

# Jacek Salij

---

## Świętego Tomasza z Akwinu O substancjach czystych : wstęp i przekład

---

*Studia Theologica Varsaviensia* 20/2, 217-292

---

1982

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## SWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU O SUBSTANCJACH CZYSTYCH

Wstęp i przekład Jacka Salija

### WSTĘP

Uwagę Arystotelesa o substancjach niezależnych od materii, umieszczoną w jego dziele *O duszy*<sup>1</sup>, już Awerroes odczytał jako zapowiedź przyszłego traktatu na ten temat. Istnienia tego traktatu domyślał się również św. Albert Wielki. Natomiast św. Tomasz — świadek przyswajania kolejnych dzieł Filozofa przez świat łaciński — dosłownie nie mógł się doczekać jego przekładu; w swoich dziełach wielokrotnie daje wyraz temu oczekiwaniu<sup>2</sup>. Na cztery-pięć lat przed śmiercią, już wydawało mu się, że ma w ręku ten tak upragniony Arystotelesowy traktat o substancjach czystych. Wiemy o tym, bo w napisanym ok. r. 1270 dziełku *O jedności intelektu* dał upust swojej przedwczesnej radości z tego powodu: „Problemy te<sup>3</sup> z całą pewnością będzie można rozstrzygnąć, jako że rozwiązał je Arystoteles w wywodach — niewątpliwie jego autorstwa — o substancjach czystych, jakie umieścił na początku dwunastej księgi *Metafizyki*. Księgi te — w liczbie dziesięciu — już widziałem, choć nie są jeszcze przetłumaczone na nasz język”<sup>4</sup>. Pod koniec tego dziełka jeszcze raz wspomina o swoich oczekiwaniach z tym związanych<sup>5</sup>.

Zawód, jaki go spotkał po zapoznaniu się z przekładem nowoodkrytych pism Arystotelesa, był zapewne głównym bodźcem do tego, żeby samemu podjąć pracę nad tym traktatem, którego potrzebę tak żywo odczuwał. Niestety, nie dane mu było pracy tej doprowadzić do końca. Dziełko urywa się w momencie przedstawienia argu-

---

<sup>1</sup> *De anima* III 19 431 b (tłum. polskie: *O duszy*, Warszawa 1972 s. 100.

<sup>2</sup> Por. *S. Thomae de Aquino Opera omnia*, t. 40 p. D—E Romae 1968 s. 7 przypis 2.

<sup>3</sup> Dotyczące umysłu substancji czystej.

<sup>4</sup> *De unitate intellectus*, c. 1, *Opera omnia*, t. 43 Romae 1976 s. 229.

<sup>5</sup> Dz. cyt., c. 5 (s. 313).

mentów na rzecz jednej z tez, którą autor zamierzał obalić — i zostało wydane z jego papierów pośmiertnych. Chociaż nie dokończony (tekst zdradza ponadto, że autor nie zdążył wykonać korekty rękopisu), na szczęście zostało doprowadzone wystarczająco daleko, żeby dawać całościowy pogląd na przedstawioną w nim problematykę. W każdym razie, część filozoficzną — pierwszych siedemnastu rozdziałów — św. Tomasz zdążył już zamknąć, pracę przerwał w samym środku części teologicznej.

Zapewne nawet znawcy historii myśli filozoficznej w naszym kręgu kulturowym nie zawsze w pełni sobie uświadamiają, do jakiego stopnia problem bytów pośrednich — wyższych od człowieka, niższych od Boga. — zaprzętał umysły najwybitniejszych filozofów. Niemiejsze dziełko z pewnością pomaga do zrozumienia wagi tej problematyki w całej filozofii przednowożytnej. Św. Tomasz był przecieź erudytą, świetnie orientującym się w całym dostępnym sobie dziedzictwie filozoficznym, a zarazem wnikliwym myślicielem.

Poszczególne poglądy stara się przedstawić rzetelnie, ale oczywiście nie z pozycji historyka filozofii, lecz jako myśliciel, którego interesuje przede wszystkim prawda ukryta w badanym przez siebie problemie. Dwóch filozofów — Arystotelesa oraz (choć nie bez zastrzeżeń) Platona — uznał Tomasz za szczególnie bliskich prawdy w ich dociekaniach na temat substancji niematerialnych. Z kolei dwoma błędami zajęł się szczególnie obszernie: poglądem Awicebrona, który również do aniołów stosował model hylemorfizmu, oraz neoplatońskim emanacjonizmem, wedle którego eony niższe (nawet te, które są bytowo doskonalsze od człowieka) pozbawione są bezpośredniej relacji do Boga.

I w całym dziedzictwie chrześcijańskim trudno znaleźć drugie dzieło, w którym z równą wnikliwością ujęto problem duchowości stworzeń bytowo doskonalszych od człowieka. Warto uświadomić sobie istotę tego ujęcia: Jeśli materialnością nazwiemy zdolność do przyjęcia doskonałości, można powiedzieć, że również stworzenia bezcielesne są w jakimś sensie materialne. „Materia substancji duchowych w taki sposób jest bytem aktualnym, że jest samodzielnym aktem czyli formą; podobnie jak materia rzeczy cielesnych w taki sposób jest bytem w możności, że sama jest możnością otwartą na formy. (...) Jeśli więc materia substancji duchowych nie może być czymś będącym w samej tylko możności, lecz jest czymś będącym w akcie — to ona sama jest ich substancją. I w tym sensie nic nie stoi na przeszkodzie, aby przyjąć materię w substancjach duchowych oraz uznać je za substancje proste, nie złożone z materii i formy. (...) Widzimy więc, na czym polega różnica między możnością w substancjach duchowych, a możnością, jaką jest materia. Albowiem moż-

ność substancji duchowej polega wyłącznie na jej przyporządkowaniu do istnienia, możliwość zaś materii jest przyporządkowana zarówno formie jak istnieniu. Jeśli zaś ktoś obie możliwości nazywa materią, mówi, rzecz jasna, o materii w dwóch różnych znaczeniach<sup>6</sup>.

Natomiast podkreślanie — wbrew ujęciom neoplatońskim — ściśle bezpośredniej relacji wszystkich stworzeń i każdego z osobna do Stwórcy nie przeszkodziło św. Tomaszowi głosić nauki o sprawowaniu opatrności (uczestniczącej oczywiście w jednej i powszechnej Opatrności Bożej) przez stworzenia rozumne. „W zakresie realizacji opatrności wydaje się tym doskonalsza, im więcej środków i narzędzi uruchamia sprawujący opatrność, gdyż wówczas działa w sposób bardziej powszechny. Tak więc Boża opatrność ogarnia swoim zamysłem wszystkie i poszczególne byty, wykonuje zaś swój zamysł przez bardzo liczne i różne przyczyny. Wśród nich w sposób szczególnie powszechny wykonują Bożą opatrność substancje duchowe, które nazywamy aniołami, jako że są szczególnie bliskie pierwszej przyczynie”<sup>7</sup>.

Chwilę uwagi poświęćmy jeszcze nauce o ciałach niebieskich, rzekomo doskonałych i niezmiennych, gdyż forma realizuje jakoby całą potencjalność ich materii. Czy teoria ta nie kompromituje metody spekulatywnej jako drogi poznania prawdy o rzeczywistości? Czy nie odsłania złudności tej metody, która — nawet bez naruszenia reguł żelaznej logiki — może się zupełnie z rzeczywistością rozminąć? Otóż zauważmy, że teoria ta nie jest bynajmniej wnioskiem z przewodu spekulatywnego. Sądono wówczas, że stwierdza ona fakt takiej właśnie struktury bytowej ciał niebieskich — i filozof, stosując się do reguły posłuszeństwa faktom, starał się jedynie fakt ten wyjaśnić. Filozof stał się więc tutaj ofiarą nie metody spekulatywnej, ale bezkrytycznego realizmu.

Tytuł dziełka, *De substantiis separatis*, przetłumaczyliśmy: *O substancjach czystych*. Co najmniej cztery przymiotniki, którymi św. Tomasz określa te substancje, wydają się synonimami: *substantiae separatae, immateriales, purae, abstractae*. Wszystkie cztery podkreślają moment negatywny: wskazują na niezależność od materii, informują więc pośrednio o tym, że chodzi tu o samodzielne, niezależne od materii formy.

Przekład oparliśmy na krytycznym wydaniu H. F. Dondaine'a, opublikowanym w tomie: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, t. 40 p. D—E Romae 1968.

<sup>6</sup> Rozdz. 7 i 8.

<sup>7</sup> Rozdz. 15 pod koniec.

## O SUBSTANCJACH CZYSTYCH (De substantiis separatis)

### PRZEDSŁOWIE

Ponieważ nie możemy uczestniczyć w anielskiej liturgii<sup>1</sup>, nie powinniśmy marnować czasu przeznaczonego na pobożność, lecz godziny, które spędzilibyśmy na śpiewaniu psalmów, wypełniliśmy pisaniem. Zamierzamy wydobyć wszelkie ujęcia na temat wzniosłości świętych aniołów, toteż zaczniemy od ludzkich mniemań, jakie wypowiadano o aniołach w starożytności: aby przyjąć to, co znajdziemy tam zgodnego z wiarą, odrzucić zaś ujęcia z nauką katolicką niezgodne.

### I. POGLĄDY NAJSTARSZYCH FILOZOFÓW ORAZ PLATONA

Otóż pierwsi filozofujący sądzili o naturach rzeczy, że są samymi tylko ciałami, i przyjmowali jakieś elementy cielesne — jeden albo więcej — za pierwsze zasady rzeczy. Jeśli przyjmowali jeden element, to albo wodę (Tales z Miletu), albo powietrze (Diogenes), ogień (Hippasus) lub gorący opar (Heraklit)<sup>2</sup>. Jeśli wiele elementów, to albo określoną ich ilość: tak Empedokles mówił o czterech elementach oraz o dwóch czynnikach poruszających, przyjaźni oraz kłótni; albo ilość nieokreśloną: w ten sposób Demokryt oraz Anaksagoras przyjmowali, że zasadą wszystkich rzeczy jest nieokreślona ilość najmniejszych cząsteczek, z tym, że Demokryt przyjmował ich rodzajowe podobieństwo, różniłyby się zaś między sobą jedynie kształtem, kolejnością oraz układem, natomiast według Anaksagorasa różne rzeczy [składają się] z podobnych części, a ich pierwszymi zasadami [jest] nieokreślona ilość najmniejszych cząsteczek<sup>3</sup>. Ponieważ zaś wszyscy oni taką mieli mentalność, aby pierwszą zasadę rzeczy uważać za boga — o ile każdy z nich przyznawał jakiemuś ciału godność pierwszej zasady, sądził, że należy mu również przyznać imię i godność bóstwa.

<sup>1</sup> Badacze odnoszą tę informację do jakiejś obłożnej choroby autora (tak De Rubeis), bądź do tej okoliczności, że jako profesor był on zwolniony z obowiązku uczestniczenia w niektórych modlitwach liturgicznych zakonnej wspólnoty (tak H. Dondaine).

<sup>2</sup> O poglądach tych czterech filozofów, por. Arystoteles, *Metaph.* I 4 983n. Jednakże o Heroklicie mówił tam Arystoteles, iż jako zasadę rzeczy przyjmował ogień; informację o „gorącym oparze” zaczerpnął św. Tomasz z *De anima* I 5 405 (tłum. polskie: Arystoteles, *O duszy*, Warszawa 1972 s. 12n).

<sup>3</sup> Por. Arystoteles, *Metaph.* I 4 984—986.

Powiedzieliśmy o tym, bo im wszystkim oraz ich naśladowcom wydawało się, że nie ma bezcielesnych substancji, które nazywamy aniołami. Natomiast epikurejczycy, którzy wzięli początek z nauk Demokryta, przyjmowali jakichś bogów, cielesnych i mających kształty ludzkie, o których mówili, że zupełnie nic nie robią, o nic się nie troszczą i w ten sposób mogą być szczęśliwymi, zażywając wiecznych rozkoszy<sup>4</sup>. Pogląd ten do tego stopnia się rozszerzył, że dotarł aż do żydowskich czcicieli Boga, spośród których saduceusze twierdzili, że nie ma anioła ani ducha<sup>5</sup>.

Otóż w trojaki sposób sprzeciwiali się temu pogładowi starożytni filozofowie<sup>6</sup>. Najpierw Anaksagoras, chociaż z pozostałymi filozofami przyrody przyjmował materialne i cielesne zasady, jednakże jako pierwszy spośród filozofów przyjął jakąś zasadę bezcielesną, mianowicie umysł<sup>7</sup>. Ponieważ bowiem według jego poglądu wszystkie byty cielesne są we wszystkim zmieszane, wydawało mu się, że ciała nie mogłyby się wzajemnie od siebie różnić, gdyby nie było jakiejś zasady rozróżnienia, która sama w sobie byłaby całkowicie niezmiészana i nie miałaby nic wspólnego z naturą cielesną.

Ale jego pogładowi, chociaż jest bliższy prawdzie niż poglądy innych, którzy przyjmowali samą tylko naturę cielesną, nie dostaje do prawdy w dwóch momentach. Po pierwsze, przyjmował on tylko jeden odrębny umysł, który utworzył ten świat, różnicując to co było pomieszane<sup>8</sup>. Ponieważ jednak ustanowienie świata przypisujemy Bogu, nie możemy z tego poglądu wywnioskować czegokolwiek na temat substancji bezcielesnych, które nazywamy aniołami, a które są niższe od Boga i wyższe od natur cielesnych. Po wtóre, również ujęcie tego umysłu, który jeden — według niego — jest niezmiészany, wydaje się niedostateczne, gdyż za mało podkreślił jego moc i godność. Nie uważał on bowiem umysłu, który, według niego, jest oddzielony [od materii], za powszechną zasadę istnienia, lecz jedynie za zasadę rozróżnienia; nie twierdził bowiem, że ciała wzajemnie zmieszane mają istnienie

<sup>4</sup> Diversarum rerum quae sunt similium partium infinitas partes minimas prima rerum principia aestimavit.

<sup>5</sup> Dz 23,8.

<sup>6</sup> Por. św. Tomasz, *De spiritualibus creaturis*, a. 5.

