

Gałąj, Andrzej

Zagadnienie "Opatrzności Bożej" w opracowaniu św. Tomasza z Akwinu

Studia Teologiczne 16, 289-306

1998

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.

KS. ANDRZEJ GAŁAJ

ZAGADNIENIE OPATRZNOŚCI BOŻEJ W OPRACOWANIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Treść: Wstęp; 1. Znaczenie terminu *providentia*; 2. Istota providencji; 3. Związek między providencją a *conservatio in esse*; 4. Narzędziowy charakter udziału bytów stworzonych w opatrzności; 5. Czy pewność providencji determinuje konieczność zmian zachodzących wśród bytów?; Wnioski

WSTĘP

Zagadnienie opatrzności Bożej intryguje każdego, kto próbuje zrozumieć sposób, w jaki Osobowy Bóg, Stwórca wszystkiego, co istnieje, wpływa na podległą sobie rzeczywistość. Zagadnienie to nie było jednak przedmiotem jedynie teologicznych rozważań opartych na objawieniu biblijnym. Jest to bowiem problem, z którym usiłowali uporać się również filozofowie, także ci nie inspirowani objawieniem, lecz poszukujący racji dla zrozumienia harmonii w otaczającym nas, zmiennym świecie. I choć nie dochodzili do tak głębokich wniosków, do jakich doszli później myśliciele średniowieczni, to jednak potrafili dostrzec wpływ, jaki wywiera byt transcendentny na podległy mu w różny sposób świat. Warto w tym miejscu wymienić takich filozofów, jak Anaksagoras (wyodrębniający w swoich analizach transcendentny rozum, zarządzający podległym mu światem i porządkujący go) oraz Platon (z jego transcendentnym światem idei, demiurgiem i naczelną ideą dobra). Arystotelesa natomiast trzeba pominąć, ponieważ jego koncepcja pierwszego nieruchomego poruszyciela takich rządów opatrzności nie implikuje,¹ stwierdza jedynie źródłowy charakter tego bytu w powodowaniu ruchu.

Przedmiotem tego artykułu nie jest jednak historyczna analiza problemu opatrzności. Chodzi raczej o przedstawienie sposobu rozpoznania zagadnienia opatrzności u św. Tomasza z Akwinu. Jest on wybitnym przedstawicielem *philosophiae parentis* i można traktować jego rozwiązania jako wiążące dla szero-

¹ Tezę tę wykazuje W. Dłubacz w swojej pracy: *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*. Por. W. D ł u b a c z, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, RW KUL Lublin 1992, s. 174.

kiego nurtu filozofów tomistycznych (i nie tylko). Akwinata jest, jak odczytujemy, podstawowym autorytetem dla licznych opracowań teodycealno-podręcznikowych.

W obecnym przedstawieniu uwzględnione zostaną cztery dzieła Doktora Anielskiego: *Scriptum super Libros Sententiarum*, *De veritate*, *Summa contra gentiles* i *Summa Theologiae*.² Szczególną uwagę należy zwrócić na *Summa contra gentiles*, nazywaną również *Summą filozoficzną*. Jest to dzieło przeznaczone przede wszystkim dla tych, którzy nie utożsamiali się z wiarą chrześcijańską. W artykule obecnym będzie ono wyznaczało repertuar kolejnych analiz.

Zawarte w wymienionych opracowaniach treści ukazane zostaną w następującym układzie: 1) analiza użytego przez św. Tomasza terminu i istoty znaczenia; 2) związek zachowywania bytów w istnieniu ze sprawowaną nad nimi opatrnością; 3) charakter przedmiotów podpadających pod opatrność Boga, z uwzględnieniem pytania czy nie są one w deterministycznej zależności od kierującego nimi Absolutu; 4) wpływ identyfikacji opatrności na teorię modlitwy i predestynację.

1. Znaczenie terminu *providentia*

Łacińskie słowo *providentia* może zostać przetłumaczone jako przewidywanie, uprzednie widzenie czy powszechnie używany termin opatrność. W interpretacji św. Tomasza dopuszczalne są jedynie dwie możliwości tłumaczenia: przewidywanie lub opatrność. Uprzednie widzenie bowiem sprzeciwiałoby się stwierdzeniom Akwinaty, który takie znaczenie odrzuca ze względu na zawarte w nim czasowe konotacje. Jego zdaniem nie należy ich wprowadzać, ponieważ poznanie Boga dokonuje się w "porządku obecnego do obecnego",³ wszystko bowiem, co w rzeczywistości bytów stworzonych dokonuje się czasowo, w Bogu znajduje się jako wieczne.⁴ Najprościej zatem byłoby przetłumaczyć

² S. T h o m a s A q u i n a t i s : *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, - editio nova, cura' R. P. Mandonnet, O.P. - Sumptibus P. Lethielleux, Parisiis (VI) (*In I Sent.*); *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, Ad Sanctae Sabinae (*De veritate*); *Summa contra gentiles*, editio leonina manualis, Apud sedem commissionis leoninae et apud librariam vaticanam Desclee & c. - Herder, Romae 1934 (*SCG*); *Summa Theologiae*, de Rubeis, Billuart, P. Fancher O.P. et aliorum notis selectis ornata, cum textu ex recensione Leonina, Pars IIIa et *Supplementum*, Taurini-Romae 1948 Marietti.

³ Por. *De veritate.*, II, 12.

⁴ Por. Św. T o m a s z z A k w i n u , *De veritate* II, 12: "visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul, et tamen totum tempus includit, l...p'."; *STh* I, 14, 13: "I.../ omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterna praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se presentes, ut quidam dicunt; sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate". Klasyczne określenie wieczności wykazuje, że jest to "nieskończonego życia całe, jednoczesne i doskonałe posiadanie". Patrz: Boecjusz, *De consolatione philosophiae* V, 6 PL. 53, 853; w: S. K o w a l c z y k , *Wiek o Bogu*, Wrocław 1986, 134: "interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio".

to słowo na przewidywanie. Takie tłumaczenie użytego przez Tomasza terminu *providentia* wskazywałoby przede wszystkim na powiązanie jej (prowidencji) z wiedzą czy - inaczej - poznaniem Bożym. Przewidywanie, podkreślając aspekt wiedzy, mniej informuje jednak o połączeniu jej z dynamiczną obecnością Boga w świecie stworzonych przez siebie bytów. Ujawnia ono jednak najbardziej zaznaczony aspekt prowidencji, czyli wiedzę, i najmocniej koresponduje ze stwierdzeniami bezpośrednio do wiedzy się odnoszącymi. Koresponduje zwłaszcza z podstawową argumentacją wykazującą wsobny charakter poznania Bożego.

Jest to jednak za wąski zakres znaczeniowy dla znajdującej u Akwinaty prowidencji. Lepsze jest zatem tłumaczenie: opatrność. Słowo to bowiem wskazuje nie tylko na wiedzę, lecz także na czynienia. A jak zobaczymy poniżej, prowidencja jest jednocześnie i roztropnościowym zamierzaniem, i wykonywaniem podjętych zamiarów.

Zatrzymując się wstępnie na znaczeniu terminu prowidencja, warto zaznaczyć sygnalizowany przez św. Tomasza jej związek z *fatum* i prawem wiecznym. Autor *Summy filozoficznej* informuje nas, że pierwszy termin nie jest odpowiedni do ukazania fenomenu opatrności, gdyż jego konotacja neguje rozumny i wolny charakter sprawiającej tę rzeczywistość przyczyny.⁵ Odchodząc jednak od tych skojarzeń, należałoby, jego zdaniem, rozpatrywać *fatum* z perspektywy zaktualizowanej już opatrności.⁶ Prawo wieczne natomiast należy, jak odczytujemy, umieścić na przeciwnym biegunie opatrności. Jest ono "jakby pryncypium prowidencji",⁷ pełni więc rolę podstawy właściwych dla niej aktów rady i wyboru.

