intelektualny. Wymieniając wśród ruchu, zmian dwa ostatnie, nie zauważają, iż wykraczają poza *stricte* arystotelesowski model ruchu, zmiany zawężający ruch do zmian podmiotów materialnych, czyli zmian fizycznych. Jedni z interpretatorów współczesnych, np. M.A. Krąpiec, nie zgadzają się z tym, podkreślając, że zmiana jest aktualizowaniem się jakiegokolwiek możliwości, także intelektualnej. Taka interpretacja jest jednak przeciwna Akwinacie, wyraźnie odróżniają-cemu w tej perspektywie pogląd Platona i Arystotelesa. Według św. Tomasza, tylko Platon przypisywał intelektualności i woli-tywności ruch. A skoro tak, to nieuzasadnione jest umieszczanie intelektualności i woli-tywności wśród zmian, ruchu, a zwłaszcza późniejsze analizowa-nie i ostateczne wykluczenie ich z Boga, z perspektywy Arystotelesa. Perspektywa Arystotelesa, zdaniem św. Tomasza, do takich analiz nie uprawnia.

Jak można było zauważyć, św. Tomasz zauważa tę różnicę, w korpu-sie jednak zagadnień dotyczących *niezmienności Boga* jej nie uwzględ-nia. Widzi on różnoznaczność terminu ruch, zmiana i relacjonuje ją, ujawniając dwie tradycje: platońską i arystotelesowską, natomiast nie próbuje uzgadniać tych tradycji w odniesieniu do tegoż zagadnienia. W ten sposób postępując, wprowadza niespójny kierunek rozpoznania tego fenomenu. W większości tekstów posługuje się definicją mistrza (Arystotelesa), w obrębie jego bowiem systemu pracuje, w niektó-rych jednak zagadnieniach – chyba na wycucie – analizuje problem w oparciu o definicję Platona. „Na wycucie”, ponieważ ostatecz-nie nie bardzo wiadomo, dlaczego o intelektualnej naturze Boga raz dowiadujemy się, że jest ogólnie niezmienna, innym zaś razem pod-czas analizy życia padają stwierdzenia akceptujące ruch w Bogu. Nie bardzo również wiadomo, dlaczego analogiczna sytuacja powodowa-nia zmiany na zewnątrz bez zmieniania się (doskonalenia, degradacji) podmiotu u anioła jest określana jako ruch, zmiana i to nawet mimo terażniejszości aktów nie wykluczająca następcości, a u Boga kate-gorycznie także określenie wykluczająca. Oczywiście widzimy w ta-

kim podejściu Akwinaty swoistą logiczność. Logiczność ta jednak ze względu na brak uzgodnienia tradycji platońskiej i arystotelesowej nie ma ostatecznych racji tłumaczących jej niesprzeczność.

Jedno jest jednak pewne – Akwinata wyraźnie zdaje sobie sprawę z niewystarczającej mocy definicji Arystotelesa do określenia fenomenu ruchu, zmiany. Świadomie korzysta więc w niektórych sytuacjach z szerszego zakresowo ujęcia Platona. Możemy nawet mówić o odkrywaniu przez św. Tomasza pewnej niewspółmierności arystotelesowskiej identyfikacji ruchu, zmiany do analizy natury Boga. Mimo jednak zdawania sobie sprawy z tej niewspółmierności, u której podstaw leży po prostu ściśle określony przedmiot analiz zawężony do określonych bytów – bytów fizycznych, Doktor Anielski nie waha się używać tego arystotelesowskiego narzędzia do tłumaczenia najbardziej podstawowej – niezmienności całego Bożego bytu. Taka postawa umożliwia wprawdzie wykluczenie zmiany aktualizującej byt, odsuwa jednak w cień wiele innych kwestii, których definicją Arystotelesa nie da się rozwiązać. Można nawet powiedzieć, że ten aspekt nie jest ostatecznie wytłumaczony, gdy zgodzimy się, że definicja Filozofa dotyczy jedynie zmian fizycznych. Wówczas w oparciu o nią moglibyśmy jedynie stwierdzić: Bóg nie ma aktualizującego ruchu fizycznego, czy zaś ma aktualizującą zmianę intelektualną, nie byłoby już bezpośrednim przedmiotem tak ukierunkowanych rozważań.