<sup>7</sup> Por. Arystoteles, *Metaph.* I 12 989; Cyzero, *De natura deorum*, lib. 1 c. 11 (tłum. polskie: *Pisma filozoficzne*, t. 1 Warszawa 1960 s.).

<sup>8</sup> Jak wiadomo, myśli greckiej obce było pojęcie stworzenia świata. Pierwotnie wiercono, iż odwieczny chaos (bezsztalna, niezróżnicowana pramateria) został przez demiurga ukształtowany w kosmos. Pogląd Anaksagorasa wydaje się szczególnie bliski temu pierwotnemu ujęciu Greków.

od umysłu oddzielonego, ale że uzyskują od niego jedynie swą odrębność.

Bardziej właściwą drogą, aby usunąć poglądy pierwszych filozofów przyrody, poszedł Platon<sup>9</sup>. Ponieważ starożytni filozofowie przyrody utrzymywali, że ludzie nie mogą poznać pewnej prawdy o rzeczach, zarówno z tego względu, iż rzeczy cielesne znajdują się w nieustannym ruchu, jak ze względu na zawodność zmysłów, którymi je poznajemy, Platon przyjął pewne natury, oddzielone od materii zmiennych rzeczy, w których została utrwalona prawda i w ten sposób nasza dusza, poprzez przyłgnięcie do nich, poznaje prawdę. Z tego więc, że intelekt poznający prawdę ujmuje coś oddzielonego od materii rzeczy zmysłowych, Platon wnioskuje o istnieniu jakichś [bytów] oddzielonych od rzeczy zmysłowych.

Otóż nasz umysł posługuje się podwójną abstrakcją przy ujmowaniu prawdy<sup>10</sup>. Pierwszą ujmuje liczby oraz wielkości i figury matematyczne bez ujmowania podpadającej pod zmysły materii; ujmując bowiem podwójność lub potrójność, albo linię i powierzchnię, albo trójkąt i kwadrat, pomijamy to, czy jest to ciepłe lub zimne itp., co można postrzec zmysłowo. Odmianą abstrakcją posługuje się nasz umysł, kiedy ujmuje jakiś powszechnik, pomijając to co szczegółowe, np. kiedy ujmujemy człowieka, pomijając to, że jest on Sokratesem albo Platonem lub kimkolwiek innym. Dlatego Platon przyjmował dwa rodzaje rzeczy wyciągniętych z tego co zmysłowe, mianowicie [byty] matematyczne oraz powszechniki, które nazywał gatunkami lub ideami<sup>11</sup>. Tym wydają się między sobą różnić, że możemy ujmować wiele [bytów] matematycznych jednego gatunku, np. dwa równe sobie odcinki albo dwa równe sobie trójkąty równoboczne; z gatunkami jest to zupełnie niemożliwe, bo człowiek wzięty jako powszechnik jest gatunkowo kimś tylko jednym. Tak więc Platon widział w [bytach] matematycznych coś pośredniego pomiędzy gatunkami czyli ideami a [bytami] zmysłowymi; mają one to wspólne z tymi ostatnimi, że liczne mieszczą się w tym samym gatunku, z gatunkami zaś mają to wspólne, że są oddzielone od postrzegalnej zmysłowo materii.

Również wśród samych gatunków przyjmował pewien porządek<sup>12</sup>:

<sup>9</sup> Por. Arystoteles, *Metaph.* I 10 987.

<sup>10</sup> Por. św. Tomasz, *Super Boet. De Trinitate*, q. 5 a. 3.

<sup>11</sup> Por. Arystoteles, *Metaph.* I 10 987 oraz VII 1 1028.

<sup>12</sup> Por. św. Tomasz, *Super de causis*, prop. 3; Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 113 comm. Do platońskiej i neoplatońskiej teologii często nawiązuje św. Augustyn (por. *De civitate Dei*, lib. 8 c. 6; lib. 12 c. 26; lib. 13 c. 16 — PL 41,231.375.388; tłum.

na ile coś bardziej bezpośrednio było w umyśle, na tyle wcześniej było w porządku rzeczy. Otóż tym, co najpierw jest w umyśle, jest jedno i dobro, niczego bowiem nie zrozumie, kto nie rozumie, co to jest jedno. Otóż jedno i dobro następują po sobie. Toteż samą pierwszą ideę jedności, którą nazywał jednym z samego siebie i dobrem z samego siebie, uznawał Platon za pierwszą zasadę rzeczy i nazywał to najwyższym bogiem. W tym zaś jednym ustanawiał różne rzędy uczestniczących i dających uczestnictwo, [istniejących] w substancjach oddzielonych od materii, które nazywał bogami drugorzędnymi, będącymi jakby jakimiś drugorzędnymi jednościami po pierwszej jedności prostej.

Następnie, podobnie jak wszystkie inne gatunki uczestniczą w Jednym, tak intelekt, żeby poznawać, powinien uczestniczyć w gatunkach bytów. Toteż podobnie jak od najwyższego boga, który jest pierwszą niezłożoną i nieuczestniczącą jednością, zależą inne gatunki rzeczy jako drugorzędne jedności i drugorzędni bogowie, tak od rzędu tych gatunków czyli jedności zależy — według Platona — rząd oddzielonych umysłów<sup>13</sup>, które uczestniczą we wspomnianych gatunkach, aby móc czynnie poznawać<sup>14</sup>. Wśród nich każdy jest o tyle wyższy, o ile jest bliżej pierwszego intelektu, który w pełni uczestniczy w gatunkach — podobnie jak wśród bogów czyli jedności każdy jest o tyle wyższy, o ile doskonalej uczestniczy w jedności pierwszej<sup>15</sup>. Oddzielając zaś umysły od bogów, Platon nie zaprzeczał rozumności bogów, lecz chciał, aby poznawali ponadumysłowo<sup>16</sup>, nie jako uczestnicy jakichś gatunków, ale sami przez siebie, tak jednak, żeby żaden z nich nie inaczej był dobry i czymś jednym, jak tylko przez uczestnictwo w pierwszej jedności i dobru.

Następnie, widzimy, że niektóre dusze poznają umysłowo. Nie przysługuje to duszy dlatego tylko, że jest duszą. W przeciwnym razie każda dusza poznawałaby umysłowo oraz we wszystkim, czym jest, poznawałaby umysłowo. Dlatego Platon przyjmował, że od eonu oddzielonych umysłów zależy eon dusz<sup>17</sup>, z których jedno, wyższe, uczestniczą w mocy umysłowego poznania, niższe zaś są tej mocy pozbawione.

Następnie, ponieważ ciała — jak się wydaje — nie poruszają

polskie: *O państwie Bożym*, Warszawa 1977 t. 1 s. 381; t. 2. s. 82n. 100n).

<sup>13</sup> Ordinem intellectuum separatorum.

<sup>14</sup> Por. Proclus, *Elem. theol.*, prop. 20 i 160n.

<sup>15</sup> Dz. cyt., prop. 177.

<sup>16</sup> Superintellectualiter. Por.: Proclus, dz. cyt., prop. 115 i 170.

<sup>17</sup> Dz. cyt., prop. 20 i 148.



się same przez się, chyba że są ożywione, Platon przyjmował, że ciała o tyle poruszają się same przez się, o ile uczestniczą w duszy. Te bowiem ciała, które nie uczestniczą w duszy, mogą być poruszane jedynie przez coś innego. Toteż przyjmował, że jest czymś właściwym dla dusz to, że poruszają się same przez się. Tak więc przyjmował, że eon ciał zależy od eonu dusz<sup>18</sup>, w ten jednak sposób, że najwyższe z ciał, mianowicie pierwsze niebo, ku któremu skierowane jest pierwsze poruszenie, uczestniczy w ruchu przyjętym od najwyższej duszy, i tak dalej aż do najniższego z ciał niebieskich.

Od tych zaś ciał — utrzymywali platonicy — zależą inne ciała nieśmiertelne, które wiekuiście uczestniczą w duszach, mianowicie ciała powietrzne czyli eteryczne<sup>19</sup>. Z tych zaś niektóre — utrzymywali — są całkowicie niezależne od ciał ziemskich, a są to — mówili — ciała demonów<sup>20</sup>; inne zaś są użyzione ciałom ziemskim, które mają związek z ludzkimi duszami. Zaprzeczali bowiem, aby to ziemskie ciało ludzkie, które dotykamy i oglądamy, bezpośrednio uczestniczyło w duszy, lecz przyjmowali inne, wewnętrzne ciało duszy, które jest niezniszczalne i wiekuiście<sup>21</sup> jak sama dusza; zaś dusza ze swym wiekuiстым niewidzialnym ciałem jest w tym grubszym cieple nie jak forma w materii, lecz jak żeglarz w łodzi<sup>22</sup>. I tak jak niektórych ludzi nazywali platonicy dobrymi, innych zaś złymi, podobnie i demonów<sup>23</sup>; natomiast dusze niebiańskie oraz oddzielone umysły i bogów nazywali wszystkich dobrymi.

Tak więc Platon utrzymywał, że między nami a bogiem najwyższym są cztery eony, mianowicie bogów drugorzędnych, oddzielonych umysłów, dusz niebiańskich oraz dobrych lub złych demonów. Gdyby to było prawdą, wszystkie te pośrednie eony nazywalibyśmy aniołami, albowiem również demony są w Piśmie świętym nazywane aniołami. Nawet dusze ciał niebieskich, o ile jednak są one ożywione, należy zaliczyć do aniołów, jak to określa Augustyn w Podręczniku<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Dz. cyt., prop. 20.

<sup>19</sup> Dz. cyt., prop. 196.

<sup>20</sup> Por. św. Augustyn, *De civitate Dei*, lib. 8 c. 14,1 (PL 41, 238); tłum. polskie: t. 1 s. 390.

<sup>21</sup> Por. Proclus, *Elem. theol.*, prop. 196.

<sup>22</sup> Por. Arystoteles, *De anima* II 2 413 (tłum. polskie: s. 38).

<sup>23</sup> Por. św. Augustyn, *De civitate Dei*, lib. 9 c. 2 (PL 41 257); tłum. polskie: t. 1 s. 443.

<sup>24</sup> Por. św. Augustyn, *Enchiridion*, c. 58 (PL 40,260); tłum. polskie: *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952 s. 122.

## II. POGLĄD ARYSTOTELESA

Jednakże powyższy pogląd wydaje się w samym korzeniu odbiegać od rzeczywistości<sup>25</sup>. Nie jest bowiem konieczne, aby to, co umysł poznaje oddzielnie, miało oddzielne istnienie w naturze rzeczy; toteż nie ma potrzeby przyjmować oddzielne powszechniki, [istniejące] samoistnie obok [bytów] szczegółowych, ani [byty] matematyczne obok podpadających pod zmysły. Powszechniki są bowiem istotami samych [bytów] szczegółowych, zaś [byty] matematyczne są jakimiś określeniami ciał podpadających pod zmysły. Toteż Arystoteles, badając substancje oddzielone od materii, postępuje bardziej otwartą i pewną drogą, mianowicie [bada fakt] ruchu.

Po pierwsze, i rozum i fakty na to wskazują, że wszystko, co się porusza, przez co innego jest poruszane, i jeśli o czymś powiadamy, że porusza się samo z siebie, [poruszający i poruszany] nie są tym samym, lecz są to odrębne części, w taki mianowicie sposób, że jedna część jest poruszającą, a inna poruszaną<sup>26</sup>. Ponieważ zaś szereg poruszających i poruszanych nie może ciągnąć się w nieskończoność, gdyż, usuwając pierwszego poruszającego, trzeba by konsekwentnie usunąć również następnych, należy dojść do jakiegoś pierwszego poruszającego, który nie jest poruszany, oraz do jakiegoś pierwszego poruszalnego, który porusza się w podany wyżej sposób: zawsze bowiem to, co jest samo przez się, jest wcześniejsze oraz przyczyną tego, co jest przez co innego.

Następnie, dąży Arystoteles do wykazania wieczności ruchu<sup>27</sup>: że tylko moc nieskończona może poruszać przez czas nieskończony, oraz że żadna moc o potężnych wymiarach nie jest mocą nieskończoną<sup>28</sup>. Z czego wnioskuje, że moc pierwszego poruszyciela nie jest mocą żadnego ciała oraz że pierwszy poruszyciel powinien być bezcielesny i bez wymiarów<sup>29</sup>.

Ponadto, w szeregu poruszających i poruszanych<sup>30</sup> da się wyróżnić to co jest upragnione, co porusza i nie jest poruszane, oraz to co pragnie (jako poruszające i poruszane). Wnioskował stąd Arystoteles, że pierwszy poruszający nie poruszany jest jakby jakimś pożądanym dobrem, zaś pierwszy poruszający sam

<sup>25</sup> Huius autem positionis radix invenitur efficaciam non habere.

<sup>26</sup> Arystoteles, *Phys.* VIII 7—11 254—258 (tłum. polskie: *Fizyka*, Warszawa 1968 s. 252—270).

<sup>27</sup> Constituere intendit motus aeternitatem.

<sup>28</sup> Nulla virtus magnitudinis sit virtus infinita.

<sup>29</sup> Arystoteles, *Phys.* VIII 12—22 258—267 (tłum. polskie: s. 270—302).

<sup>30</sup> In genere mobilium.

siebie, tzn. pierwszy dający się poruszyć, jest poruszony przez pragnienie tego dobra<sup>31</sup>.

Otóż należy dalej wziąć pod uwagę, że w porządku pragnień i tego co upragnione pierwszym jest to, co bierze początek z umysłu. Albowiem pragnienie umysłowe dotyczy tego, co jest samo w sobie dobrym, natomiast pragnienie zmysłowe nie może osiągnąć tego, co jest dobrym w sobie, lecz pragnie jedynie tego, co się wydaje dobrym: gdyż dobro wprost i bezwzględnie nie podpada pod poznanie zmysłów, lecz samego tylko umysłu. Wynika stąd, że pierwszy poruszalny pożąda pierwszego poruszającego pożądaniem umysłowym; z czego można wnioskować, że pierwszy poruszalny jest [bytem] pożądającym i poznającym umysłowo<sup>32</sup>. Ponieważ zaś poruszane być może tylko ciało, można wnioskować, że pierwszy poruszalny jest ciałem ożywionym umysłową duszą.