2. Istota prowidencji

Rozpatrując szczegółowiej znaczenie, jakie nadaje Tomasz terminowi opatrność, zauważamy wspomniany już aspekt wiedzy. Św Tomasz napisał, że opatrność zawiera się istotowo w poznaniu praktycznym. Stąd podkreślanie (zwłaszcza w *De veritate*) jej odpowiedniości względem *prudentialii*, czyli roztropności. Roztropność bowiem jako "*recta ratio agibillium*"⁸ odnosi się do czynności nie wychodzącej na zewnątrz, nie narusza zatem podstawowej identyfikacji w odniesieniu do poznania Bożego, która informuje o jej jedynie wsobnym charakterze.⁹ Akwinata informuje nas, że *agibillia* nie tyle odnoszą się do celu, ile do tych, które do celu prowadzą,¹⁰ celem bowiem roztropności jest określa-

⁵ Por. *SCG* III, 93.

⁶ Por. *De veritate* V, 1, 1.

⁷ *De veritate*, V, 1, 6: "*!...! aliquid ad legem aeternam consequens !...!, in Deo lex aeterna non est providentia, sed providentiae quasi principium !...!*"

⁸ *De veritate*, V, 1.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. tamże: "*!...! id quod est ad finem*".

nie środków do celu. Jest więc "roztropność /.../ ukierunkowanym na cel dysponowaniem, (w którym) jakimś sposobem zawiera się wola dotycząca celu i poznanie celu".¹¹ Stąd też **opatrność jako roztropnościowe działanie Boga polega na ukierunkowaniu bytów na cel, "zawiera /.../ i wiedzę, i wolę, jednak pozostaje istotowo w poznaniu, nie jakimś spekulatywnym, lecz praktycznym".**¹²

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że spekulatywny aspekt również w providencji jest obecny, choć, jak podkreśla Tomasz, nie jest on w niej istotowy. Ukazuje go Akwinata, pisząc w *Scriptum* o wyrozumowaniu (*excogitatio*). Używając tam analogii do artysty wykazuje, iż Bóg "przed poczęciem wytworu rozważa cel, porządek na ten cel skierowany oraz porządek części do siebie, i wreszcie określa to, co do celu ma prowadzić, czyli środki".¹³

Wracając do istoty roztropnościowego działania opatrności, musimy zauważyć integralność działań intelektu i woli w jej obrębie. Oczywiście, jak stwierdza Tomasz, w bycie Bożym w ogóle mamy do czynienia z absolutną jednością bytu i działań, wszak Jego "natura lub forma, jest *ipsum esse*, ponieważ Jego *esse* jest Jego naturą".¹⁴ W przypadku jednak providencji chodzi jeszcze o uchwycenie specyfiki tego działania, które jednocześnie odnosi się do intelektu i woli.¹⁵ Ten akcent jest obecny w każdym opracowaniu dotyczącym opatrności, jednak nie w jednakowym natężeniu. Najbardziej jednoznacznie stwierdza Akwinata tę integralność intelektu i woli w *Sumie teologicznej*. Identyfikacja ta ma ogromne znaczenie, wskazuje bowiem, że nie można oddzielać w providencji tego, co jest skutkiem intelektu i woli. Jeśli zatem coś podlega zamiarowi opatrności, czy inaczej jest przez jej intelektualny aspekt obmyślane, czy jak kto woli, przewidziane, to oznacza, że jest jednocześnie chciane i skierowane do wykonania.¹⁶ "Przewidział", jest bowiem na terenie providencji Bożej równoznaczne z "ustanowił". W przewidywaniu nie chodzi zatem jedynie o działanie poznawcze, lecz jednocześnie, jak uczy Tomasz, dotyczy ono działania intelektu i woli.¹⁷ Stąd w **opatrności następuje urządzenie porządku stworzenia.**

¹¹ Tamże: "*/.../ quod prudentiae est aliqua ordinate ad finem disponere, /.../ in prudentia quodammodo includitur et voluntas, quae est de fine, et cognitio finis*".

¹² Tamże: "*/.../ et ideo providentia includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica*".

¹³ *In I Sent* 39, 2, 1. Warto zwrócić uwagę, że aspekt wiedzy jest najmocniej ukazany właśnie w *Scriptum*, tu jedynie jest np. mowa o *praescienti* (por. tamże, 40, 3.)

¹⁴ *In I Sent.* 35, 1, 4: "*/.../ omnium quae dicuntur de Deo natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura*".

¹⁵ Por. *STh*, I, 22: "*/.../ respiciunt simul intellectum et voluntatem*".

¹⁶ W takiej perspektywie powstaje trudność wyjaśnienia zła i wolnej woli. Jeśli bowiem wszystkie rzeczy zostały obmyślane przez Boga nie tylko w swojej strukturze (naturze), ale też w całym układzie działań (bo jak uczy Tomasz, *opatrność* wyznacza środki do celu), to jak wytłumaczyć nieuprzedzenie zła przez Boga lub wolność ludzkich aktów? Z tymi pytaniami zmagają się Akwinata w dalszych akapitach problemu *providencjalnego*. Patrz niżej.

¹⁷ Por. *STh*, I, 22.

To współdziałanie intelektu i woli w opatrności pozwala z kolei wyodrębnić dwa jej wymiary: "zasadę urządzania (*ordo*) rzeczy przewidzianych względem celu oraz wykonanie tego urządzania, nazywane rządzeniem".¹⁸ Ta podwójna perspektywa pozwala wytłumaczyć udział innych bytów w providencji. Nie jest to udział od strony zasady urządzania, lecz współdziałanie w wykonywaniu providencji, czyli w rządzeniu.¹⁹ Aspekt rządzenia ujawnia **związanie opatrności z przyczynami celowymi**. Akwinata zaznacza w pewnym miejscu, iż związek ten jest tak ścisły, że ci, "którzy negują przyczynę celową, negują przez konsekwencję także providencję".²⁰ Przyjmując bowiem jedynie przyczyny materialne czy czynne, ale także które powodują skutek tylko z poprzedzającej go konieczności danego bytu, wykluczają oni poprzedzający wszystkie byty zamiar, a tym samym stwierdzają przypadkowość powstawania bytów. To zaś, zdaniem Tomasza, nie zgadza się z tym, że obserwowana przypadkowość jest mniej znacząca wobec zauważanej celowości zachodzących zmian. "A tak należy przyjąć, że (byty) pochodzą z zamiaru celu /.../ i przeto istnieje uprzednio jakiś intelekt, który ukierunkowuje rzeczy naturalne do celu. /.../ Przyjmuje się, iż świat jest rządzony²¹ przez providencję owego intelektu /.../"²² Czyniąc zatem byty dla określonego celu, Bóg, Pierwsza Przyczyna bytów, posługuje się nimi zgodnie z wyznaczonym przez Siebie celem. Św. Tomasz napisał więc, że Bóg "używa wszystkich rzeczy, kierując je do celu. Tym zaś jest rządzenie. Rządzi więc Bóg przez swą providencję wszystkimi rzeczami".²³ Na potwierdzenie wywodów dotyczących roztropnościowego działania

¹⁸ *STh*, I, 22, 3: "*!...! ad providentiam duo pertinent; scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio hujus ordinis, quae ordinatio dicitur*". W innym miejscu te dwa aspekty opatrności wyraża Akwinata następująco: "*!...!ad divinam providentiam duo requiruntur, ordinatio et ordinis executio*". [*SCG*, III, 77]. W późniejszych analizach używane jest to drugie sformułowanie.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ *De veritate*, V, 2: "*!...! quicumque causam finalem negant. Oportet quod negant per consequens providentiam*".