Ponadto skutkiem braku uzgodnienia ostatecznej, a więc metafizycznej wersji fenomenu ruchu, zmiany – jest wprowadzenie dwóch, choć nierównorzędnych interpretacji związanych z tym zagadnieniem w odniesieniu do Boga. Konsekwencją rozdwojonego sposobu interpretowania są arbitralne, jak odczytujemy, identyfikacje stwarzania, niezmienności poznania czy decydowania, idące po linii definicji Arystotelesa i wyłamująca się z tej perspektywy interpretacja życia Bożego uwzględniająca platoński sposób odczytywania ruchu, zmiany. W większości zatem rozwiązań, mimo niepokoju ucznia co do zawężającej rozumienie fenomenu ruchu, zmiany definicji Filozofa, mistrz wygrywa pojedynek z Platonem. O „wygranej” nie decyduje jednak, jak wnioskujemy, sam szacunek dla autorytetu mistrza. Wyczuwamy tu raczej słuszną troskę, aby nie doprowadzić do interpretowania natury Boga w perspektywie jakiegokolwiek braku, niedoskonałości czy do-

skonalącego byt rozwoju. Te bowiem określenia są sprzeczne z Bytem Absolutnym. Pilnowanie jednak tylko tego aspektu natury Boga nie wystarcza, jak dobrze widać to u Akwinaty, do udzielenia pełnej, a zatem prawdziwej odpowiedzi na inne kwestie.

Z kolei jeśli dwa określenia ruchu, jak pisze św. Tomasz, są różnoznaczne (*aequivoce*), to winniśmy akceptować nie tylko zwolenników *niezmienności Boga*, ale również jej przeciwników, o ile oni pojęciu ruchu, zmiany nadają znaczenie intelektualno-wolitywnego działania opartego na przejściu z aktu do aktu.

Jak zatem traktować twierdzenia o *niezmienności Boga*? Wydaje się, że należy w tym względzie podążać drogą intelektualnego niepokoju św. Tomasza, podkreślając zauważoną przez niego różnoznaczność fenomenu ruchu, zmiany. W tym celu dobrze byłoby jednak nie tylko stwierdzić tę różnoznaczność, ale również uzgodnić znaczenia w jednym metafizycznym określeniu ruchu, zmiany⁷⁶.

W świetle tego rozróżnienia niezmiennosc Boga należałoby rozpatrywać w dwu aspektach: bytu oraz działań. W związku z takim rozróżnieniem analiza Absolutu winna się dokonywać nie tylko w płaszczyźnie strukturalnej, ale też w płaszczyźnie genetycznej⁷⁷.

⁷⁶ U podstaw uzgodnienia należałoby prawdopodobnie widzieć termin akt w znaczeniu czynu. Czyn zaś rozgałęziałby się w zależności od udziału podmiotu w tym akcie. Jeśli jest to czynne oddziaływanie na coś innego to mielibyśmy do czynienia z ruchem w znaczeniu szerokim (uwzględniającym także akty intelektualno-wolitywne) – z działaniem, natomiast akt doznawania czegoś odnosiłby się przede wszystkim do ruchu fizycznego, polegającego na aktualizowaniu się możliwości materialnej.

⁷⁷ Używanie tego rozróżnienia w stosunku do Boga jest dość problematyczne, gdy *genetyczny* odnosiłibyśmy do odkrywania i dochodzenia do początków, źródeł i przyczyn zauważanych skutków. Jednakże w terminie tym i w samym rozróżnieniu na płaszczyźnie strukturalną i genetyczną możemy też, jak się wydaje, wskazać, na swoistą pochodność działań Boga od struktury Jego bytu czyli niezmiennej natury Boga. Kiedy zatem analizujemy byt Boga w tym, genetycznym aspekcie, rozróżniamy działania od niezmiennej, stanowiącej ich *principium*, natury. Jednocześnie wskazujemy na pochodność działań od niezmiennej natury Boga. Możemy też poszukiwać uzasadnienia (*ratio*) dla pochodnych od identyfikowanej w analizie strukturalnej natury – działań Boga, w strukturze Jego Bytu. Takie zaś poszukiwanie z pewnością mieści się w granicach *genesis*. Do tego sposobu analizy bytu Bożego inspirowane M. Gogacz swoją identyfikacją bytu. Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, 157; 175.