Otóż nie tylko pierwszy poruszalny, którym jest pierwsze niebo, jest poruszany ruchem odwiecznym, lecz również wszystkie niższe okręgi ciał niebieskich. Toteż każde z ciał niebieskich jest ożywione własną duszą i każde ma swój oddzielny przedmiot pożądania, który jest właściwym celem tego ruchu<sup>33</sup>. Tak więc istnieją liczne oddzielone substancje, w ogóle nie związane z ciałami; istnieją również liczne substancje umysłowe, związane z ciałami.

Ich liczbę zaś Arystoteles próbuje ustalić stosownie do liczby ruchów ciał niebieskich<sup>34</sup>. Któryś natomiast z jego naśladowców, mianowicie Awicenna, ustala ich liczbę nie według liczby ruchów, lecz raczej według liczby planet oraz innych ciał niebieskich, znajdujących się w świecie gwiazdzistym oraz w świecie bez gwiazd; liczne bowiem ruchy wydają się przyporządkowane ruchowi jednej gwiazdy. I tak jak wszystkie inne ciała niebieskie znajdują się pod jednym niebem najwyższym i wszystkie obracają się jego ruchem, podobnie również do pierwszej oddzielonej substancji, którą jest jeden bóg, przyporządkowane są wszystkie inne substancje oddzielone; tak samo duszy pierwszego nieba podporządkowane są wszystkie dusze [ciał] niebieskich.

Ciałom zaś niebieskim podporządkowane są, według Arystotelesa, jedynie ciała zwierząt i roślin<sup>35</sup>. Nie dopuszczał bowiem,

<sup>31</sup> Arystoteles, *Metaph.* XII 7 1072.

<sup>32</sup> Por. św. Tomasz, *Super De caelo*, lib. 2 c. 3; Averroes, *In Metaph.* XII comm. 36.

<sup>33</sup> Por. Awicenna, *Metaph.* IX c. 9.

<sup>34</sup> Por. Arystoteles, *Metaph.* XII 9n 1073n.

<sup>35</sup> Dz. cyt., XII 2 1069.

aby proste ciało elementarne mogło być ożywione, jako że ciało proste nie może być stosownym organem dotyku, a bez dotyku nie ma żadnego zwierzęcia<sup>36</sup>. Toteż między nami a ciałami niebieskimi nie ma, zdaniem Arystotelesa, żadnych pośrednich ciał ożywionych.

Tak więc, według poglądu Arystotelesa, między nami a bogiem najwyższym znajdują się jedynie dwa porządki substancji umysłowych, mianowicie substancje oddzielone, które są celami ruchów niebieskich, oraz dusze okręgów, które są poruszającymi przez pożądanie i pragnienie.

Otóż ten pogład Arystotelesa wydaje się wprawdzie bardziej pewny, jako że niewiele odbiega od tego, co dla poznania zmysłowego jest oczywiste; wydaje się jednakże niedostateczny w stosunku do poglądu Platona. Po pierwsze, w zmysłach pojawia się wiele rzeczy, których nie da się uzasadnić w oparciu o poglądy Arystotelesa: w ludziach dręczonych przez demonów oraz w działaniach magów pojawiają się bowiem takie rzeczy, które wydają się niemożliwe, chyba że [sprawiłaby je] jakaś substancja umysłowa. Niektórzy zwolennicy Arystotelesa — przykładem jest List Porfiriusza do Anebonta Egipcjanina<sup>37</sup> — próbowali sprowadzić przyczynę tych [zjawisk] do mocy ciał niebieskich, jakoby przy pewnych układach gwiazd zabiegi magów dawały jakieś niezwykle i cudowne skutki; pod wpływem impulsów gwiazd — jak powiadają — wieszczkowie niekiedy zapowiadają rzeczy przyszłe, na których nadejście natura, [pobudzona] przez ciała niebieskie, jakby czeka. Jednakże niektóre z tych dokonań nie dadzą się w żaden sposób sprowadzić do przyczyny cielesnej, na przykład jeśli wieszczkowie rozprawiają o nieznanym sobie naukach, analfabeci piszą listy, a ktoś, kto prawie nie wychodził z rodzinnej wioski, płynnie mówi w języku obcego narodu; mówi się również, że magowie wywołują jakieś obrazy, które odpowiadają na pytania i się poruszają. Takie rzeczy w żaden sposób nie mogą być sprawione przez jakąś przyczynę cielesną<sup>38</sup>. Otóż według platoników można wyraźnie wskazać przyczynę takich skutków, jeśli się powie, że są one wywołane przez demonów.

Po wtóre, wydaje się czymś niewłaściwym ograniczać substancje niematerialne do liczby substancji cielesnych. To bowiem, co wyż-

<sup>36</sup> Por. Arystoteles, *De anima* II 11 423 oraz III 11 434 (tłum. polskie: s. 72n i 108).

<sup>37</sup> Por. św. Augustyn, *De civitate Dei*, lib. 10 c. 11 (PL 41, 288—290); tłum. polskie: t. 1 s. 455—457.

<sup>38</sup> Por. św. Tomasz, *Contra Gentiles*, lib. 3 c. 104; *De malo*, q. 16 a. 1.

sze wśród bytów, nie jest dla tego, co niższe, lecz raczej odwrotnie, gdyż to, dla czego coś jest, jest bardziej szlachetne. Otóż treści celu nie da się wystarczająco zaczerpnąć<sup>39</sup> od tego, co jest [skierowane] ku celowi, lecz raczej odwrotnie. Toteż wielkości i mocy rzeczy wyższych nie da się wystarczająco poznać<sup>39</sup> z rozważania rzeczy niższych. Wyraźnie to widać w porządku [bytów] cielesnych: wielkości ani liczby ciał niebieskich nie da się poznać z układu ciał elementarnych, które w porównaniu do nich są jakby niczym. Otóż substancje niematerialne bardziej przewyższają substancje cielesne, niż ciała niebieskie przewyższają ciała elementarne. Toteż z liczby ruchów niebieskich nie da się wystarczająco poznać liczby ani mocy ani układu substancji niematerialnych.

Szczególniej zaś wskazuje na to sam przewód [myślowy], same słowa dowodu, jakie przytacza Arystoteles<sup>40</sup>. Przyjmuje on bowiem, że w niebie niemożliwy jest żaden ruch, który by nie był przyporządkowany podtrzymywaniu jakiegoś [ciała]. Jest to dość prawdopodobne, jako że wszystkie substancje okręgów [niebieskich] wydają się być dla gwiazd, które wydają się szczególnie szlachetne wśród ciał niebieskich i sprawiają szczególnie jawny skutek. Następnie przyjmuje Arystoteles, że wszystkie wyższe substancje niecierpieliwe i niematerialne są celami, jako że same w sobie są najlepsze. To również jest rozumnym stwierdzeniem, albowiem dobro zawiera w sobie treść celu, toteż te spośród bytów, które są same przez się najlepsze, są celami innych [bytów]. Lecz wniosek Arystotelesa, że liczba substancji niematerialnych jest równa liczbie ruchów niebieskich, nie wynika w sposób konieczny.

Istnieje bowiem cel najbliższy i dalszy. Otóż nie jest konieczne, aby celem najbliższym najwyższego nieba była najwyższa substancja niematerialna, którą jest bóg najwyższy. Bardziej natomiast prawdopodobne jest to, że między pierwszą substancją niematerialną a ciałem niebieskim są liczne rzędy substancji niematerialnych, z których niższa ma się do wyższej jak do celu, a do najniższej z nich jest zwrócone ciało niebieskie jako do swojego najbliższego: trzeba bowiem, aby każda rzecz była w jakiś sposób proporcjonalna do swego celu najbliższego. Toteż ze względu na największą odległość pierwszej niematerialnej substancji od jakiejkolwiek substancji cielesnej, nie jest prawdopodobne, aby substancja cielesna była podporządkowana najwyższej substancji jako swemu najbliższemu celowi. Dlatego również

<sup>39</sup> W obu wypadkach: accipere.

<sup>40</sup> Arystoteles, *Metaph.* XII 10 1074.

Awicenna utrzymywał, że pierwsza przyczyna nie jest bezpośrednim celem żadnego z ruchów niebieskich, lecz jest ona jakimś pierwszym umysłem, i to samo da się również powiedzieć o niższych ruchach ciał niebieskich<sup>41</sup>. Dlatego też nie jest czymś koniecznym, aby substancje niematerialne nie były liczniejsze niż liczba ruchów niebieskich.

Przeczuwając to Arystoteles, nie uważał [swojego twierdzenia] za konieczne, lecz za prawdopodobne. Wyliczywszy bowiem ruchy niebieskie, zanim jeszcze przytoczył wspomniany argument, tak powiedział: „Dlaczego jest rzeczą rozumną przyjmować tyle samo substancji i zasad niezmiennych, co [substancji] podpadających pod zmysły, musimy mądrzejszym zostawić wykład na ten temat”<sup>42</sup>; nie czuł się bowiem kompetentny wyciągać jakiś wniosek w tych sprawach w sposób konieczny.

Wspomniany wywód Arystotelesa, stwierdzający [istnienie] substancji niematerialnych, może się komuś wydawać niestosownym, jako że opiera się na wiekuistości ruchu, a to sprzeciwia się prawdzie wiary<sup>43</sup>. Jeśli jednak włączyć się starannie w treść tego wywodu, nie traci on ważności, nawet jeśli się zaprzeczy wiekuistości ruchu. Albowiem tak jak z wiekuistości ruchu wnioskuje się o nieśkończoną moc poruszydca, tak samo wnioszek ten można wyciągnąć również z jednostajności ruchu. Poruszydca bowiem, który nie może ciągle poruszać, z konieczności porusza raz szybciej raz wolniej, „jako że jego moc poruszająca powoli słabnie. Tymczasem w ruchach niebieskich stwierdzamy całkowitą jednostajność: stąd można wnioskować, że w poruszydca pierwszego ruchu znajduje się moc do nieustannego poruszania. I tak wywód będzie ten sam.

### III. ZGODNOŚĆ POGLĄDÓW ARYSTOTELESA I PLATONA

Biorąc pod uwagę to wszystko, łatwo można stwierdzić, w czym poglądy Arystotelesa i Platona na temat substancji niematerialnych zgodzają się z sobą, w czym zaś różnią.

Po pierwsze, podobnie ujmuje się sposób ich istnienia. Platon utrzymywał bowiem, że wszystkie niższe substancje niematerialne są jednym i dobrym przez uczestnictwo w pierwszym [bycie], który jest sam z siebie jednym i dobrym. Wszystko bowiem,

<sup>41</sup> Awicenna, *Metaph.* IX c. 4.

<sup>42</sup> Arystoteles, *Metaph.* XII 10 1074. Człon: „oraz podpadających pod zmysły” znajduje się jedynie w łacińskim przekładzie W. Helma z Moerbeke.

<sup>43</sup> Por. św. Tomasz, *Summa theologiae*, 1 q. 46.

cc w czymś uczestniczy, przyjmuje to, co jest przedmiotem uczestnictwa, od tego, co uczestnictwa udziela, i o ile coś mu udziela uczestnictwa, jest jego przyczyną: na przykład powietrze uczestniczy w świetle słońca, które jest przyczyną jego oświetlenia. Tak więc, według Platona, bóg najwyższy jest przyczyną dla wszystkich substancji niematerialnych, o ile każda z nich jest jednym i dobrym<sup>44</sup>. Tak również utrzymywał Arystoteles, gdyż — jak głosił — to co jest najwięcej bytem i najbardziej prawdziwe, z konieczności jest przyczyną bycia i prawdy wszystkich innych [bytów]<sup>45</sup>.

Po wtóre, podobnie ujmują charakter ich natury: ponieważ obaj utrzymują, że wszystkie tego rodzaju substancje wolne są całkowicie od materii, nie są jednak wolne od złożenia z możliwości i aktu. Albowiem każdy uczestniczący musi być złożony z możliwości i aktu, to bowiem, co jest przyjmowane jako przedmiot uczestnictwa, musi być aktem samej uczestniczącej substancji, ponieważ zaś wszystkie substancje, oprócz najwyższej, która sama przez się jest jednym i dobrym, są według Platona uczestniczącymi, wszystkie z konieczności złożone są z możliwości i aktu<sup>46</sup>. To samo należy stwierdzić również w poglądzie Arystotelesa. Utrzymuje on bowiem, że treść tego co prawdziwe i dobre przysługuje aktowi<sup>47</sup>; toteż to, co jest pierwszą prawdą i pierwszym dobrem, musi być aktem czystym, wszystko zaś, co mu nie dorównuje, musi mieć jakąś przymieszkę możliwości.

Po trzecie, Platon i Arystoteles zgadzają się ze sobą w ujęciu opatrności. Utrzymywał bowiem Platon, że najwyższy bóg, który jest samą jednością i samym dobrem, na mocy swojej pierwotnej dobroci ma tę właściwość, że troszczy się o wszystkie [byty] niższe; również każdy z [bytów] niższych, o ile uczestniczy w dobroci pierwszego dobra, troszczy się o te, które są po nim, nie tylko o te, które należą do tego samego rzędu, lecz również o inne<sup>48</sup>. W ten sposób pierwszy umysł oddzielony troszczy się o cały eon oddzielonych umysłów i każdy wyższy — o tego, który jest niżej; cały zaś eon umysłów oddzielonych troszczy się o eon dusz oraz o eony niższe. Wreszcie sądzi Platon, że to samo da się zaobserwować wśród samych dusz, tak że najwyższe

<sup>44</sup> Por. Proclus, *Elem. theol.*, prop. 12n; Arystoteles, *Ethic.*, I 4 1095 (tłum. polskie: *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1956 s. 8).

<sup>45</sup> Por. *Metaph.* II 2 993.

<sup>46</sup> Por. Proclus, *Elem. theol.*, prop. 8.

<sup>47</sup> Por. Arystoteles, *Metaph.* IX 9n 1051n.