²¹ W odniesieniu do Bożego działania stwierdza Akwinata, że "*!...!aby stworzenia subsystemowały należy przyjąć, iż Bóg zawsze w nich działa !...! nie na sposób, którym dom staje się przez rzemieślnika, ponieważ czynienie dochodzące (*cessante*) do tego domu pozostaje, lecz na sposób prześwietlenia powietrza od słońca*". Por. *De veritate*, V, 2, 6: "*!...! ad hoc quod creaturae subsistant, oportet quod Deus semper in eis operatur, ut Augustinus dicit!...! non per modum quo domus fit ab artifice, cum actione cessante ad huc domus maneat, sed per modum quod illuminatio aeris est a sole*".

²² Tamże: "*!...! et ita oportet quod procedant ex intentione finis. !...! praexistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, !...! Et sic oportet quod per providentiam illius intellectus qui praedictum ordinem naturae indidit, mundus gubernatur*".

²³ *SCG*, III, 64: "*!...! quod Deus omnia facit propter finem, qui est ipse. Ipse igitur utitur omnibus dirigendo ea in finem: hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam providentiam omnium gubernator*".

Boga w odniesieniu do bytów, Tomasz ukazuje więc w *De veritate* celowe ukierunkowanie rzeczy. Natomiast w *Summa contra gentiles* to rozpoznanie jest punktem wyjścia dla tych analiz.²⁴

Rozważając znaczenie terminu opatrność, można zauważyć jej duży związek z mocą. Temat ten zostanie szczegółowiej przedstawiony poniżej. W tym miejscu warto jedynie odnotować, że Akwinata nazywa "wykonującą moc opatrnością". Zaznacza jednak, że nie ma mowy o ich tożsamości, jest bowiem tak, że "czyn mocy uprzednio zakłada czyn providencji jako akt kierujący. Nie ma więc takiego połączenia z mocą jakie jest z wolą, którą opatrność zawiera".²⁵ Powiązanie providencji z mocą odsłania przy tym jej udział w "*conservatio in esse*" oraz pozwala identyfikować Boga jako właściwą przyczynę wszelkich działań stworzeń.

3. Związek między providencją a *conservatio in esse*

Przypisując providencji działanie polegające na sprawowaniu rządów nad bytami, ukazuje ją Akwinata jako przyczynę zachowywania rzeczy w istnieniu. Jak pisze, "żadna rzecz nie może trwać w byciu, gdy usunęłoby się działanie Boże".²⁶ Skoro przez rządy rzeczy osiągają swój cel, "jest zatem sprawą providencji, by zachowywała je w istnieniu".²⁷ Tomasz wyraża przy tym zdecydowaną myśl, że "jedno i to samo musi być przyczyną rzeczy i przyczyną jej zachowania; zachowanie bowiem jest tylko dalszym ciągiem istnienia. /.../ Przez rozum i wolę Bóg jest przyczyna istnienia rzeczy, przez rozum i wolę je [także] zachowuje".²⁸ Oznacza to zaś nie tylko rozumny i wolny charakter rządów opatrności, lecz także jedność powodującego istnienie i je zachowującego.

Tłumacząc tę myśl, Tomasz wskazuje, że wszystko, co się dokonuje w rzeczywistości, związane jest z działaniem providencji. Dla zobrazowania tego używa analogii wodza i wojska, podkreślając, że to właśnie wodzowi przypisuje się zwycięstwo w sposób właściwy, mimo iż wojsko miało w tym bezpośredni udział.²⁹ Bóg zaś przez swoją opatrność działa analogicznie do wodza, wyznacza bowiem określone działania. Ta pryncypialna rola, jaką odgrywa Bóg, pozwala Tomaszowi twierdzić, że wszystko, co działa, "działa przez moc Bożą".³⁰ Sens powyższego sformułowania nie oznacza jednak, że Bóg będąc w

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. tamże: "*Potentia autem executiva est providentiae; unde actus potentiae praesupponit actum providentiae sicut dirigentis; unde in providentia non includitur potentia sicut voluntas*".

²⁶ Tamże: "*Nulla igitur res remanere potest in esse, cessante operatione divina*".

²⁷ SCG, III, 65: "*Ad divinam igitur providentiam pertinet quod res conserventur in esse*".

²⁸ Tamże: "*/.../ oportet quod idem sit causa rei, et conservatio ipsius; nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius /.../ quod Deus per suum intellectum et voluntatem est causa essendi omnibus rebus. Igitur per suum intellectum et voluntatem conservat res omnes in esse*".

²⁹ Por. SCG, III, 66.

³⁰ Tamże: "*Esse igitur cuius libet existentis est proprius effectus ejus, ita quod omne quod producit aliquid in esse hoc facit in quantum agit in virtute Dei*".

realnej relacji do stworzeń posługuje się nimi tak jak ogrodnik grabkami. Takiego rozumienia nie możemy przypisywać Akwinacie, który wyraźnie stoi na stanowisku, iż nie ma takiej realnej relacji.³¹ Nie implikuje też Doktor Anielski jakiegось zmieszania Boga z bytami, niedopuszczalne jest bowiem w ramach tomaszowej teodycei insynuowanie jakiegokolwiek zabarwienia panteizującego. Co zatem oznacza stwierdzenie: Absolut jest "w dziełach sposobem przyczyny działającej?"³² Otóż oznacza ono, że określenie działań bytów, jakie dokonuje się w ramach intelektu Bożego i zgadzającej się na te wyrozumowania woli, a zatem określenie providencjalne, jest tak szczegółowe, że należy traktować Boga jako głównego Autora dokonywanych czynów. Bóg bowiem, jak uczy Tomasz, przez Swoją opatrność określa moc czynną danego bytu.³³ Poprzez to określenie, które, jak zaznaczyliśmy, jest szczegółowe,³⁴ Absolut ukierunkowuje możliwość czynną bytu. "To co kieruje moc czynną do działania, nazywa się przyczyną owego działania".³⁵ Skoro zaś "Kierowanie do celu jest rzeczą samego Boga, należy zatem powiedzieć, że każdy działający działa przez moc Boga. Bóg jest więc przyczyną działań wszystkich rzeczy".³⁶ Możemy zatem wnioskować, iż przez porządek, który jest skutkiem działania opatrności, Bóg ustawia byty w określonych ściśle przez Niego układach wzajemnych zależności, a poprzez nie decyduje o zachowywaniu danego bytu w istnieniu.

To mocne zaakcentowanie źródłowego udziału Boga w działaniach bytów, które jak pisze, działają przez Jego moc, nie jest, zdaniem Akwinaty, wykluczeniem właściwych tym bytom działań i sprowadzeniem wszelkich działań do Boga jako ich wyłącznej przyczyny. W tym względzie byty, które podlegają pod rządą opatrności, zachowują autonomiczność narzędzia.

4. Narzędziowy charakter udziału bytów stworzonych w opatrności

"Nie odbieramy rzeczom właściwych im czynności, chociaż każdy skutek rzeczy stworzonych przypisujemy Bogu, jako działającemu we wszyst-

³¹ Por. SCG, II, 12.

³² Por. SCG, III, 68; m.in.: "*I...I sed est in operibus per modum causae agentis*".

³³ Por.: SCG, III, 76: "*I...I ordo qui per providentiam in rebus gubernatis statuitur, ex ordine illo provenit quem provisor in sua mente disposuit*".

³⁴ Wiedza Boga będąc uprzednią względem bytu, dotyczy każdego poszczegółu. Tę szczegółowość określenia najpełniej ujawnia przedstawiona przez Akwinatę w ramach problematyki poznania Bożego teoria idei jako celów Bożych aktów decyzyjnych.

³⁵ SCG, III, 64.