Strukturalnie rozpatrując, byt, istota i działanie Boga byłyby tym samym, mamy bowiem do czynienia z prostym bytem. Genetycznie jednak, w perspektywie niezmienności należałoby widzieć różnicę między absolutną niezmiennością bytu i istoty Boga i relatywną otwartością na ruch, zmianę w działaniach Boga.

W aspekcie strukturalnym konieczne jest utrzymanie klasycznych rozwiązań o absolutnej niezmienności Najwyższego Bytu wynikającej z pełni Jego doskonałości i zaktualizowania. Wnoszenie w tym aspekcie jakichś zmian w Bogu wprowadzałoby sprzeczność w rozumienie Bytu Pierwszego. W tym też aspekcie należy, jak się wydaje, interpretować zasadnicze stwierdzenia o niezmienności Absolutu u Platona, Arystotelesesa, św. Augustyna czy omawianego tu św. Tomasza. Pełnia nie może być bowiem pełniejsza, to, co jest w każdym bytowym aspekcie aktem, nie może być aktualizowane.

W drugim natomiast aspekcie należałoby przełamać model arystotelesowski i stwierdzić, że Pierwszy Byt nie jest nieruchomy, lecz ma moc do wszelkiego rodzaju działań, adekwatnych do Jego doskonałości. Poszczególne działania, które strukturalnie tożsame są z Jego Bytem, genetycznie różne są od Jego Bytu. Działania powyższe są przy tym relatywnie ujmując – zmienne, to znaczy, działając w obrębie najwyższej doskonałości, przejawiają ją na różny i niezdeteminowany początkiem sposób. W przeciwnym bowiem razie działania Boga musiałyby być konieczne i zdeterminowane do jednego⁷⁸, co oznaczałoby, iż Bóg w swojej strukturze (naturze) zaprogramowany jest do takich i jedynie takich działań: takie i tylko takie myśli i decyzje muszą być Jego udziałem. I choć Jego doskonałość dawałaby jeszcze możliwość innych, to nie mogłyby się one dokonać, lecz, jak naucza św. Tomasz, pozostawałyby np. w sferze „wiedzy prostego rozumienia”⁷⁹.

W świetle zatem proponowanego rozróżnienia, zasada stwierdzająca w Bogu tożsamość istnienia, istoty i działań w jednym prostym,

⁷⁸ Interesujące jest następujące zdanie Akwinaty dobrze ilustrujące determinację Bożych działań poznawczych, gdy jednoznacznie przevorsowujemy *niezmiennosc Boga*: „wiedza Boga stanowi samą Jego substancję (...). Tak zatem jak Jego substancja jest całkowicie niezmienna (...) tak należy przyjąć, że również wiedza jest całkowicie niezmienna”. *STh*, I, 14, 15c

⁷⁹ *In I Sent.* 39, 1, 2c i 3.

w pełni doskonałym bycie dotyczyłaby bytowego, strukturalnego aspektu prostego bytu Boga, nie obowiązywałaby zaś w perspektywie genetycznej. W tej bowiem perspektywie mielibyśmy do czynienia z względną różnicą między Bytem Absolutnym i Jego Działaniem.