<sup>48</sup> Nemesius, *De natura hominum*, c. 44 (PG 40,793—796); Proclus, *Elem. theol.*, prop. 120. 122. 134. 141. 201.

dusze [ciał] niebieskich troszczą się o wszystkie dusze niższe oraz o cały rodzaj ciał niższych. Tak samo wyższe dusze troszczą się o niższe, mianowicie dusze demonów o dusze ludzi: platonicy utrzymywali bowiem, że demony są pośrednikami między nami a substancjami wyższymi<sup>49</sup>.

Również Arystoteles nie odbiega od takiego ujęcia opatrności. Przyjmuje bowiem jedno dobro oddzielone, troszczące się o wszystkich, które jest jakby jednym imperatorem albo panem, od którego zależą różnorodne eony rzeczy<sup>50</sup>: w taki mianowicie sposób, że wyższe rzeczy doskonale poddane są porządkowi opatrności toteż nie ma w nich żadnych braków, natomiast niższe spośród bytów, ponieważ mniej doskonale mogą przyjąć porządek opatrności, podlegają licznym brakom; podobnie jak w domu, wolni, którzy w sposób doskonały uczestniczą w rządach głowy rodziny, popełniają niewiele błędów lub wcale ich nie popełniają, działania zaś niewolników częstokroć są nieuporządkowane. Toteż w ciałach niższych zdarzają się braki naturalnego porządku, jakie nigdy nie mają miejsca w ciałach wyższych. Podobnie również duszom ludzkim częstokroć niedostaje w poznaniu prawdy i słusznym pożądaniu prawdziwego dobra, co się nie zdarza w duszach albo umysłach wyższych. Dlatego też Platon przyjmował, że niektóre demony, podobnie jak ludzie, są dobre, niektóre złe, bogowie zaś oraz umysły i dusze [ciał] niebieskich są całkowicie wolne od złości<sup>51</sup>.

Tak więc w tych trzech [momentach] pogląd Arystotelesa na temat substancji oddzielonych zgadza się z poglądem Platona.

#### IV. ROZBIEŻNOŚĆ WSPOMNIANYCH POGLĄDÓW ARYSTOTELESA I PLATONA

W innych jednakże [momentach] poglądy te różnią się między sobą. Po pierwsze, o czym już mówiliśmy, Platon umieszczał ponad eonem dusz dwa eony substancji niematerialnych, mianowicie umysły i bogów, których to bogów nazywał oddzielnymi gatunkami poznającymi umysłowo<sup>52</sup>; umysły poznają dzięki uczestnictwu w nich. Arystoteles zaś, nie przyjmując oddzielnych powszechników, przyjmował jeden tylko eon rzeczy ponad duszami [ciał]

<sup>49</sup> Nemesius, tamże; św. Augustyn, *De civitate Dei*, lib. 8 c. 14,1; lib. 9 c. 1 i 9 (PL 41,238. 257. 264); tłum. polskie: t. 1 s. 390n. 413. 423.

<sup>50</sup> Arystoteles, *Metaph.* XII 12 1075.

<sup>51</sup> Por. przypis 23.

<sup>52</sup> *Species intelligibiles separatas.*



niebieskich; boga najwyższego umieścił jako pierwszego w tym eonie, podobnie jak Platon dał najwyższemu bogu pierwsze miejsce w eonie gatunków, jak gdyby najwyższy bóg był samą ideą jedności i dobra.

Otóż utrzymywał Arystoteles, że eon ten jest jednocześnie poznającym i poznawanym<sup>53</sup>: w ten mianowicie sposób, że najwyższy bóg poznaje nie poprzez uczestnictwo w czymś wyższym, co byłoby jego doskonałością, lecz przez swoją istotę. To samo należy powiedzieć — sądził Arystoteles — o pozostałych substancjach oddzielnych zależnych od najwyższego boga; z tym tylko wyjątkiem, że o ile niedostaje im prostoty pierwszego bytu oraz jego najwyższej doskonałości, ich poznawanie może być doskonałone przez uczestnictwo w wyższych substancjach. Tak więc substancje te, które są celami ruchów [ciał] niebieskich, są — według Arystotelesa — zarówno poznającymi umysłami jak poznawalnymi gatunkami, nie w tym jednak sensie, żeby były gatunkami lub naturami substancji podpadających pod zmysły, jak to utrzymywali platonicy, lecz jako [gatunki] bez porównania wznioślejsze.

Po wtóre, Platon nie ograniczał liczby oddzielnych umysłów do liczby ruchów niebieskich; nie one bowiem były przyczyną, że przyjmował [istnienie] oddzielnych umysłów, lecz [doszedł do tego], rozważając naturę rzeczy samą w sobie. Natomiast Arystoteles, chcąc trzymać się tego, co podpada pod zmysły, doszedł do stwierdzenia [istnienia] oddzielnych substancji umysłowych, wychodząc jedynie od ruchów [ciał niebieskich], jak o tym mówiliśmy wyżej; dlatego też ich liczbę ograniczył stosownie do [liczby] ruchów niebieskich.

Po trzecie, Arystoteles nie przyjmował [istnienia] żadnych dusz pośrednich między duszami [ciał] niebieskich a duszami ludzkimi, jak to przyjmował Platon; dlatego ani on ani jego następcy nie wspominają o żadnych demonach.

Tyle zebraliśmy z różnych pism o poglądach Platona i Arystotelesa na temat oddzielnych substancji.

## V. POGLĄD I ARGUMENTY AWICEBRONA

Otóż niektórzy z tych, co później nastąpili, odchodząc od ich poglądów, zbłądzili jeszcze gorzej. Najpierw więc Awicebron, w księdze *Źródło życia*, przyjmował istnienie oddzielonych substancji

<sup>53</sup> *Intelligens et intellectum*. Por. Arystoteles, *Metaph.* XII 11 1074.

innego rodzaju<sup>54</sup>; sądził bowiem — wbrew poglądom Platona i Arystotelesa — że wszystkie substancje zależne od Boga złożone są z materii i formy<sup>55</sup>. Wydaje się, że zbłądził w ten sposób podwójnie. Po pierwsze, gdyż sądził, że znajdujące się w rodzajach rzeczy złożenia myślnie, konstytuujące gatunek z rodzaju oraz różnicy [gatunkowej], należy rozumieć jako realne złożenie w samych rzeczach: że mianowicie rodzajem każdej rzeczy przynależnej do jakiegoś rodzaju jest materia, różnicą zaś [gatunkową] — forma. Po wtóre, gdyż sądził, że być w możności i być zależnym i być przyjmującym można jednakowo orzekać o wszystkich [bytach]. Na podstawie tych dwóch założeń doszedł do takiego rozwiązania, że doszukiwał się złożów rzeczowych nawet w substancjach umysłowych.

Najpierw bowiem zauważył w wytworach ludzkich, że składają się z formy nadanej przez rzemieślnika<sup>56</sup> oraz z materii (jest nią jakaś rzecz naturalna, np. żelazo albo drzewo), która tak się ma do formy nadanej przez rzemieślnika, jak możność do aktu<sup>57</sup>. Następnie wziął pod uwagę, że poszczególne ciała naturalne składają się z [czterech] pierwiastków; stąd przyjął, że cztery pierwiastki tak się mają do poszczególnych form naturalnych (np. kamienia lub żelaza), jak materia do formy oraz jak możność do aktu. Wreszcie powziął myśl, że cztery pierwiastki to mają wspólne, iż każdy z nich jest ciałem, różnią się zaś przeciwstawnymi jakościami; stąd przyjął, że samo ciało jest materią pierwiastków i nazwał ją naturalną materią powszechną, oraz że formami tej materii są jakości pierwiastków. Ponieważ jednak dostrzegł, że ciało niebieskie ma wspólną z pierwiastkami cielesność, różni się zaś od nich tym, że nie przyjmuje przeciwstawnych jakości, przyjął na czwartym stopniu materię ciała niebieskiego, która również tak się ma do formy ciała niebieskiego jak możność do aktu. W ten sposób przyjął cztery stopnie<sup>58</sup> materii cielesnej.

Następnie, ponieważ zauważył, że każde ciało oznacza jakąś substancję mającą długość, szerokość i gęstość, uznał, że te trzy wymiary są formą ciała, o ile jest ciałem, natomiast substancja, zależna od ilości oraz innych rodzajów przypadłości, jest materią ciała, o ile jest ciałem. Tak więc substancja, która przyjmuje dziewięć określających ją przypadłości<sup>59</sup>, jest, jak sam to mówił, pierw-

<sup>54</sup> Alterius conditionis.

<sup>55</sup> A wicebron, *Fons vitae* I 5—7.

<sup>56</sup> Ex forma artificiali.

<sup>57</sup> A wicebron, *Fons vitae* I 14—17.

<sup>58</sup> Quatuor ordines.

<sup>59</sup> Quae sustinet novem praedicamenta.

szą materią duchową. I tak jak w powszechnej materii cielesnej, o której mówił, że jest ciałem, przyjmował oos wyższego, co nie przyjmuje przeciwstawnych jakości, mianowicie materię ciała niebieskiego, oraz coś niższego, co przyjmuje przeciwstawne jakości, w czym dopatrywał się materii czterech pierwiastków — tak również w samej substancji przyjmował coś wyższego, co nie przyjmuje ilości, i w tym dopatrywał się substancji oddzielonej, oraz coś niższego, przyjmującego ilość, i utrzymywał, że jest to niecielesna materia ciała<sup>60</sup>.

Następnie, przyjmował, że same substancje oddzielone czyli duchowe składają się z materii i formy; i uzasadniał to licznymi argumentami. Po pierwsze, sądził, że gdyby substancje duchowe nie były złożone z materii i formy, nie mogłyby się niczym różnić między sobą<sup>61</sup>. Jeśli się bowiem nie składają z materii i formy, są albo samą tylko materią albo samą tylko formą. Jeśli są tylko materią, nie mogą istnieć liczne substancje duchowe, gdyż materia sama z siebie jest jedna i różnicuje się przez formy. Również jeśli substancja duchowa jest tylko formą, nie da się wskazać, dlaczego substancje duchowe są różnorodne. Bo jeśli powiesz, że są one różnorodne zależnie od doskonałości i niedoskonałości, wynika stąd, że substancja duchowa jest podmiotem doskonałości i niedoskonałości, lecz bycie podmiotem należy do treści materii, a nie formy. Pozostaje więc przyjąć, że albo nie istnieje wiele substancji duchowych, albo są one złożone z materii i formy.

Po wtóre — argumentuje Awicebron — gdyż rozumienie duchowości jest czymś obok rozumienia cielesności. I tak substancja cielesna i duchowa różnią się czymś między sobą, ale mają również coś wspólnego, bo jedna i druga jest substancją. Jak więc w substancji cielesnej substancja jest jakby materią podtrzymującą cielesność, tak w substancji duchowej substancja jest jakby materią podtrzymującą duchowość. O ile zaś materia więcej lub mniej uczestniczy w formie duchowości, o tyle substancje duchowe są wyższe lub niższe: podobnie jak powietrze jest tym bardziej subtelne, im więcej uczestniczy w przezroczystości<sup>62</sup>.

Po trzecie, gdyż istnienie tak samo znajduje się w substancjach duchowych jako wyższych, jak w cielesnych jako niższych; to więc co wynika dla istnienia w substancjach cielesnych, będzie odnosiło się do istnienia w substancjach duchowych. Otóż stwierdzamy potrójny porządek w substancjach cielesnych, mianowicie ciało gęste, które jest ciałem pierwiastków, ciało subtelne, które jest

<sup>60</sup> Awicebron, *Fons vitae* II 1.

<sup>61</sup> Dz. cyt. IV 1.

<sup>62</sup> Dz. cyt., IV 2.

ciałem niebieskim, i wreszcie materia i forma ciała. Również więc w substancji duchowej istnieje substancja duchowa niższa, która łączy się z ciałem, oraz wyższa, która nie jest złączona z ciałem, i wreszcie materia i forma, z których składa się substancja duchowa <sup>63</sup>.

Czwarty jego argument jest taki, że wszelka substancja stworzona powinna różnić się od Stwórcy. Lecz Stwórca jest tylko jeden: potrzeba więc, aby wszelka substancja stworzona nie była czymś tylko jednym, lecz żeby była złożona z dwóch i jest konieczne, aby czym innym była forma, czym innym zaś materia, jako że z dwóch materii ani z dwóch form nic nie może zacząć istnieć <sup>64</sup>.

Piąty jego argument jest taki, że wszelka stworzona substancja duchowa jest skończona. Otóż tym, co wyznacza rzeczy granice, jest forma, bo rzecz, która nie ma formy, przez którą staje się czymś jednym, jest nieskończona. Tak więc wszelka stworzona substancja duchowa składa się z materii i formy <sup>65</sup>.

## VI. ODRZUCENIE POGLĄDU AWICEBRONA

Otóż pogląd powyższy zawiera wiele twierdzeń jawnie nieudowodnionych. Po pierwsze, gdyż z tego, co w bytach niższe, przechodzi do tego, co najwyższe, szukając rozwiązań w zasadach materialnych, a to jest całkiem niezgodne z rozumem. Materia bowiem tak ma się do formy, jak możność do aktu; jest zaś oczywiście, że możność jest mniej bytem niż akt, jako że nazywa się bytem tylko w odniesieniu do aktu. Toteż o tym, co jest w możności, nie mówimy w sensie bezwzględnym, że jest, [mówimy tak] tylko o tym, co jest w akcie. Im bardziej więc, szukając rozwiązania, zstępuje się ku zasadom materialnym, tym mniej można tam znaleźć z treści bytu. Natomiast to co w bytach najwyższe powinno być najwięcej bytem, albowiem również wewnątrz każdego rodzaju to, co jest zasadą dla innych [bytów], samo jest [bytem] najwięcej, np. [wśród ciepłych rzeczy] ogień jest najbardziej ciepły <sup>66</sup>. Toteż Platon, badając to co w bytach najwyższe, szukał rozwiązania w zasadach formalnych, o czym mówiliśmy wyżej <sup>67</sup>. Awicebron więc zupełnie niesłusznie postępuje drogą przeciwną, szukając rozwiązania w zasadach materialnych.

<sup>63</sup> Dz. cyt., IV 4.