³⁶ SCG, III, 67: "*Ordinare autem res in finem est ipsius Dei, I...I. oportet igitur dicere quod omne agens virtute divina agat. Ipse est igitur qui est causa actionis omnium rerum*".

³⁷ Por. SCG, III, 69, m.in.: "*Non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus, quasi in omnibus operanti*"; "Nie ma konieczności, by każda rzecz, która posiada jakąś formę niejako przez uczestnictwo, otrzymywała ją bezpośrednio od tego, który jest formą przez istotę". "Przyczyną form istniejących w materii nie są oddzielone gatunki rzeczy, jak twierdzili platończycy, ani też działające inteligencje, jak twierdził Awicenna, lecz raczej, ta złożona z materii i formy jednostka".

kich”.³⁷ Te i podobne temu stwierdzenia informują o narzędziowym charakterze udziału bytów stworzonych w opatrności. Nie decydują zatem byty o takim albo innym ukierunkowaniu działań, nie biorą udziału w rządach, lecz, jak pisze Tomasz, uczestniczą w ich wykonywaniu. W tym też wykonywaniu rządów zachowują właściwy sobie sposób działania. Takie ich zidentyfikowanie zachowuje, zdaniem Akwinaty, z jednej strony powszechność działania Bożego względem każdego bytu, z drugiej zaś autonomię tych bytów.

Konsekwencją takiej identyfikacji zauważamy w rozwiązaniach dotyczących zła, przypadkowości zdarzania się, przygodności czy wolnej woli. Autonomiczność narzędzia, czyli własne prawo bytu, a precyzyjniej ujmując, natura danego bytu, decyduje o skutkach działań lub ich braku. Wszystko zatem co się dokonuje, mimo iż jest urządzone przez Boga, swoją bliższą przyczynę czerpie z konkretnego działania lub jego braku. Działania te więc tłumaczą charakter skutku, który się dokonuje, i one też swoiście są za ten skutek odpowiedzialne. Brak zatem w bycie będzie powodem zła, które się zdarzy,³⁸ niezamierzone działanie danego bytu, które się dokona, traktowane będzie jako przypadek,³⁹ to, co ma naturę przygodną, powodowało będzie proporcjonalne do niej skutki.⁴⁰ Działanie woli podejmującej decyzję pod wpływem rozumowego rozpoznania będzie wolnym aktem bytu.⁴¹ Zło więc, przypadek czy decyzja woli są skutkami działania narzędzi. Właściwa Moc, czyli Moc działającego w tych bytach Boga, dokonuje bowiem swych działań, posługując się przyczynami narzędziowymi. Z perspektywy zaś głównej przyczyny nie ma działań przypadkowych, “przypadkowe zdarzenia, sprowadzone do Boga jako do przyczyny, tracą znamię przypadkowości /.../”;⁴² nie ma też braku, brak bowiem nie może być skutkiem doskonałego bytu.⁴³ Także wolność woli nie oznacza jej niepodporządkowania woli Boga. Przeciwnie, Akwinata wykazuje, że wola nasza pod-

³⁸ Por. SCG, III, 71.

³⁹ Por. SCG, III, 74 i 92.

⁴⁰ Por. SCG, III, 72; m.in.: “Cum igitur inter causas proximas multae sint quae deficere possunt, non omnes effectus qui providentiae subduntur erunt necessarii, sed plurimi sunt contingentes”.

⁴¹ Por. SCG, III, 73; m.in.: “Jest rzeczą opatrności Bożej, by posługiwała się rzeczami odpowiednio do charakteru tych rzeczy. Sposób działania każdej rzeczy wynika zaś z jej formy, która jest principium działania. Forma zaś, przez którą dowolnie działa czynnik nie jest zdeterminowana, wola bowiem działa przez formę poznaną przez rozum, dobro poznane porusza wolę jako właściwy jej przedmiot; rozum zaś nie posiada jednej zdeterminowanej formy skutku, lecz do pojęcia rozumu należy by rozumiał wielką ilość form. I dlatego może wola wywołać wiele skutków. Nie należy zatem do opatrności Bożej aby wykluczała wolność woli”.

⁴² SCG, III, 92: “/.../ fortuiti eventus reducti in causam divinam amittunt rationem fortuiti/.../”.

⁴³ Por. m.in.: SCG, III, 94: “...nie jest możliwe, by jakiś czynnik przeszkadzał działaniu *providencji* Bożej, występując przeciw niej. Nie jest też możliwe, by przeszkadzała *providencji* Bożej niedoskonałość czy to działającego, czy doznającego działania; skoro wszelką możność czynną i bierną sprawia w rzeczach rozporządzenie Boże. Niemożliwe jest również, aby w wykonaniu *providencji* Bożej przeszkadzała zmiana w tej *providencji*; Bóg jest bowiem całkowicie niezmienny, /.../”.

lega działaniom opatrności, także bowiem do niej odnosi się to, iż "Bóg jest przyczyną wszelkiego działania i działa w każdym działającym. /.../ Człowiek może używać danej sobie władzy woli, tylko gdy działa przez moc Boga".⁴⁴ Akwinata zwraca przy tym uwagę, że "przyczynowość Boża odnosi się nie tylko do władzy woli, lecz także do samego aktu woli, /.../ [Bóg bowiem jako jedyny byt jest także] przyczyną naszego chcenia".⁴⁵ Widać z powyższych zdań, że umieszczenie bytów stworzonych w perspektywie narzędzi wykonujących zarządzenia opatrności tak, aby "okazać w rzeczach /.../ odwiecznie wyrozumowany porządek providencji,"⁴⁶ pozwala Tomaszowi nie tylko wybronić powszechność przyczynowania Bożej providencji i autonomiczność narzędzia, ale dzięki takiej identyfikacji również tłumaczy kontrowersyjne zagadnienia dotyczące przypadku, zła czy działań wolnej woli ludzkiej.

Omawiając bliżej naturę wykonywania rządów⁴⁷ Bożych ukazuje Tomasz szeroko udział przyczyn drugorzędnych. Jak bowiem rządzenie przynależy jedynie Bogu, który "sam ustanowił wszystko",⁴⁸ tak wykonywanie rządów dokonuje się przy współdziałaniu innych bytów. Dokonuje się to w ten sposób, że niższymi bytami rządzi Bóg przez wyższe, cielesnymi przez duchowe.⁴⁹ Akwinata ujawnia przy tym różnicę w ustanawianiu providencji odnośnie do jej przedmiotów, Bóg bowiem rządzi stworzeniami rozumnymi dla nich samych, a innymi ze względu na rozumne.⁵⁰

5. Czy pewność providencji determinuje konieczność zmian zachodzących wśród bytów?

Zaznaczony w tytule problem stanowi, jak odczytujemy, zasadniczą trudność omawianego przez Akwinatę zagadnienia. Tomasz jednoznacznie wskazuje na pewność opatrności, wyklucza przy tym brak realności zachodzenia przygodnych zmian, czyli nie zgadza się na bezwzględną konieczność. Brak pewności providencji niemożliwy jest do przyjęcia z tej racji, że dla wszystkich bytów Bóg jest pierwszą przyczyną określającą ich działania i powodującą tym samym porządek we wszechświecie. Gdyby zatem nie było pewności w opatrności, należałoby pod-

⁴⁴ SCG, III, 89.

⁴⁵ Tamże: "*... non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius*". Inne byty mogą wpływać tylko w charakterze przyczyn przygotowujących, bądź namawiających do chcenia, nigdy zaś sprawiających. Por. SCG, III, 87 i 88.

⁴⁶ SCG, III, 94: "*... ad ordinem providentiae ab aeterno, ut ita dicam, excogitatum explicandum in rebus*".