Czy jednak nie wprowadza się wówczas jakiejś niedoskonałości w Boga? Jeśli Jego działania podlegają zmianie, to znaczyłoby, że np. tego, co chciał, teraz nie chce, albo tego, co poznawał, teraz nie poznaje. Tak jest i wcale nie wprowadza to żadnej niedoskonałości w rozumienie Jego bytu. Zmiana bowiem decyzji nie musi oznaczać, że wcześniejsza była niedoskonała, lecz może oznaczać to, co Akwinata, tłumacząc *futura contingentia* rozróżnia jako: chciał, aby było konieczne, i chciał, aby było przygodne. W drugim przypadku, jeśli chciał, aby było przygodne, to decydował się, że w określonych warunkach może tego nie chcieć⁸⁰. Taka zaś sytuacja nie ma miejsca w obrębie tego, co chciał, aby było konieczne. Tak samo w przypadku poznania nie wprowadza to niedoskonałości, że czegoś wcześniej nie znał, co znał, czy nie znał później, lecz informuje o doskonałym poznawaniu tego, co istnieje. Wszystko bowiem, co aktualnie jest, przez Boga jest takim, jakim jest poznawane.

Identyfikacja zmienności Boga w perspektywie Jego działań daleka jest jednak od rozwiązań Hegla czy też rozwiązań filozofów procesu. U nich bowiem mamy do czynienia z możliwościami biernym elementem w strukturze Boga, to zaś implikuje sprzeczność w rozumieniu Bytu Pierwszego. Jego bowiem ruch, zmiana może być jedynie realizowaniem się Jego Bytu, nigdy zaś doskonaleniem się tego, co samo w sobie jest w pełni doskonałe.

W świetle powyższych stwierdzeń zauważana jest potrzeba reinterpretacji podejścia do zagadnienia *niezmienności Boga* w kierunku

⁸⁰ Interesujące, katolickie, spojrzenie na to zagadnienie zawarte jest w stwierdzeniach kard. J. Ratzingera wypowiedzianych w związku z interpretacją 3 tajemnicy fatimskiej. Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na następujące słowa: „zostaje podkreślone znaczenie wolności człowieka: przyszłość nie jest bynajmniej nieodwołalną i nie (podkr. AG) przesądzoną, a obraz, który widziały dzieci, nie jest wcale filmem ukazującym z wyprzedzeniem przyszłość, w której niczego już nie można zmienić”; oraz: „nie istnieje nieodwołalne przeznaczenie (...) wiara i modlitwa to potężne siły, które mogą oddziaływać na historię”. *Oreędzie fatimskie*, Kongregacja Nauki Wiary, Pallotinum 2000, 40 i 42.

widzenia w nim dwuaspektowego problemu: bytu i działań. W odniesieniu do pierwszego należy pozostać przy klasycznej identyfikacji niezmienności bytu Bożego, w odniesieniu natomiast do drugiego aspektu należy ruch widzieć nie w perspektywie aktu niedoskonałego podmiotu, lecz jako przejaw doskonałości bytu poruszającego się. W tym więc aspekcie nie należy określać Boga terminem *niezmienny*, tym samym bowiem wprowadzałyby się do Niego niedoskonałość. Pozostaje jeszcze do uzgodnienia ostateczne zdefiniowanie fenomenu ruchu, zmiany ujmujące wspomnianą w artykule jego dwuaspektowość. Należałoby też przedstawić termin dla powszechnego znaczenia tego fenomenu i poszczególnych jego aspektów. To jednak nie jest bezpośrednim przedmiotem tegoż artykułu.

DOES GOD'S PERMANENCE LIE IN THE ABSOLUTE EXCLUDING OF CHANGE?

Summary

The permanence of God is a very important problem in the philosophy of God. Most philosophers maintain that God is completely permanent. However, some regard change and movement as an evidence of perfection and attribute these concepts to God, as well.

The author of the article analyzes if we can actually ascribe such attributes to God. The basis of this research are St. Thomas' and Aristotle's conceptions of change and movement. St. Thomas supports Aristotle's conception but he uses not only his account of movement and change but Plato's account of movement, as well. Aquinas does not try to unify them in one basic definition. It seems that this double meaning of change presents a big problem in dealing with the question of the permanence of God. St. Thomas' resolution of this question is based only on Aristotle's conception and excludes any movement and change in God. This narrows the perspective in resolving the question of the permanence of God. The paper tries to broaden this perspective.