<sup>64</sup> Dz. cyt., IV 6.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Arystoteles, *Metaph.* II 2 993; Proclus, *Elem. theol.*, prop. 18.

<sup>67</sup> Por. rozdział I.

Po wtóre, jak wynika z jego wypowiedzi, wraca on w jakiś sposób do starego poglądu filozofów przyrody, którzy sądzili, że wszystko jest jednym bytem; sądzili bowiem, że nie co innego jest substancją wszystkich rzeczy, tylko materia. Materia nie jest — według ich poglądu — czymś będącym tylko w możności, jak to sądzili Platon i Arystoteles, lecz jest ona jakimś bytem w akcji. Taka jest tylko różnica [między poglądem Awicebrona a poglądem filozofów przyrody], że dawni filozofowie przyrody, sądząc, że nie istnieje nic, co nie jest ciałem, twierdzili, iż ta **wspólna materia** i substancja wszystkich [bytów] jest jakimś ciałem, np ogniem albo powietrzem albo czymś pośrednim. Awicebron zaś, sądząc, że zrozumiał naturę rzeczy nie tylko w ciałach, twierdził, iż to jedno, w czym widział pierwszą materię i substancję wszystkich [bytów], jest substancją bezcielesną.

Ze zaś analogicznie traktuje tę — jak ją nazywa — powszechną materię, która jest substancją wszystkich [bytów], jak filozofowie przyrody traktowali swoje coś jednego w ciałach, jasno wynika to stąd, iż o [bytach] należących do jednego rodzaju sądzi, jakoby rodzaj był ich materią, różnice zaś, którymi różnią się gatunki, były ich formami. Powiada bowiem, że dla wszystkich [bytów] cielesnych materią wspólną jest samo ciało, natomiast dla wszystkich substancji zarówno cielesnych jak duchowych materią wspólną jest sama substancja. Jasne więc, że rodzaj do różnic [gatunkowych] ma się tutaj tak jak podmiot do własnych doznań. Mianowicie substancja w taki sposób dzieli się tutaj na duchową i cielesną, zaś ciało dzieli się na niebieskie i składające się z pierwiastków, jak liczba dzieli się na parzystą i nieparzystą albo zwierzę na zdrowe i chore. Liczba jest tutaj podmiotem tego, że jest parzysta lub nieparzysta, [cechy te zaś są] jej własnymi doznaniem, zaś zwierzę jest podmiotem tego, że jest zdrowe lub chore. Zarówno podmiot jak doznania orzekają o wszystkich gatunkach.

Tak więc, jeżeli substancja, którą orzekamy o wszystkich [bytach], ma się do bycia duchową lub cielesną tak, jak materia i podmiot tych [cech], wynika stąd, że obie te [cechy] dołączają się do substancji na sposób przypadłościowych doznań. Podobnie byłoby z następnymi wszystkimi innymi gatunkowymi różnicami. Sam Awicebron wyraźnie to uznaje<sup>68</sup>, twierdząc, że wszystkie formy, brane same w sobie, są przypadłościowymi; nazywamy je jednak substancjalnymi, jeśli wchodzą w definicję jakichś rzeczy, podobnie jak białość należy do treści człowieka białego.

<sup>68</sup> Awicebron, *Fons vitae* III 36; jednakże coś przeciwnego wydaje się twierdzić w dz. cyt. V 22.

Pogląd ten więc sprzeciwia się prawdzie o pierwszej materii<sup>69</sup>. Jeśli bowiem o materii stanowi to, że jest w możliwości, materia pierwsza musi być czymś całkowicie w możliwości. Toteż nie orzeka o żadnym z istniejących aktualnie [bytów], tak jak część nie orzeka o całości. Pogląd ten sprzeciwia się również zasadom logiki, gdyż niszczy prawdziwą treść rozwoju i gatunku i różnicy substancjalnej, gdyż wszystko to traktuje na sposób orzekania przypadłościowego. Pogląd ten uderza ponadto w fundamenty filozofii przyrody, gdyż zaprzecza prawdzie o powstawaniu i znikaniu rzeczy. Podobnie czynili dawni filozofowie przyrody, którzy przyjmowali jedną zasadę materialną. Jedyne bowiem o tym, co w sposób bezwzględny staje się bytem, można powiedzieć że w sposób bezwzględny powstaje. Nie powstaje zaś to, co było przedtem: jeśli więc coś przedtem było w akcie — a więc istniało w sposób bezwzględny — wynika stąd, że nie w sposób bezwzględny staje się bytem, lecz staje się bytem pod tym względem, pod którym dotychczas nim nie było, a więc powstaje pod jakimś względem, a nie w sposób bezwzględny.

Wspomniany pogląd sprzeciwia się nawet — że na tym zakończę — zasadom samej filozofii. Odbiera bowiem poszczególnym rzeczom jedność, a w konsekwencji ich prawdziwą bytowość oraz różnorodność rzeczy. Jeśli bowiem do czegoś, co istnieje aktualnie, dołącza się inny akt, całość nie będzie jednością samą przez się, lecz jedynie w sposób przypadłościowy, dlatego że dwa akty czyli formy są same z siebie różne i jedynie podmiot mają wspólny. Być zaś jednym ze względu na jedność podmiotu to być jednym w sposób przypadłościowy: zarówno jeśli dwie formy nie są sobie przyporządkowane, np. bycie białym oraz muzykiem (mówimy bowiem, że biały i muzyk są jednym w sposób przypadłościowy, gdyż tkwią w jednym podmiocie); jak również jeśli formy lub akty są sobie wzajemnie przyporządkowane, jak na przykład barwa i powierzchnia (nie jest bowiem jednym w sposób bezwzględny to co ma powierzchnię i to co jest barwne, nawet jeśli w jakiś sposób to co barwne orzeka samo przez się o tym co ma powierzchnię; to co ma powierzchnię nie wskazuje bowiem na istotę tego co jest barwne, tak jak rodzaj wskazuje na istotę gatunku; lecz [jedno o drugim orzeka] w tym sensie, że podmiot wchodzi w definicję przypadłości, w przeciwnym bowiem razie to co barwne nie orzekałoby samo przez się o tym co ma powierzchnię, lecz odwrotnie<sup>70</sup>).

<sup>69</sup> Arystoteles, *Metaph.* VII 2 1029.

<sup>70</sup> Asymetryczność wynika stąd, że barwa bazuje na powierzchni, a nie odwrotnie.

Otóż tylko w ten sposób gatunek stanowi coś bezwzględnie jedynym, że to co jest człowiekiem — jest naprawdę ciałem ożywionym<sup>71</sup>; nie w tym sensie, że ciało ożywione jest poddane formie [człowieka], lecz w tym sensie, że sama forma człowieka jest formą ciała ożywionego i różni się od niego jedynie jako coś określonego od nieokreślonego. Gdyby bowiem czym innym było ciało ożywione, a czym innym byt dwułożny — ożywione ciało dwułożne, jakim jest człowiek, nie byłoby czymś bezwzględnie jednym<sup>72</sup>, nie byłoby więc również bezwzględnie bytem. Wynikałoby stąd, że byty należące do jednego rodzaju różniłyby się jedynie różnicą przypadłościową i wszystkie byłyby czymś jednym co do substancji, która stanowiłaby rodzaj i podmiot wszystkich substancyj, podobnie jak powierzchnia, która jest częściowo białą, częściowo czarną, stanowi jedną całą powierzchnię. Właśnie dlatego starożytni, którzy przyjmowali jedną materię jako substancję wszystkich [bytów] o wszystkich orzekającą, sądzą, że wszystko jest jednym. Te same niewłaściwe wnioski wyciągają ci, którzy przyjmują szereg różnych form substancjalnych w jednym i tym samym bycie<sup>73</sup>.

Po trzecie, według omawianego tu stanowiska, szereg przyczyn materialnych ciągnie się w nieskończoność, tak że nigdy nie da się dotrzeć do materii pierwszej. We wszystkich bowiem [bytach], które czymś są do siebie podobne i czymś się różnią, to co jest podobne przyjmuje [Avicebron] za materię, to zaś czym się różnią — za formę. Gdyby więc była jedna ogólna materia wszystkich [bytów], to żeby przyjąć różne formy, trzeba by przyjąć szlachetniejszą formę w bardziej subtelnej i wzniosłej materii, zaś formę mniej szlachetną w materii niższej i grubszej: na przykład formę ducha w materii bardziej subtelnej, zaś formę ciała w materii niższej, jak to on sam powiada. Tak więc materia różni się subtelnością i grubością jeszcze przed przyjęciem formy ducha i ciała; trzeba więc, aby jeszcze przed ową grubością i subtelnością istniała w materii jakaś inna różnica, dzięki której jedna materia jest zdolna do przyjęcia jednej, a inna — do przyjęcia drugiej: i to samo pytanie powróci w stosunku do tego, co istnieje jeszcze przed tą różnicą, i tak aż do nieskończoności. Z chwilą bo-

<sup>71</sup> Animal.

<sup>72</sup> Por. Arystoteles, *Metaph.* VIII 5 1045; Awerroes, In *Metaph.* VIII comm. 15.

<sup>73</sup> Tak np. sądzą mistrzowie paryscy, którzy w roku ok. 1270 wystąpili przeciw nauce św. Tomasza (J. Pecham, *Registrum epistoliarum*, nr 645, wyd. C. T. Martin t. 3 London 1885 s. 899); z ich argumentami polemizuje Tomasz w *De spiritualibus creaturis*, a. 3 oraz w *De anima*, a. 11.

wiem, kiedy doszłoby się do materii całkowicie nieuformowanej, to zgodnie z zasadami tej teorii mogłaby ona przyjąć tylko jedną formę i to jednakową dla całości; z kolei materia, będąca podłożem tej formy, również mogłaby przyjąć tylko jedną formę, która kształtowałaby całość. I tak schodząc aż do końca, nie dałoby się znaleźć w rzeczach żadnej różnicy.

Po czwarte, starożytni filozofowie przyrody, którzy przyjmowali, że materia pierwsza jest wspólną substancją wszystkich [bytów], mogli wyprowadzać z niej różne rzeczy, gdyż przypisywali różnym jej częściom różne formy; ta wspólna materia była cielesna, można więc było przyjąć w niej podział według ilości. Jeżeli jednak odrzuci się podział według ilości, pozostaje tylko podział według formy albo według materii. Jeżeli więc ktoś przyjmuje materię powszechną, która jest wspólną substancją wszystkich [bytów], nie mającą ilości w swojej treści, to jej podział da się pomyśleć tylko albo według formy, albo według samej materii. Ponieważ jednak bezcielesna materia wspólna przyjmuje częściowo formę tę, częściowo formę inną, podział materii uprzedza różnorodność form w materii przyjętych; nie jest to więc podział według tych form. Gdyby bowiem przyjąć [podział] według jakichś form, należałoby przyjąć, że chodzi tu o formy pierwsze, z których żadnej nie przyjmuje cała materia; należałoby więc ponownie przyjąć w materii jakiś uprzedni podział lub różnicę. To samo odnosiłoby się aż do nieskończoności również do innych form, albo też należy dojść do wniosku, że pierwszy podział dokonuje się według materii.

Otóż tylko wówczas mamy podział według materii, kiedy materia różni się ze względu na samą siebie, a nie ze względu na dyspozycję albo formę czy ilość, gdyż to byłoby zróżnicowaniem materii ze względu na ilość albo formę albo dyspozycję. Trzeba więc w końcu dojść do wniosku, że nie ma jednej materii [dla] wszystkich [bytów], ale materie są liczne i same w sobie zróżnicowane. Otóż tym co właściwe dla materii jest bycie w możliwości; trzeba więc przyjąć, że to zróżnicowanie materii nie stąd pochodzi, że jest ona przyodziana w różnorodne formy albo dyspozycje, gdyż te nie należą do istoty materii, lecz że [pochodzi ono] ze zróżnicowania możliwości w stosunku do różnorodnych form: ponieważ możliwością nazywamy to, co ma się ku aktowi, musimy koniecznie różnicować możliwość według tego, ku czemu w pierwszym rzędzie ma się ona jako możliwość. Mówiąc zaś, że możliwość ma się ku czemuś w pierwszym rzędzie, chodzi mi o to, że np. możliwość widzenia zwraca się [w pierwszym rzędzie] do barwy, a nie do tego co białe lub czarne, gdyż zdolna jest przyjąć jedno



i drugie. Podobnie powierzchnia zdolna jest przyjąć [barwę] białą lub czarną — tą samą możliwością, która w pierwszym rzędzie odnosi się do barwy. Jasne więc, że fałszywe jest założenie, jakoby możliwość i przyjmowanie znajdowały się we wszystkich [bytach] w ten sam sposób.

#### VII. MATERIA SUBSTANCJI DUCHOWEJ I CIELESNEJ NIE MOŻE BYĆ JEDNA

Z powyższego argumentu można następnie wnioskować, że materia substancji duchowej i cielesnej nie może być jedna. Gdyby bowiem materia była jedna i wspólna dla obu [substancji], należałoby przyjąć w niej zróżnicowanie uprzednie w stosunku do różnicy form duchowości oraz cielesności. Otóż nie mogłoby się ono dokonać według podziału ilościowego, jako że w substancjach duchowych nie ma ilości. Pozostaje więc przyjąć, że zróżnicowanie to dokonuje się albo według form czyli dyspozycji, albo według samej materii. Ponieważ zaś [zróżnicowanie] według form i dyspozycji nie może się ciągnąć w nieskończoność, należy w końcu powrócić do [stwierdzenia], że zróżnicowanie istnieje w samej materii. Tak więc materia substancji duchowych i cielesnych jest całkowicie inna.