⁴⁷ "Dwóch rzeczy potrzeba do providencji: rządów i wykonywania rządów. Pierwsze jest rzeczą władzy poznawczej, *... drugie zaś należy do władzy działania*". [SCG, III, 77: "*... ad divinam providentiam duo requiruntur, ordinatio et ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam; ... Secundum vero fit per virtutem operativam*".

⁴⁸ SCG, III, 83: "*Deus omnia per seipsum disposuit*".

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. SCG, III, 112

ważyc ten porządek, a w konsekwencji podważyć również zachowywanie istnienia, które na tym porządku się zasadza. Brak pewności providencji sugerowałby ponadto niedoskonałe poznawanie w Bogu, wszelka zaś niedoskonałość musi być wykluczona z bytu Bożego. Nie można przyjąć tego braku również od strony dokonywania się providencji. Nie jest bowiem możliwe, zdaniem Akwinaty, aby nastąpiła zmiana zamiaru Bożego.⁵¹ Z kolei wskazywana powyżej autonomia narzędzia oraz rozwiązywania dotyczące zła, przypadku czy wolnych decyzji ludzkich zdają się potwierdzać niezachodzenie bezwzględnej konieczności. Jak zatem w tak jednoznacznie wskazanej pewności i związanej z nią niezmienności providencji wykazać realną autonomiczność, a przede wszystkim realną przygodność zmian zachodzących wśród bytów?

Św. Tomasz widzi rozwiązanie tego problemu w rozróżnieniu niezmienności (konieczności) providencji traktowanej od strony Boga, od skutków providencji. Píše bowiem, że **“Bóg, który rządzi wszechświatem, zamierza, aby niektóre ze skutków, jakie wywołuje, były konieczne, a inne przygodne. I według tego stosuje do nich różne przyczyny, dla jednych przygodne, dla innych konieczne. A zatem pod porządek providencji Bożej podpada nie tylko to, by dany skutek istniał, ale także, aby jeden ze skutków był przygodny, a drugi konieczny. /.../ Providencja Boża jest sama przez się przyczyną tego skutku, który odbędzie się w przyszłości, a jest terażniejszy i przeszły, a jeszcze bardziej wieczny, nie wynika stąd, aby ów skutek zachodził w przyszłości koniecznie; providencja Boża jest bowiem sama z siebie przyczyną tego, żeby ów skutek zdarzył się przygodnie. I tego udaremnić nie można. /.../ Prawdziwym jest zatem warunkowe: jeśli Bóg przewidział, że tak będzie, to się tak stanie. /.../ Będzie zaś tak, jak Bóg przewidział, że się stanie. Przewidział zaś, że się stanie przygodnie, wynika więc nieomyślnie, że będzie to czymś przygodnym, a nie koniecznym”**.⁵²

Tak przedstawia Akwinata zasadnicze rozwiązanie uzgadniające absolutyzm rządów opatrności i przygodność podpadających pod te rządy zdarzeń. Tymi stwierdzeniami wykazuje istnienie różnorodnych zmian, z których jedne spostrzegamy jako konieczne, inne zaś jako przygodnie się zdarzające. Różnorodność ta jest jednak jednoznacznie określona, a zatem w rzeczy samej jest konieczna; “przyrodkowe bowiem zdarzenia sprowadzone do Boga jako do przyczyny tracą znamię przypadkowości”.⁵³ Muszą więc się wydarzyć. Tomasz ilustruje tę konieczność, podając przykład wysłanych przez pana sług, którzy przypadkowo się spo-

⁵¹ Por. m.in.: *SCG*, III, 94: “...nie jest możliwe, by jakiś czynnik przeszkadzał działaniu *providencji* Bożej, występując przeciw niej. Nie jest też możliwe, by przeszkadzała *providencji* Bożej niedoskonałość czy to działającego, czy doznającego działania; skoro wszelką możność czynną i bierną sprawia w rzeczach rozporządzenie Boże. Niemożliwe jest również, aby w wykonaniu *providencji* Bożej przeszkadzała zmiana w tej *providencji*; Bóg jest bowiem całkowicie niezmienny. /.../”.

⁵² Tamże.

⁵³ *SCG*, III. 92.

tykają, nie zamierzili bowiem tego spotkania. Było jednak ono szczegółowo zaplanowane przez ich pana. W rzeczywistości więc ich spotkanie nie jest przypadkowe, ponieważ ich pan je zamierzył, wysyłając obydwu.⁵⁴

Na jakiej podstawie wnosi więc Tomasz o przygodności zdarzeń? Czy niezmiennie określenie⁵⁵ jakiegoś bytu może pozostawiać jeszcze temu bytowi cechę przygodności? Arystoteles stwierdza, że nie Tomasz, który w analizie przeszłych przygodnych nieustannie z nim polemizuje, uważa, że tak. Bóg określa bowiem niektóre zdarzenia jako konieczne, inne zaś jako przygodne. **To stwierdzenie wydaje się jednak operować innym znaczeniem przygodności.** Przygodność bowiem następnika, która według Arystotelesa⁵⁶ wyklucza niezmiennosc określenia w poprzedniku, oznacza, że dane zdarzenie, które może zaistnieć, równie dobrze może nie zaistnieć. Tomasz zaś wobec tego samego zdarzenia operuje różnoznacznymi znaczeniami przygodności. Od strony Boga termin ten nie pokrywa się znaczeniowo z powyżej przedstawionym zakresem, ponieważ jeśli Bóg to zdarzenie w swojej opatrności zarządził, to dokona tego według ściśle zarządzanego porządku. Inne natomiast znaczenie ma owo zdarzenie od strony przyczyn bliższych, które same w sobie zmienne, są autorami przygodnych⁵⁷ skutków. Tylko zatem od strony przyczyn bliższych dopuszczalne byłoby określanie niektórych zdarzeń mianem przygodne, jeśli od tych przyczyn zależałoby zaistnienie bądź niezastnienie skutku. Taka jednak sytuacja nie ma miejsca, gdy przyczyny bliższe jedynie wykonują jako narzędzia odwieczne postanowienia opatrności. Należy więc zaznaczyć, że i od tej strony określenie to nie ma właściwie racji uzasadniającej jego użycie. Z kolei ponieważ Bóg jest zasadniczą przyczyną wszelkich działań bytu, to od Niego winny też te działania brać swoje właściwe określenie. A skoro tak, to od przyczyny niezmiennej mogą brać nazwę jedynie zdarzenia konieczne, nigdy przy-

⁵⁴ Warto przy okazji zwrócić uwagę na rysujące się podobieństwo rozwiązań Tomasza do słynnej analogii Platona dotyczącej jaskini. To co oglądają znajdujący się w jaskini jest tylko pozorne. Ci zaś, którzy widzą w słońcu (pierwsza przyczyna) widzą w prawdzie. Bóg więc i ci, którym to objawił widzą prawdziwy układ zdarzeń, w sposób konieczny zdeterminowany bądź istotowo, bądź przypadłościowo. Większość natomiast mami się, myśląc, że zmiany mają autentyczną przygodność, a zwłaszcza, że od nich - ludzi coś zależy rzeczywiście, nie wiedzą, że są tylko zaprogramowanymi w szczegółach bytami.

⁵⁵ Zaznaczyć należy, że przewidywania Boga nie należy utożsamiać z ludzkim, które przede wszystkim jest aktem poznania, nie jest zatem koniecznie związane z zaistnieniem tego co przewidziane, ani też nie musi ten kto przewiduje, być bezpośrednio zaangażowany w przedmiot przewidywania. Inaczej jest w przewidywaniu Boga, jest bowiem ono integralnie związane z decydowaniem i przedmiot przewidywania leży w sferze bezpośredniego zaangażowania Boga. Bóg, jak pisze Tomasz, jest zasadniczą przyczyną wszelkich działań. Stąd też bardziej niż przewidywanie oddaje znaczenie aktu opatrności termin określenie, urządzenie, czy ustanowienie.