Ponadto, przyjmowanie jest właściwe materii jako takiej; gdyby więc materia substancji duchowych i cielesnych była ta sama, również sposób przyjmowania powinien być w obu ten sam. Otóż materia rzeczy cielesnych przyjmuje formę w sposób cząstkowy, tzn. nie przyjmuje całkowitej treści formy<sup>74</sup>. I nie pochodzi to stąd, że materia cielesna poddana jest wymiarom albo cielesnej formie, gdyż również samą formę cielesną przyjmuje materia cielesna w sposób cząstkowy<sup>75</sup>. Jasno stąd wynika, że [taki sposób przyjmowania] przysługuje tej materii z samej jej natury: jako najniższa [w sposobie bytowania] przyjmuje formę w najślabszy sposób — przyjmowanie dokonuje się bowiem na sposób przyjmującego. Dlatego też najwięcej jej brakuje do zupełnego przyjęcia formy w całej jej treści, gdyż przyjmuje ją cząstkowo. Oczywiście zaś, że każda substancja umysłowa przyjmuje swoją formę<sup>76</sup> w jej całości, w przeciwnym bowiem razie nie mogłaby jej ująć w jej całości; umysł bowiem w ten sposób ujmuje rzecz, że jej forma jest w nim obecna. Pozostaje więc stwierdzić, że materia, jeśli

<sup>74</sup> Non secundum communem rationem formae.

<sup>75</sup> Individualiter.

<sup>76</sup> Formam intellectam.

w ogóle jest w substancjach duchowych, nie jest ta sama co materia rzeczy cielesnych, lecz jest od niej o wiele bardziej wzniosła i subtelna, zdolna przyjmować formę w jej całości.

Pójdźmy jeszcze dalej. Wśród bytów oczywiście to jest bardziej wzniosłe, co ma w sobie więcej treści istnienia. Otóż nie trzeba dowodzić, że skoro byt podzielony jest na możliwość i akt, to akt jest doskonalszy od możliwości i ma w sobie więcej treści istnienia. O tym, co jest w możliwości, nie mówimy bowiem, że bezpośrednio istnieje, mówimy tak tylko o akcie. To więc, co wśród bytów jest wyższe, powinno być bliższe aktowi; co zaś wśród bytów niższe, bliższe jest możliwości. Ponieważ więc materia substancji duchowych nie może być ta sama co materia ciał, lecz znacznie od niej wznioślejsza, jak to już wykazaliśmy, musi się znacznie różnić od materii ciał w zakresie złożenia z możliwości i aktu. Otóż materia ciał — według tezy Arystotelesa i Platona — jest czystą możliwością. Pozostaje więc przyjąć, że materia substancji duchowych nie jest czystą możliwością, lecz jest jakimś bytem aktualnym, będącym w możliwości <sup>77</sup>.

Otóż nie nazywam jej bytem aktualnym w tym sensie, jakoby była złożona z aktu i możliwości; gdyż albo utworzyłby się wówczas szereg w nieskończoność, albo należałoby dojść do czegoś, co byłoby bytem w samej możliwości, a co nie może być pierwszą materią substancji duchowej i umysłowej, gdyż jest najpośledniejszym wśród bytów i nie może przyjmować inaczej, niż w sposób słaby i cząstkowy. Pozostaje więc przyjąć, że materia substancji duchowej w taki sposób jest bytem aktualnym, że jest samodzielnym aktem czyli formą <sup>78</sup>; podobnie jak materia rzeczy cielesnych w taki sposób jest bytem w możliwości, że sama jest możliwością otwartą na formy.

Gdzie zaś materią jest byt aktualny, nic nie stoi na przeszkodzie, aby materię nazywać substancją rzeczy. W ten sposób starożytni filozofowie przyrody, którzy uważali materię pierwszą rzeczy cielesnych za jakiś byt aktualny, mówili o materii, że jest substancją wszystkich rzeczy <sup>79</sup>, tak jak substancją wytworów rzemieślnika jest tym samym co ich materia. Jeśli więc materia substancji duchowych nie może być czymś będącym w samej tylko możliwości, lecz jest czymś będącym w akcie — to ona sama jest ich substancją. I w tym sensie nic nie stoi na przeszkodzie, aby przyjąć materię w substancjach duchowych oraz uznać je za substancje proste, nie złożone z materii i formy.

<sup>77</sup> Aliquid ens actu in potentia existens.

<sup>78</sup> Actus vel forma subsistens.

<sup>79</sup> Por. A r y s t o t e l e s, *Metaph.* I 4 983.

Następnie, akt jest z natury pierwszy od możliwości, a forma od materii, tak że możliwość jest zależna w swoim istnieniu od aktu, a materia od formy; forma zaś nie zależy w swoim istnieniu od materii jako takiej<sup>80</sup>, ani akt od możliwości; to bowiem, co z natury pierwsze, nie zależy od tego, co następne. Jeżeli więc są takie formy, które nie mogą istnieć bez materii, pochodzi to nie stąd, że są formami, ale że są takimi formami, tzn. niedoskonałymi, które nie mogą istnieć samodzielnie, lecz potrzebują fundamentu materii. Lecz w każdym rodzaju, to co doskonałe wyprzedza wszystko co niedoskonałe; na przykład jeśli jest ogień w obcej materii, od której ogień w swojej istocie<sup>81</sup> nie zależy, musi istnieć ogień niezależny od obcej materii. Istnieją więc, ponad formami przyjętymi w materiach, jakieś formy samodzielne, które są substancjami duchowymi, nie złożonymi z materii i formy.

Ujawnia się to również w najpośledniejszych wśród substancji duchowych, tzn. w duszach, jeśli ktoś przyjmuje, że złączone są z ciałami jako formy. Niemożliwe jest bowiem, aby coś złożonego z materii i formy było formą jakiegoś ciała, albowiem być czyjąś formą znaczy być aktem tego bytu. Żadna więc część tego, co jest czyjąś formą, nie może być materią, która jest czystą możliwością.

#### VIII. ROZWIĄZANIE ARGUMENTÓW AWICEBRONA

Zważywszy więc na powyższe, łatwo rozwiązać argumenty przytoczone na rzecz czegoś przeciwnego.

Pierwszy argument zdawał się prowadzić do wniosku, że gdyby substancje duchowe nie były złożone z materii i formy, nie byłaby możliwa wśród nich różnorodność<sup>82</sup>. Argument ten w obu częściach swojego wnioskowania nie wytrzymuje krytyki: ani bowiem to, co jest samą tylko materią, nie musi być pozbawione zróżnicowania, ani też nie można tego powiedzieć o substancjach, które są samą tylko formą.

Powiedzieliśmy bowiem<sup>83</sup>, że ponieważ materia jako taka jest bytem w możliwości, muszą być różne materie, stosownie do różnorodnych możliwości; i nie co innego nazywamy substancją materii, tylko samą możliwość, która się mieści w rodzaju substancji, albowiem rodzaj substancji, podobnie jak inne rodzaje, złożony

<sup>80</sup> A materia secundum propriam rationem.

<sup>81</sup> Secundum suam rationem.

<sup>82</sup> Por. rozdział 5.

<sup>83</sup> W rozdziale 6.

jest z możności i aktu<sup>84</sup>. Toteż nic nie stoi na przeszkodzie, aby niektóre substancje, będące w samej tylko możności, różniły się między sobą tym, że zwrócone są do aktów różnego rodzaju: w ten sposób różni się materia ciał niebieskich od materii pierwiastków [ziemskich]. Albowiem materia ciał niebieskich jest w możności do aktu doskonałego, tzn. do formy, która wypełnia całą potencjalność materii, tak że nie pozostaje już w niej możność ku innym formom; natomiast materia pierwiastków jest w możności do formy niepełnej, która nie może określić całej możności materii. Jednakże ponad tymi materiami jest materia duchowa, tzn. sama duchowa substancja, która przyjmuje formę swoją całością, podczas gdy materię niższe przyjmują formę cząstkowo.

Również wnioskowanie, w którym wychodzi się od form, nie wytrzymuje krytyki. Jeśli bowiem rzeczy złożone z materii i formy różnią się formami, same formy oczywiście różnią się między sobą. Gdyby jednak powiedzieć, że formy różnorodnych rzeczy różnią się jedynie zróżnicowaniem materii, tak jak różne barwy przy jednym oświetleniu słońca spowodowane są różnicą gęstości powietrza i jego zróżnicowaniem, musimy uznać, że zróżnicowanie powietrza i jego gęstości jest wcześniejsze od zróżnicowania kolorów: tak samo w materii przed [przyjęciem] jednej formy trzeba przyjąć inną formę, podobnie jak w ciałach przed [przyjęciem] barwy trzeba przyjąć powierzchnię<sup>85</sup>. Wśród form istnieje więc różnorodność, wywodząca się z pewnego porządku doskonałości i niedoskonałości, albowiem to, co jest bliższe materii, jest bardziej niedoskonałe i jakby w możności wobec formy następnej. Toteż nic nie stoi na przeszkodzie, aby przyjąć wielkość substancji duchowych, chociaż są one samymi tylko formami, jako że jedne z nich są doskonalsze od innych; w ten sposób, że niedoskonalsza jest w możności wobec bardziej doskonałej, aż do pierwszej z nich, która jest bez reszty w akcie, a tą jest Bóg. Tak więc wszystkie niższe substancje duchowe można nazywać zarówno materiami, o ile są w możności, jak formami, o ile są w akcie.

W świetle powyższego widać niedorzeczność zarzutu [Awicebrona], który wnioskuje, że skoro substancja duchowa różni się doskonałością i niedoskonałością, to sama powinna być podmiotem doskonałości i niedoskonałości: ponieważ zaś bycie podmiotem składa się na treść materii, substancja duchowa powinna mieć materię. Podwójnie zbłądził [Awicebron] w tym rozumowaniu. Po pierwsze, doskonałość i niedoskonałość uważa za jakieś formy

<sup>84</sup> Dividitur per potentiam et actum.

<sup>85</sup> Tłumacz starał się wiernie oddać niedbały tok wnioskowania w tym zdaniu.

kształtujące coś istniejącego przedtem<sup>86</sup>, albo za przypadłości, które potrzebują podmiotu — co przecież jest oczywistym błędem. Istnieje bowiem taka doskonałość — jej miarą jest gatunek rzeczy i substancja — która nie ma się w stosunku do rzeczy jak przypadłość do podmiotu, albo jak forma do materii, lecz udziela ona rzeczy jej własną gatunkowość. Tak jak wśród liczb jedna jest większa od innej, gdyż należy do własnego gatunku (niejednakowe liczby różnią się gatunkowo), tak wśród form — zarówno materialnych jak niezależnych od materii — jedna jest doskonalsza od innej stosownie do treści własnej natury, w tym mianowicie sensie, że własna treść gatunkowa znajduje się na takim oto stopniu doskonałości.

Po wtóre, bycie podmiotem nie jest zdolnością samej materii, która jest częścią substancji, ale w ogóle jest właściwością każdej możliwości; wszystko bowiem, co ma się do czegoś jak możność do aktu, jest zdolne mu się poddać. W ten sposób również substancja duchowa, chociaż nie ma w sobie materii, ponieważ jednak pod jakimś względem jest bytem w możności, może poddać się gatunkom od siebie wyższym<sup>87</sup>.

W ten sposób mamy już rozwiązanie również drugiego argumentu<sup>88</sup>. Kiedy bowiem jakąś substancję nazywamy cielesną lub duchową, nie twierdzimy, że duchowość lub cielesność ma się do substancji jak forma do materii, albo jak przypadłość do podmiotu, lecz jak różnica [gatunkowa] do rodzaju. Tak więc substancja duchowa nie ze względu na jakiś dodatek do swojej substancjalności jest duchową, lecz jest taką jako ta oto substancja. Podobnie substancja cielesna nie ze względu na jakiś dodatek do swojej substancjalności jest cielesną, lecz jest taką jako ta oto substancja. Forma bowiem, dzięki której gatunek przyjmuje treść różnicy [gatunkowej] nie jest inna od tej, dzięki której przyjmuje treść rodzaju; mówiliśmy o tym wyżej<sup>89</sup>. Tak więc duchowość substancji duchowej nie potrzebuje niczego, co byłoby jej materią albo podmiotem.

Natomiast trzeci argument<sup>90</sup> polega na nieporozumieniu. Ponieważ [termin] „byt” nie orzeka jednoznacznie o wszystkich, nie należy szukać tego samego sposobu istnienia we wszystkim, o czym się mówi, że istnieje; lecz pewne [byty] bardziej, inne mniej doskonale uczestniczą w istnieniu. Tak więc przypadłości nazywają

<sup>86</sup> Formas supervenientes.

<sup>87</sup> Speciebus intelligibilibus.

<sup>88</sup> Por. rozdział 5.

<sup>89</sup> W rozdziale 6.

<sup>90</sup> Por. rozdział 5.

się bytami nie dlatego, żeby same w sobie miały istnienie, lecz istnienie ich na tym polega, że tkwią w substancji. Również w substancjach sposób istnienia nie jest taki sam. Te bowiem substancje, które najdoskonalej uczestniczą w istnieniu, nie mają w sobie niczego, co istniałoby jedynie w możliwości, toteż nazywają się substancjami niematerialnymi.

Natomiast poniżej nich są substancje, które, chociaż zawierają w sobie taką materię, będącą ze swej istoty bytem tylko w możliwości, jednakże forma wypełnia całą ich potencjalność, tak że nie pozostaje w nich żadna możliwość ku innej formie, toteż są niezniszczalne; takimi są ciała niebieskie, które muszą być złożone z materii i formy. Rzecz jasna, istnieją one aktualnie, gdyż inaczej nie mogłyby być podmiotami ruchu ani podpadać pod zmysły ani być zasadą jakiegoś działania. Żadne zaś z nich nie może być samą tylko formą. Gdyby bowiem były formami bez materii, byłyby substancjami aktualnie poznawalnymi przez intelekt, a zarazem poznającymi same siebie, co jest niemożliwe, jako że takie poznawanie nie może być aktem ciała, jak to wykazano w księdze *O duszy*<sup>91</sup>. Pozostaje więc przyjąć, że są wprawdzie złożone z materii i formy, lecz tak jak ciało ludzkie w ten sposób jest poddane określonej wielkości i kształtowi, że nie jest już w możliwości do innej wielkości ani kształtu, podobnie materia ciał niebieskich tak jest poddana swojej formie, że nie jest już w możliwości do innej formy.

Jeszcze niżej znajduje się trzeci rodzaj substancji, mianowicie ciała zniszczalne, mające w sobie taką materię, która jest bytem w możliwości tylko. Forma, której jest poddana ta materia, nie wypełnia całej jej potencjalności, tak że pozostaje ona jeszcze w możliwości ku innym formom. Stosownie do różnorodnej materii, jedne ciała są bardziej subtelne, inne bardziej grube. Tak więc ciała niebieskie są bardziej subtelne i więcej w nich formy<sup>92</sup>, niż w ciałach ziemskich. Ponieważ zaś forma jest proporcjonalna do materii, ciała niebieskie mają również bardziej szlachetną i doskonalszą formę, jako że wypełnia ona całą potencjalność materii.

Również wśród substancji wyższych, będących poza jakąkolwiek możliwością materii, istnieje skala większej lub mniejszej subtelności, stosownie do zróżnicowania w doskonałości form; nie ma w nich jednak złożenia z materii i formy.

Nietrafny jest również czwarty argument<sup>93</sup>. Jeżeli bowiem substancje duchowe nie mają w sobie materii, nie wynika z tego,

<sup>91</sup> Arystoteles, *De anima* III 4 429 (tłum. polskie: s. 91n).

<sup>92</sup> Magis formalia.

<sup>93</sup> Por. rozdział 5.

jakoby nie różniły się od Boga: chociaż nie ma w nich żadnej potencjalności materii, pozostaje w nich jakaś możliwość, o ile nie są samym istnieniem, ale uczestniczą w istnieniu. To zaś, co istnieje samo przez się, co jest samym istnieniem, może być tylko jedno, podobnie jak jakaś forma, jeśli o niej rozważamy w oddzieleniu [od materii], może być tylko jedna. Stąd bierze się to, że [byty] różne liczbą są jednym gatunkowo, gdyż natura gatunku, jeśli ją rozważać samą w sobie, jest jedna. I tak jak jest jedna, jeśli ją rozważać samą w sobie, tak byłaby jedna w istnieniu, gdyby sama w sobie istniała. Argument ten odnosi się do rodzaju w stosunku do gatunków, i tak dalej, aż do samego istnienia, które jest najbardziej wspólne [wszystkiemu co istnieje]. Samo więc istnienie istniejące samo w sobie jest tylko jedno: niemożliwe więc, aby poza nim istniało coś samodzielne, co byłoby tylko istnieniem. Wszystko zaś, co jest, posiada istnienie; w każdym więc [bycie], oprócz pierwszego, jest zarówno istnienie, które jest aktem, jak substancja rzeczy, będąca jakby możliwością przyjmowaną przez ten akt, którym jest istnienie.

Otóż ktoś mógłby powiedzieć, że to, co w czymś uczestniczy, samo z siebie jest tego pozbawione — tak jak powierzchnia, która uczestniczy w barwie, sama z siebie nie jest ani barwą ani ubarwioną; podobnie to, co uczestniczy w istnieniu, [samo z siebie] nie jest bytem. Właśnie materia jest bytem w możliwości, uczestniczy w bycie i nie jest bytem w sobie — o czym mówiliśmy wyżej<sup>94</sup>. Tak więc wszystko, co nie jest bytem pierwszym, który jest samym istnieniem — ma w sobie materię, jako że jest bytem przez uczestnictwo.

Zważmy jednakże, że [byty], które otrzymują istnienie od pierwszego bytu, nie uczestniczą w istnieniu w sposób powszechny, jaki jest właściwy pierwszej zasadzie, ale w sposób cząstkowy, stosownie do określonego sposobu istnienia, jaki jest właściwy temu rodzajowi lub gatunkowi. Otóż każda rzecz zostaje przyjęta do jednego określonego sposobu istnienia stosownie do sposobu swojej substancji. Jeśli substancja jest złożona z materii i formy, o sposobie [istnienia decyduje] forma, przez którą rzecz należy do określonego gatunku. Tak więc rzecz złożona z materii i formy czerpie swoje istnienie od Boga we właściwy sobie sposób, przez swoją formę. W substancji złożonej z materii i formy odnajdujemy więc podwójne podporządkowanie: materii w stosunku do formy oraz samej rzeczy złożonej [z materii i formy] w sto-

---

<sup>94</sup> W rozdziale 6.

sunku do istnienia przez uczestnictwo<sup>95</sup>. Istnienie rzeczy nie jest bowiem ani jej formą ani materią, lecz czymś przychodzącym do niej przez formę.

Tak więc w rzeczach złożonych z materii i formy, materia, jeśli ją bierzemy samą w sobie, ma istnienie w możności, a to dzięki jakiemuś uczestnictwu w bycie pierwszym, nie ma jednakże, brana sama w sobie, formy, przez którą we właściwy sobie sposób aktualnie uczestniczy w istnieniu. Natomiast sama rzecz złożona, brana w swojej istocie, ma już formę i właśnie przez nią otrzymuje właściwy sobie udział w istnieniu. Ponieważ zaś materia otrzymuje określone aktualne istnienie przez formę, a nie odwrotnie, nic nie stoi na przeszkodzie, aby jakaś forma przyjmowała istnienie w sobie samej, a nie w jakimś podmiocie; przyczyna przecież nie zależy od skutku, lecz raczej odwrotnie. Taka samodzielna forma przyjmuje więc udział w istnieniu w samą siebie, podobnie jak forma materialna — w podmiot.

Jeśli więc mówię „nie jest bytem”, to twierdzę jedynie, że nie istnieje aktualnie; forma, wzięta sama w sobie, nie jest bytem, lecz uczestniczy w byciu. Jeśli zaś [mówiąc o czymś:] „nie jest bytem”, odrzucamy nie tylko aktualne istnienie, ale również akt czyli formę, przez którą oś uczestniczy w istnieniu, w tym sensie materia nie jest bytem. Natomiast o formie samodzielnej [nie można powiedzieć, że] nie jest bytem, lecz że jest aktem, który jako forma uczestniczy w akcie ostatecznym, jakim jest istnienie. Widzimy więc na czym polega różnica między możnością w substancjach duchowych, a możnością, jaką jest materia. Albowiem możność substancji duchowej polega wyłącznie na jej przyporządkowaniu do istnienia, możność zaś materii jest przyporządkowana zarówno w formie jak istnieniu. Jeśli zaś ktoś obie możności nazywa materią, mówi, rzecz jasna, o materii w dwóch różnych znaczeniach.

Rozwiązanie piątego argumentu zawarte jest już w tym, co powiedzieliśmy wyżej. Ponieważ substancja duchowa uczestniczy w istnieniu nie w całej jego nieskończonej powszechności, jak to jest w pierwszej zasadzie, ale stosownie do właściwości swojej istoty, jej istnienie nie jest oczywiście nieskończone, ale skończone. Ponieważ jednak sama forma nie uczestniczy w materii, w tym względzie nie ma granic, którymi określone są formy istniejące w materii.

Tak więc spostrzegamy jakieś stopnie nieskończoności w rzeczach. Albowiem substancje materialne są skończone w sposób

---

<sup>95</sup> Esse participatum.



podwójny, mianowicie ze strony formy, która jest przyjęta w materii, oraz ze strony samego istnienia, w którym [forma] uczestniczy we właściwy sobie sposób, ograniczona od góry [przez istnienie] i od dołu [przez materię]. Natomiast substancja duchowa jest wprawdzie ograniczona od góry, o ile we właściwy sobie sposób ma udział w istnieniu [udzielanym] przez pierwszą przyczynę, od dołu jednakże jest nieograniczona, gdyż nie uczestniczy w podmiocie. Pierwsza zaś zasada, którą jest Bóg, jest całkowicie nieograniczona.

#### IX. POGŁĄD, JAKOBY SUBSTANCJE DUCHOWE NIE BYŁY STWORZONE

Omówiliśmy wyżej pogląd na temat struktury substancji duchowych, w którym — wbrew stanowisku Platona i Arystotelesa — odmawia się im prostoty niematerialności. Tak samo odbiega od prawdy pogląd dotyczący sposobu istnienia tych substancji, w którym zaprzecza się ich pochodzeniu do pierwszego i najwyższego Twórcy. Na ten temat różni ludzie błędzą w sposób potrójny. Niektórzy<sup>96</sup> twierdzą, jakoby w ogóle nie miały one przyczyny swojego istnienia. Inni znów przyjmują wprawdzie, że mają one przyczynę istnienia, przeczą jednak ich bezpośredniemu pochodzeniu od najwyższej i pierwszej zasady, i twierdzą, że niższe spośród nich mają początek istnienia w kolejno wyższych od siebie. Jeszcze inni, chociaż wyznają, że wszystkie te substancje bezpośrednio w pierwszej zasadzie mają przyczynę istnienia, twierdzą jednak, że w pozostałych [cechach] — np. to, że żyją, poznają itp. — wyższe są przyczyną dla niższych.

Pierwsi uważają więc, iż substancje duchowe są w ogóle nie stworzone, a pogląd swój opierają na [obserwacji] przyczynowania w naturze, odwołując się do zasady powszechnie przyjmowanej przez filozofów: z niczego nic nie powstaje<sup>97</sup>. Otóż to zdaje się powstawać, co ma przyczynę swojego istnienia; jeśli coś ma przyczynę swojego istnienia, znaczy to, że powstaje z czegoś innego. To zaś, z czego coś powstaje, jest materią; jeśli więc substancje duchowe nie mają materii, zdaje się stąd wynikać, że w ogóle nie mają przyczyny swojego istnienia.

Następnie, powstawać znaczy być poruszonym czyli zmienionym.

<sup>96</sup> Autor ma zapewne na myśli paryskich aweroistów. Por. tezy 28, 45, 70 i 71, odrzucone w Paryżu w roku 1277.

<sup>97</sup> Por. Arystoteles, *Phys.* I 9 187 (tłum. polskie: s. 14); *Metaph.* XI 6 1062.

Otóż wszelka zmiana oraz ruch powinny mieć jakiś podmiot, pojawiający się akt istniał bowiem [dotychczas] w możliwości; wszystko więc co powstaje, powinno mieć jakiś uprzednio istniejący podmiot. Jeśli więc substancje duchowe są niematerialne, nie mogły powstać.

Ponadto, kiedy coś tworzono zostanie utworzone ostatecznie, kończy się jego powstawanie, tak jak po osiągnięciu [celu] ruchu kończy się ruch. Otóż widzimy w [bytach], które powstają, że o każdym z nich wówczas można powiedzieć, iż stał się czyli został utworzony, gdy przyjmuje formę; forma jest bowiem kresem powstawania. Z chwilą przyjęcia formy, kończy się jego powstawanie: jeśli ma formę, nie staje się bytem, ale jest bytem stosownie do swojej formy. Jeżeli więc coś jest z istoty swojej formą, nie staje się bytem. Otóż substancje duchowe są samodzielnymi formami, o czym mówiliśmy wyżej<sup>98</sup>, nie mają więc przyczyny swojego istnienia i nie są utworzone przez kogoś innego.

Ktoś mógłby jeszcze znaleźć argument na ten temat w poglądach Arystotelesa i Platona, którzy przyjmowali odwieczność takich substancji<sup>99</sup>. Nie wydaje się zaś, żeby cokolwiek odwiecznego było utworzone, gdyż byt powstaje z niebytu, tak jak białe powstaje z niebiałego; zdaje się więc stąd wynikać, że powstaje coś, czego przedtem nie było. Jeżeli więc duchowe substancje są odwieczne, wynika stąd, że nie są utworzone ani nie mają zasady i przyczyny swojego istnienia.

Kto jednak uważnie rozważy ten pogląd, stwierdzi, że wyrasta on z tego samego korzenia, co omówiony wyżej<sup>100</sup> pogląd przypisujący substancjom duchowym materię. Tamten bowiem pogląd wynikał z niemożności przekroczenia wyobraźni, wskutek czego substancje duchowe widziano na wzór substancji materialnych, które poznajemy zmysłowo. Ten zaś pogląd zdaje się wynikać stąd, że intelekt nie potrafi wznieść się do zobaczenia innego sposobu przyczynowania niż ten, który jest właściwy rzeczom materialnym. Powoli bowiem umysły ludzkie wznoszą się ku rozpoznaniu początku rzeczy.

Najpierw mianowicie sądzono, że początek rzeczy polega na samej zewnętrznej zmianie: nazywam to pochodzeniem z zewnątrz, które dokonuje się dzięki przemianom przypadłościowym. Tak pierwsi filozofowie natury twierdzili, że powstawać to nic innego

<sup>98</sup> W rozdziale 7.

<sup>99</sup> Por. Arystoteles, *Metaph.* XII 9 1073. O poglądach platonia Appulejusza, por. św. Augustyn, *De civitate Dei*, lib. 8 c. 16 i lib. 9 c. 8 (PL 41, 241 i 263); tłum. polskie: t. 1 s. 393n i 422.

<sup>100</sup> W rozdziale 5.

jak przeobrażać się, toteż substancja rzeczy — nazywali ją materią — jest zasadą pierwszą całkowicie nie uprzączynowaną; nie byli bowiem w stanie wyjść intelektem poza rozróżnienie substancji i przypadłości. Inni znów, idąc nieco dalej, pytali również o początek samych substancji i twierdzili, że niektóre substancje mają przyczynę swego istnienia. Ponieważ jednak nie byli w stanie pojąć umysłem niczego oprócz ciał, rozkładali substancje cielesne na jakieś pierwsze zasady, cielesne jednak, i twierdzili, że z niektórych zbiorów ciał powstają inne, tak jakby pochodzenie rzeczy polegało na samym tylko łączeniu i rozłączaniu. Dopiero późniejsi filozofowie poszli dalej i rozłożyli dostępne zmysłom substancje na części istoty, to znaczy na materię i formę. W ten sposób dopatrują się stawiania się rzeczy w pewnej przemianie, polegającej na tym, że materia zostaje poddana kolejno różnym formom.

Jednakże ponad tym sposobem stawiania się koniecznie trzeba przyjąć — zgodnie z twierdzeniem Platona i Arystotelesa — inny, głębszy. Ponieważ bowiem pierwsza zasada musi być najbardziej prosta, koniecznie trzeba przyjąć, że nie istnieje jako uczestnicząca w istnieniu, lecz jako samodzielnie istniejące istnienie. Ponieważ zaś samodzielne istnienie może być tylko jedno, o czym wyżej<sup>101</sup>, wszystkie inne [byty], które są niższe od niego, mogą istnieć tylko jako uczestniczące w istnieniu. We wszystkich tych bytach dokonuje się więc pewne wspólne im złożenie, tak że w każdym z nich rozróżniamy intelektem to, czym on jest, oraz jego istnienie. Tak więc ponad tym sposobem dokonywania się, kiedy coś staje się dzięki przyjściu formy do materii, należy przyjąć uprzedni jeszcze początek rzeczy, stosownie do tego, że całe wszechstworzenie<sup>102</sup> otrzymuje istnienie od pierwszego bytu, który jest swoim istnieniem.