⁵⁶ Por. *STh* I, 14, 13, 2; *In I Sent* 38, 5; *De veritate* II, 12; *SCG* I, 67.

⁵⁷ Przygodnych w klasycznym rozumieniu tego terminu.

godne. Te mogłyby od niej pochodzić i brać nazwę tylko wówczas, gdyby Bóg nie był jedyną przyczyną ostatecznie określającą skutek⁵⁸. Tego jednak Tomasz nie wnosi i dlatego też przygodność, którą postuluje, wydaje się w tej perspektywie przygodnością pozorną.

Inaczej wygląda sprawa z problemem autonomiczności bytów stworzonych. Określenie do jednego i rola narzędzia w wykonywaniu opatrności rzeczywiście nie niszczy autonomiczności bytów, z których wykluczamy człowieka. Byty bowiem mogą działać, podejmując właściwe sobie czynności i będąc przy tym zdeterminowane do jednego, dopóki bowiem działania te są zgodne z ich naturą, dopóty mamy do czynienia z zachowaniem właściwej danemu bytowi autonomii. Tak więc autonomiczności zwierzęcia, rośliny, czy kamienia nie niszczy to, że działa według ściśle wytyczonych kierunków. Byty te bowiem w swoich działaniach nie wykraczają poza naturę. Trudno jednak się zgodzić, aby określenie działań do jednego nie niszczyło autonomii człowieka, który z natury ukierunkowany jest przez swoją intelektualność na działanie (w ramach swojej natury) i - konsekwentnie - branie odpowiedzialności za samodzielne określanie siebie.⁵⁹ W przypadku absolutnego ustalenia kształtu życia ludzkiego przez Boga, na Niego należałoby złożyć odpowiedzialność za podjęte działania ludzkie i Jemu przypisać powodowanie dobra lub zła. Przy pełnym bowiem zdeterminowaniu działań nie pozostaje miejsca na odpowiedzialność człowieka za to, czego on jest jedynie wykonawcą (tak określa Tomasz rolę bytów w opatrności: narzędzia wykonujące zarządzenia providencji).

Należałoby zatem pozytywnie odpowiedzieć na pytanie postawione w tytule tego paragrafu. Opatrność (w takim rozumieniu jaki przedstawia nam Akwinata) istotnie determinuje konieczność zdarzeń i wyklucza autonomię na poziomie bytu ludzkiego. Konsekwencją takiego rozwiązania ujawnia problematyka modlitwy i zagadnienie predestynacji.

a) Aplikacja rozumienia providencji w problematyce modlitwy

Rozwiązania powyższe odgrywają szczególną rolę w rozdziale dotyczącym skuteczności modlitwy, podjętym przez Tomasza zaraz po analizach dotyczących pewności providencji. Należy od razu zaznaczyć, że nie chodzi tu jedynie o teologiczny problem, jest to bowiem dla Akwinaty jednocześnie temat filozoficzny, o czym świadczy merytoryczna polemika, którą na łamach tego rozdziału podejmuje ze stoikami, epikurejczykami i egipcjanami. Zagadnienie to, jego zdaniem, dotyczy problemu skuteczności przyczyn drugorzędnych, stwierdza bowiem, że "wykluczenie skutku modlitw będzie tym samym, co wy-

⁵⁸ Werbalnie znajdujemy u Tomasza zdania wskazujące na człowieka, jako na byt kierujący się własną providencją (por.: *De veritate*, V, 5). Nie widać jednak, aby stwierdzenia te zostały ostatecznie uzgodnione ze zdaniem dotyczącymi niezmiennej determinacji *opatrności*.

⁵⁹ Por. *De veritate*, V, 5.

⁶⁰ *SCG*, III, 96: "*Idem ergo erit excludere orationis effectum, et communium aliarum causarum*".

kluczenie skutku wszystkich innych przyczyn".⁶⁰ Modlitwa jako kierowane do Boga pragnienie, przedstawiane w celu "otrzymania tego, czego pragniemy",⁶¹ jest traktowana przez Akwinatę na równi z innymi przyczynami, wywołującymi określony skutek. Przede wszystkim zaś modlitwy nie uważa On za coś, co leży poza porządkiem ustanowionym przez Pierwszą Przyczynę, lecz za coś, co integralnie do "tego porządku należy".⁶² Zatem, należąc do tego porządku, modlitwy podlegają tym samym prawom, jakim podlegają inne przyczyny. Podlegają więc również niezmienności tego, co zostało przez Boga ustanowione. Jak uczy Tomasz, "nie w tym celu bowiem zwracamy do Boga modlitwę, aby zmienić odwieczne zarządzenia providencji, ale w tym celu, by otrzymać od Boga to, czego pragniemy".⁶³ Jest zatem modlitwa ustanowioną przez Boga przyczyną do powodowania określonych skutków, jakimi są dobra danej modlitwie właściwe. Należy jednak zaznaczyć, że to, co otrzymujemy dzięki modlitwie nie jest czymś poza ustanowionym porządkiem. Modlitwą więc nie wywołujemy jakiegoś działania Bożego, lecz powodujemy skutek w ramach uprzednio określonego providencją porządku. Działanie modlitwy jako przyczyny jest wobec tego oddziaływaniem na odpowiedni jej porządek przyczynowo-skutkowy bytów, będących jak ona przyczynami drugorzędnymi. Modlitwy są więc "skuteczne, lecz nie usuwają niezmiennego porządku providencji Bożej; to bowiem, że temu proszącemu się udziela, podpada pod [jej] porządek. Powiedzieć zatem, że nie należy modlić się, aby coś od Boga otrzymać, dlatego że porządek providencji jest niezmienny, równa się powiedzeniu, że nie należy iść, by dojsć do jakiegoś miejsca, ani nie należy jeść, aby się odżywiać. A jest to oczywiście niedorzeczne".⁶⁴ Przez modlitwę nie oddziałuje więc człowiek na Boga (choć do Niego się zwraca), lecz jedynie na inne byty stworzone, z którymi złączony jest w niezmiennym porządku przyczynowo-skutkowym. Stwierdzenie więc, że dzięki modlitwie coś otrzymujemy od Boga, należy traktować nie wprost, lecz pośrednio - jako otrzymywanie czegoś, co Bóg dla człowieka przez przyczynę drugorzędną modlitwy przeznaczył. Stawiając zaś kropkę nad "i" należy zauważyć, że tak przyczyna, jaką jest modlitwa, jak i jej skutek - dobro jej odpowiadające, jako przypadłościowe struktury zostały uprzednio przez Boga urządzone. To zaś, że człowiek nie zdaje sobie z tego sprawy, wynika z niedostateczności przeniknięcia planów Bożych.

Należy w tym miejscu zauważyć, że Tomasz, jak wynika to z przedstawionych powyżej wniosków, nie traktuje konsekwentnie swojego stwierdzenia, że Bóg powoduje pewne skutki jako konieczne, a inne jako przygodne. Przyjąć bowiem konsekwentnie to, że niektóre skutki są przygodne, oznaczałoby, jak się wydaje, twierdzić, że Bóg dopuszcza, aby w tego rodzaju skutkach Jego ukierunkowanie mogło podlegać modyfikacjom wywołanym przez przyczyny drugorzędne. Urzą-

⁶² Por. SCG, III, 96.

⁶³ SCG, III, 95: "*.../ non enim ad hoc oratio ad Deum funditur, ut aeterna providentiae dispositio immutetur. Hoc enim impossibile est, sed ut aliquis illud quod desiderat assequatur a Deo*".

⁶⁴ SCG, III, 96.

dzenie zaś świata przez Boga jest, według Akwinaty, absolutnie niezmiennie.

Widzimy w takim rozwiązaniu problemu modlitwy także pewną niekonsekwencję wobec innych stwierdzeń. Tomasz, analizując działania magiczne czy podobne im co do przedmiotu, zauważa, że skierowane są one do istot rozumnych. Świadczą o tym, jego zdaniem, słowa i znaki, które charakterystyczne są w komunikacji między istotami rozumnymi.⁶⁵ Charakter więc działań działającego pozwala określić przedmiot. W przypadku natomiast modlitwy charakter ludzkich działań wyraźnie wskazuje na kierowanie się ku Pierwszej Przyczynie bytu. Nie Bóg jest jednak bezpośrednim odbiorcą tych działań, lecz jakiś byt w ramach ustanowionego uprzednio przez Absolut porządku. Działania zatem ludzkie w tej materii nie odpowiadają prawdzie przedmiotu, ku któremu się w swoich przejawach odnoszą.

Warto jeszcze odnotować, że Tomasz w dyskusji z poglądami egipcjan uznających możliwość zmiany przez modlitwę ustalonego porządku oraz w dyskusji ze stoikami i tymi, którzy wyznają podobne do nich poglądy na temat niezmienności ustalonego przez Boga porządku, staje ostatecznie po stronie tych drugich. Nie jest to jednoznaczne z przyjęciem ich stwierdzeń w całości. Zasadnicze twierdzenie o nieskuteczności modlitwy odrzuca, niemniej interpretując modlitwę w perspektywie jedynie uprzednio ustanowionego porządku, w którym działa ona analogicznie do innych przyczyn drugorzędnych, właściwie przyjmuje podstawę ich argumentacji - modlitwy nie naruszają ustanowionego porządku. Konsekwencja takiego rozumienia uwidacznia się w jednoznacznym wykluczeniu poglądów egipcjan. Tłumaczy Akwinata ich twierdzenia tym, że mówiąc o zmienności dokonującej się przez modlitwę, brali pod uwagę bóstwa, tzn. gwiazdy, słońce etc., a nie rzeczywistego Boga. Ten zaś porządek może się zmieniać, bo wiele relacji jest w nim przygodnych.⁶⁶

b) Zagadnienie predestynacji

Problem predestynacji traktuje Akwinata, zwłaszcza w *Summa contra gentiles*, jako zagadnienie integralnie związane z opatrnością. Może dlatego też *Summa contra gentiles* zawiera tak krótkie opracowanie tematu predestynacji. Dużo więcej miejsca poświęca temu tematowi w *Sumie teologicznej* i w *De veritate*, a w *Scriptum* ujmuje go szerzej niż problem opatrności. Różnie też przedstawia Tomasz to zagadnienie w swoich dziełach. W *Scriptum* akcentuje mocno element wiedzy, a precyzyjniej ujmując, przedwiedzy Bożej. W kolejnych opracowaniach coraz wyraźniej podkreśla powiązanie wiedzy i woli w predestynacji w takim stopniu, że jak zaznacza w *Sumie teologicznej*, łączą się one (wiedza i wola) integralnie.

Niezależnie od różnic w poszczególnym opracowaniu tego zagadnienia możemy zauważyć punkty wiążące, decydujące o zasadniczym rozumieniu tego tematu. Jednym z nich jest wspomniana już integralność wiedzy i woli w działaniach prede-

⁶¹ Por. *SCG*, III, 95.

⁶⁵ Por. *SCG*, III, 105.

⁶⁶ Por. *SCG*, III, 96.

stynacyjnych oraz zawieranie się predestynacji w providencji. Ten drugi aspekt polega na tym, że natura działania predestynacyjnego i opatrznosci jest ta sama, różnica zaznacza się jedynie w celu, do którego na mocy predestynacji ukierunkowani są niektórzy ludzie, będący przez bezinteresowny dar Boga podniesieni ponad swą naturę do udziału w życiu Boga. "Predestynacja jest jedynie w odniesieniu do tych bytów, które są wybrane ponad obowiązującą naturę".⁶⁷ Kolejną zasadą wiążącą poszczególne opracowania jest podkreślanie jedynie podmiotowego charakteru predestynacji. Oznacza to absolutną niezależność Boga w przeznaczeniu do chwały określonego człowieka. Ta niezależność sprawia, że na ukierunkowanie do chwały nie mają żadnego decydującego wpływu działania człowieka, one jedynie uczestniczą w przyjmowaniu predestynacyjnego wyróżnienia. Jest to zatem uprzednie względem działań ludzkich postanowienie Boga związane z Jego miłującym wyborem, który, jak podkreśla Tomasz, jest całkowicie autonomiczny: "Bóg musiał /.../ rozróżnienie ludzi od wieków postanowić. Według tego zatem, że dla niektórych odwiecznie z góry postanowił, że mają zostać skierowani do ostatecznego celu, mówi się, iż ich przeznaczył".⁶⁸ Przeznaczenie jest więc całkowicie dziełem Boga, człowiek zaś ma w nim udział jako bierny wykonawca pomysłu ustanowionego przez Boga.⁶⁹

Tę niezależność Boga w działaniu predestynacyjnym zaznacza Akwinata pisząc o absolutnej, materialnej i formalnej znajomości predestynowanych. "Liczba predestynowanych jest dla Boga pewna nie tylko formalnie, ale też materialnie".⁷⁰ Zaznaczmy przy tym, że nie jest to tylko pewność wiedzy, ale związanego z nią integralnie aktu woli, to znaczy, że pewność ta płynie nie tylko z doskonałego znania, ile ze szczegółowego ustanowienia przez Boga tego, cóż musi się dokonać.

Mimo to zdaniem Akwinaty przeznaczenie "nie wprowadza konieczności w ten sam sposób, w jaki /.../ providencja Boża nie odbiera rzeczom ich przygodnej natury".⁷¹ "Wola i providencja Boża jest pierwszą przyczyną wszystkiego co się

⁶⁷ In I Sent., 40, 1, 2: "*!.../ predestinatio est tantum respectu eorum quae sunt elevata supra facultatem naturae, ut gloriae, quae est in perfecta Dei fruitione, et gratiae praemoventis in ipsam*".

⁶⁸ SCG, III, 164: "*!.../ necesse est praedictam hominum distinctionem ab aeterno a Deo esse ordinatam. Secundum ergo quod quosdam ab aeterno praeordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos praedestinasse*".

⁶⁹ Por. STh, I, 23, 2: "*!.../ praedestinatio est !.../ in mente divina existens. Executio autem hujus ordinis est passive quidem in predestinatis, active autem est in Deo*". Potwierdzeniem takiego stwierdzenia jest m.in. artykuł ósmy, dotyczący modlitwy. Pisze w nim Tomasz, że w perspektywie "uprzedniego urzędzenia" "w niczym nie pomagają predestynacji modlitwy świętych" ("*!.../ nullo modo praedestinatio juvatur precibus sanctorum*"). Znaczenie modlitw zawiera się jedynie w perspektywie realizowania się przeznaczenia, ponieważ Akwinata widzi modlitwę jako jedną z przyczyn pośrednich.

⁷⁰ STh, I, 23, 7: "*!.../quod numerus predestinatorum sit certus Deo, non solum formaliter, sed etiam materialiter*".

⁷¹ SCG, III, 164: "*!.../ praedestinatio et electio necessitatem non inducunt, quibus et supra (c. 72) ostensum est quod divina providentia contingentiam a rebus non aufert*".

dzieje: nic nie może być przyczyną woli i providencji Bożej, spośród skutków działania providencji Bożej jak i przeznaczenia jeden może być przyczyną drugiego”.⁷² A zatem w swoich narzędziowych działaniach byty te pozostają autonomiczne.

Wydawałoby się, że Akwinata analogicznie traktuje problem odrzucenia niektórych ludzi przez Boga, czyli nie przyjęcia ich do chwały. Nie ma jednak w tej kwestii takiej jasności jak w predestynacji. W tym bowiem wypadku chodzi o brak, którego doświadczają byty odrzucone, brak zaś, a precyzyjniej ujmując - zło, nie może być skutkiem działania bytu najdoskonalszego jakim jest Bóg. Dlatego wykazuje Tomasz, że w odrzuceniu mamy do czynienia jedynie z ustanowieniem przez Boga przyporządkowania kary (odrzucenia) winie⁷³ człowieka, będącej skutkiem jego decyzji. Odrzucenie związane jest zatem z przewidującym⁷⁴ takie wybrakowane decyzje przyzwoleniem na konsekwencję czynów.

Z powyższego przedstawienia widać, że zagadnienie predestynacji jest konsekwencją rozumienia, jakie Akwinata przyjmuje wobec opatrności. Tak bowiem integralność wiedzy i woli, jak i ukazanie niezależnego charakteru działań providencji i predestynacji w odniesieniu do wpływu na ich zamiary i ustanowienia bytów stworzonych, ujawniają ich znaczeniową bliskość. Pominąwszy zatem cel, ku któremu kieruje człowieka wybór predestynacji, wszystkie inne rozwiązania są konsekwencją rozumienia opatrności Bożej. Deterministyczne konsekwencje providencji zaznaczają więc swą obecność nie tylko w uprzednio przedstawianym problemie modlitwy, ale też w rozumieniu ukierunkowania stworzeń rozumnych ku ostatecznemu ich celowi, czyli chwale. Podkreślanie przez Akwinatę wyjątkowości ponadnaturalnego wybrania niektórych ludzi w predestynacji czy przyzwolenia na odrzucenie w reprobacji niczego nie zmienia w spojrzeniu na uprzednio wobec zdarzeń ustanawiającego aktu opatrności. Takie zaś zrozumienie tegoż problemu nie rozwiązuje ludzkiego przekonania o nagrodzie i karze, nie mają one bowiem znaczenia w perspektywie niezależnego od ludzkich aktów przeznaczającego działania Boga.

WNIOSKI

Zestawiając powyższe przedstawienia Tomaszowego rozumienia opatrności i związanego z nią problemu modlitwy i predestynacji, należy zauważyć w pierwszym rzędzie wnikliwość filozoficznych analiz Akwinaty. Daje on bowiem spójny, systematyczny wykład, w którym przedstawia nie tylko uzasadnienie rozumowe co do prawdziwości rządów Bożej providencji, prawdziwości - przypomnijmy - wynikającej ze wskazania ostatecznej przyczyny zauwa-

⁷² Tamże: “*!...! divina voluntas et providentia est prima causa eorum quae fiunt. Nihil autem potest esse causa voluntatis et providentiae divinae, licet effectum providentiae et similiter praedestinationis unus possit alterius esse causa*”.

⁷³ In I Sent., 40, 4, 2: “*!...! reprobatio !...! addit tamen aliquid ex parte Dei reprobantis, scilicet voluntatem ordinis poenae ad culpam*”.

⁷⁴ In I Sent., 40, 4, 1: “*!...! reprobatio addit supra praescientiam rationem providentiae*”.

żanego celowego ukierunkowania świata, ale również ukazuje mechanizm działania opatrzności. Daje wyjaśnienie uzgadniające powszechność rządów opatrzności i całkowite podporządkowanie jej bytów z zachowaną autonomicznością stworzeń wynikającą z narzędziowego charakteru uczestnictwa tych bytów w wykonywaniu rządów providencji.

Św. Tomasz nie uniknął jednak, jak się wydaje, deterministycznych konsekwencji tak rozumianej opatrzności. Jego stwierdzenia rzucają światło na możliwość przełamania stwierdzeń implikujących bezwzględną konieczność providencji. Tym światłem jest oczywiście często powtarzane przez Tomasza rozróżnienie na ustanawianie przez Boga czegoś z góry jako przygodne bądź konieczne. Nie da się jednak utrzymać znaczenia tego rozróżnienia, gdy jednocześnie postuluje się określenie przez opatrzność każdego działania bytu. Takie bowiem określenie, każe pytać o sens używania w odniesieniu do niektórych determinacji terminu "przygodne". Należało by zatem konsekwentnie zgodzić się na w pełni deterministyczny charakter zidentyfikowanej przez Akwinatę opatrzności. Skutkiem takiej opatrzności byłby zatem mistrzowsko precyzyjny mechanizm działających bytów analogiczny do tego, który przedstawił Leibniz w swoim rozumieniu świata jako harmonii przedustawnej.

Szukając źródeł takiego rozwiązania, nie wystarczy jednak wskazać na rozumienie opatrzności; jest ono przecież wypadkową wcześniejszych analiz. W płaszczyźnie teorii poznania wyznacza bowiem rozwiązania problem wiedzy Bożej, a w płaszczyźnie metafizyki zagadnienie realnej relacji Boga do świata oraz niezmienności czy pozaczasowości Absolutu. Rozwiązania w tych zakresach leżą u podstaw uzgodnienia autonomiczności wyboru Bożego z względną autonomicznością stworzeń, zwłaszcza człowieka. W nich też należy poszukiwać klucza do dalszego zrozumienia opatrzności.

DAS PROBLEM DER GOTTES VORSEHUNG BEI HL. THOMAS VON AQUIN

ZUSSAMENFASSUNG

Das Problem der Gottes Vorsehung ist nicht nur eine theologische Frage, sondern auch eine philosophische. Der Artikel versucht zu zeigen, wie dieses Problem hl. Thomas auslöst. Er legt uns einen sehr reichen und systematischen Vortrag zu diesem Thema aus. Vor allem zeigt er, daß man die Vorsehung von zweckmäßiger Ordnung der Welt erkennt. Die Ordnung braucht denn einen Verstand, der sie einrichten könnte. Der Verstand, wie Thomas schreibt, ist die Gottes Vorsehung. Der Aquinat zeigt, indem er das Problem weiter erklärt, daß zu der Vorsehung gesamt der Verstand und der Wille gehören, ihrem Wesen nach ist jedoch die Vorsehung eine praktische Erkenntnis, die zu einer Gescheitheit ge-

hört. Durch die Vorsehung führt Gott alle Dinge zum Zweck, den Er Selbst bildet. Gott regiert und setzt alles Selbst ein die Dinge beeinflussen die vom Gott eingesetzte Ordnung nicht. Sie sind nur Werkzeugen (Instrumenten), deren sich Gott bedient, um die ewige Ordnung einzuführen. Hl. Thomas findet doch, daß die ewige Ordnung der Gottes Vorsehung die Autonomie der Dingen und ihre Zufälligkeit nicht zerstört. Er schreibt unter anderen, daß Gott seit jeher einige Dinge als notwendige, und andere als zufällige eingesetzt hat. Das bedeutet also, daß eine Zufälligkeit anwesend ist.

Wir können doch nicht diese Lösung einverstanden sein. Thomas nimmt das Wort "Zufälligkeit" *aequivoce*. Der Sinn, welchen er ihm zugibt, ist ein anderer als der, den wir allgemein annehmen. Man kann daher nicht sagen, daß es bei Thomas eine Lösung vorhanden ist, diese schwierige Aufgabe die unverändbare Vorsehung mit der zufälligen Wirklichkeit zu verbinden. Seine Zufälligkeit besitzt denselben Sinn, der der Notwendigkeit bedeutet. Darum sehen wir, daß seine Lösung dieses Thema ungenugend ist.

Die tiefere Lösung der Frage der Gottes Vorsehung soll man im Problem Gottes Wissens sowie des realistischen Verhältnisses Gottes den Geschöpfen gegenüber suchen.