Wreszcie, w każdym porządku przyczyn przyczyna powszechna musi poprzedzać cząstkową, albowiem przyczyny cząstkowe nie działają, jak tylko mocą przyczyn powszechnych. Otóż każda przyczyna, która dokonuje jakiejś zmiany, jest oczywiście przyczyną cząstkową, gdyż cząstkowy jest skutek: każda bowiem zmiana jest [zmianą] czegoś określonego na coś określone; i każda przemiana jest kresem jakiegoś zmieniania się. Tak więc ponad tym sposobem dokonywania się, kiedy coś staje się poprzez zmianę, czyli ruch, musi istnieć taki sposób dokonywania się czyli pochodzenia rzeczy, że bez żadnej zmiany czyli ruchu jest udzielane istnienie.

<sup>101</sup> W rozdziale 8.

<sup>102</sup> Toti universitati rerum.

Dalej, to co jest przypadłościowo, musi dać się sprowadzić do tego, co jest istotowo. Otóż wszystko, co się staje przez zmianę czyli ruch, staje się istotowo jako ten lub tamten byt, jednakże jako byt wzięty ogólnie staje się przypadłościowo: nie staje się bowiem z niebytu, ale z czegoś, co nie było tym bytem. Podobnie jak gdyby z konia powstał pies — że posłużymy się przykładem Arystotelesa<sup>103</sup> — pies staje się wprawdzie istotowo, zwierzę jednak staje się przypadłościowo, gdyż było ono już przedtem. Trzeba więc przyjąć takie pochodzenie rzeczy, dzięki któremu nawet ogólnie wzięte istnienie przyjmują rzeczy w sposób istotowy, które [to pochodzenie] przekracza wszelką zmianę i ruch.

Ponadto, jeśli badać porządek rzeczy, zawsze dochodzi się do czegoś największego, co jest przyczyną tych [rzeczy], które następują po nim: w ten sposób ogień, który jest najbardziej gorący, jest przyczyną ciepła w innych ciałach elementarnych. Otóż pierwsza zasada, którą nazywamy Bogiem, jest bytem w stopniu najwyższym; w porządku rzeczy nie można bowiem iść w nieskończoność, lecz należy dojść do czegoś najwyższego, co lepiej żeby było jednym niż wieloma. Otóż to co w wszechbycie<sup>104</sup> jest lepszym, musi istnieć, gdyż wszechbyt zależy od [czegoś, co jest] istotą dobroci; musi więc byt pierwszy być przyczyną istnienia dla wszystkich [bytów].

Zważywszy na to wszystko, łatwo jest rozwiązać przytoczone argumenty. Przyjęta bowiem przez starożytnych filozofów przyrody zasada „z niczego nic nie powstaje” stąd pochodzi, że zdołali oni dotrzeć jedynie do cząstkowego sposobu stawania się, jakie jest [wynikiem] zmiany czyli ruchu.

Do tego sposobu stawania się odnosił się również drugi argument. Tam bowiem, gdzie coś powstaje przez zmianę czyli ruch, tworzenie się zakłada uprzednio [istniejący] podmiot. Jednakże najwyższy sposób stawania się, przez udzielanie istnienia, nie zakłada żadnego podmiotu poprzedzającego działanie, gdyż polega ono na tym, że sam podmiot wówczas powstaje: to co jest podmiotem uczestniczy w istnieniu dzięki wpływowi najwyższego bytu.

Również trzeci argument odnosi się do tego sposobu stawania się, jakie jest [wynikiem] zmiany i ruchu. Ruch bowiem kończy się w chwili, kiedy [rzecz] otrzymuje formę. Należy stąd wnosić, iż rzecz, która się pojawiła, przez formę uczestniczy w istnieniu [pochodzącym] od powszechnej zasady istnienia: przyczyny działające ku określonym formom są przyczynami istnienia o tyle

<sup>103</sup> Phys I 14 191 (tłum. polskie: s. 30).

<sup>104</sup> In universo.

tylko, o ile działają mocą pierwszej i powszechnej zasady istnienia.

Także czwarty argument odnosi się do tego, co powstaje przez ruch czyli zmianę. Tam bowiem nieistnienie musi poprzedzać istnienie tych [bytów], które powstają, jako że ich istnienie jest kresem zmiany czyli ruchu. Tam jednak, gdzie [byty] powstają bez zmiany czyli ruchu, przez proste wypływanie lub udzielanie, może być utworzone coś, co było zawsze. Jeśli bowiem nie ma zmiany czyli ruchu, w działaniu zasady udzielającej znika następstwo momentów<sup>105</sup>: wynika stąd, że skutek uprzyczynowany przez udzielenie tak się ma do przyczyny udzielającej, dopóki ona działa, jak rzeczy, które powstają przez zmianę, mają się do przyczyny działającej u kresu działania, dopóki jeszcze działanie trwa<sup>106</sup>. Skutek bowiem już wówczas jest; tam więc, gdzie [byty] powstają bez zmiany, powstały skutek jest równoczesny udzielaniu się działającego. Otóż jeśli działanie udzielającego się dokonuje się bez przemieniania, działający nie nabywa zdolności, której przedtem nie miał, gdyż to byłoby już jakąś zmianą; mógł więc zawsze działać przez udzielanie się: toteż i utworzony skutek da się pomyśleć jako istniejący zawsze.

Niekiedy coś takiego ma miejsce również w rzeczach cielesnych. Albowiem obecność oświetlającego ciała sprawia oświetlenie powietrza, nie dokonując żadnych uprzednich przemian powietrza; gdyby więc ciało oświetlające zawsze było obecne dla powietrza, powietrze nieustannie otrzymywałoby od niego światło. Jeszcze wyraźniej to widać w rzeczach intelektualnych, które są bardziej niezienne. Otóż prawda pierwszych zasad jest przyczyną prawdy we wnioskach, które są zawsze prawdziwe; istnieją bowiem takie [rzeczy] konieczne, które mają przyczynę swojej konieczności, o czym mówi już Arystoteles<sup>107</sup>. Nie należy więc sądzić, że Platon i Arystoteles, którzy utrzymywali, iż substancje niematerialne, a nawet ciała niebieskie istniały zawsze, odbierali im przyczynę istnienia. Nie tym bowiem odbiegali od twierdzenia wiary katolickiej, jakoby przyjmowali niestworzonność tych [bytów], ale tym, że uważali je za odwieczne: a wiara katolicka przyjmuje coś przeciwnego<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> Prioris et posterioris successio.

<sup>106</sup> In termino actionis cum motu existentis.

<sup>107</sup> W tekście wymienia św. Tomasz piątą księgę *Metafizyki* (6 1015) oraz ósmą księgę *Fizyki* (3 252; tłum. polskie: s. 246n).

<sup>108</sup> Według formuły Soboru Laterańskiego IV z roku 1215, Bóg „od początku czasu (ab initio temporis) utworzył z nicości jeden i drugi rodzaj stworzeń, istoty duchowe i materialne (Mansi 22, 981; Denz 800).

Istnienie tych [bytów] nie musi bowiem być odwieczne, mimo że pochodzą one od niezmiennej zasady i nie [są wynikiem jakiejś] zmiany. Każdy bowiem działacz sprawia skutek stosownie do sposobu swojego istnienia. Otóż istnieniem pierwszej zasady jest jej poznanie i chcenie: całość bytów pochodzi więc od pierwszej zasady jako od [kogoś] poznającego i chcącego. Poznający zaś i chcący może coś stworzyć, ale nie musi [czynić je] takim, jakim sam jest, lecz jakim on je chce i poznaje. Otóż umysł pierwszego poznającego zawiera w sobie wszelki sposób istnienia oraz wszelką miarę ilości i trwania: jak więc nie udziela rzeczom tego samego sposobu istnienia, jakim sam istnieje, ciałom zaś udziela ilości według określonej miary, mimo że w jego mocy oraz umyśle znajdują się wszelkie miary, tak samo rzeczom wyznaczył taką miarę trwania, jaką chciał, a nie jaką [sam] posiada.

Jak więc ciała otrzymują ilość według określonej miary, nie jakoby działanie pierwszej zasady było zdeterminowane do tej miary ilości, ale dlatego, że taką miarę ilości wyznaczył dla swojego skutku umysł przyczyny — tak samo z działania pierwszego działającego wynika określona miara trwania, gdyż boski umysł tak ją wyznaczył, nie jakoby podlegał on tożącemu się trwaniu i obecnie chce albo czyni coś, czego przedtem nie chciał, ale dlatego, że wszelkie trwanie rzeczy zależy od umysłu i mocy [pierwszego działającego] i od wieków określa on rzeczom miarę trwania, jaką chce.

#### X. ODRZUCENIE POGLĄDU, JAKOBY NIE WSZYSTKIE SUBSTANCJE DUCHOWE BYŁY BEZPOŚREDNIO OD BOGA

Inni <sup>109</sup> więc, biorąc pod uwagę powyższe i podobne [argumenty], przyznawali wprawdzie, że wszystko bierze początek istnienia od pierwszej i najwyższej zasady rzeczy, którą nazywamy Bogiem, jednakże nie bezpośrednio, lecz w pewnym porządku. Ponieważ bowiem pierwsza zasada rzeczy jest całkowicie jedna i prosta, sądzili, że może od niej pochodzić tylko coś jednego, co — chociaż bardziej proste i bardziej jedno od wszystkich rzeczy niższych od siebie — nie dorównuje prostocie pierwszej [zasady], gdyż nie jest swoim istnieniem, ale jest substancją posiadającą istnienie.

<sup>109</sup> Oprócz cytowanego niżej A wicenn y, św. Tomasz mógł mieć na myśli Algazela (*Metaph.*, tr. 4—, wyd. J. T. Muckle, Toronto 1933 s. 119—121) i może Sigera z Brabancji (np. *De necessitate et contingentia causarum*, wyd. P. Mandonnet, Siger de Brabant, t. 2 Louvain 1908 s. 111).

[Byt] ten nazywają pierwszą inteligencją i od niej — powiadają — może pochodzić wiele [bytów]. O ile bowiem zwraca się ona ku poznaniu swojej prostej i pierwszej zasady, pochodzi od niej — powiadają — inteligencja druga; o ile zaś poznaje samą siebie jako [byt] intelektualny<sup>110</sup>, tworzy duszę pierwszego kręgu [niebieskiego]; o ile natomiast poznaje samą siebie w aspekcie tego, co jest w niej z możliwości, pochodzi od niej ciało pierwsze. W ten sposób — jak twierdzą — rzeczy, kolejno aż do ostatnich ciał, pochodzą od pierwszej zasady. Takie jest również stanowisko Awicenny, założone — jak się zdaje — m.in. w *Księdze o przyczynach*<sup>111</sup>.

Stanowisko to już na pierwszy rzut oka zdaje się zasługiwać na odrzucenie. Albowiem dobro wszechstworzenia jest ważniejsze niż dobro jakiegokolwiek natury cząstkowej. Otóż jeśli ktoś doskonałości [zawartej w] skutku nie przypisuje zamierzeniu działacza, przekreśla [w ten sposób] sens dobra [zawarty] w cząstkowych skutkach natury lub sztuki, jako że sens dobra i celu jest tym samym. Dlatego Arystoteles odrzucił pogląd starożytnych filozofów przyrody, według których formy rzeczy powstające w sposób naturalny oraz inne naturalne dobra nie są zamierzone przez naturę, lecz w sposób konieczny pochodzą z materii. Byłoby więc czymś dużo bardziej niestosownym, gdyby dobro wszechstworzenia pochodziło nie z zamierzenia działacza powszechnego, ale z jakiegoś koniecznego porządku rzeczy.

Jeżeli zaś dobro wszechstworzenia, polegające na zróżnicowaniu i uporządkowaniu części, pochodzi z zamierzenia pierwszego i powszechnego działacza, jest czymś koniecznym, aby to zróżnicowanie i porządek części wszechstworzenia istniały uprzednio w umyśle pierwszej zasady. Ponieważ zaś rzeczy pochodzą od niej jako od zasady umysłowej, działającej stosownie do poczynanych [w umyśle] form, nie jest czymś koniecznym, aby od pierwszej zasady, nawet jeśli w swojej istocie jest ona prosta, pochodziło tylko coś jednego; i żeby dopiero od niego, stosownie do jego złożenia i mocy, pochodziło więcej [bytów], a od nich dalsze. Takie zróżnicowanie i porządek w rzeczach nie pochodziłyby bowiem z zamierzenia pierwszego działacza, ale z jakiejś konieczności [zawartej w] rzeczach.

Ktoś mógłby jednak powiedzieć, że zróżnicowanie rzeczy i porządek pochodzą wprawdzie z zamierzenia pierwszej zasady, której zamiar dotyczy nie tylko utworzenia pierwszego [bytu] uprzy-

<sup>110</sup> Secundum id quod est intellectualitatis in ea.

<sup>111</sup> Awicenna, *Metaph.* IX c. 4; por. *Liber de causis*, prop. 3 comm.

czynowanego, lecz utworzenia całego wszechstworzenia: w takim jednak porządku, że bezpośrednio tworzy ona pierwszy [byty] uprzyczynowany i za jego pośrednictwem powołuje kolejno do istnienia inne [byty].

Otóż są dwa sposoby tworzenia rzeczy: pierwszy przez zmianę i ruch, drugi zaś bez zmiany i ruchu, o czym mówiliśmy wyżej<sup>112</sup>. Jeśli idzie o ten pierwszy sposób, jest rzeczą oczywistą, że inne [byty] pochodzą od pierwszej zasady za pośrednictwem przyczyn drugich. Obserwujemy bowiem, że zarówno rośliny jak zwierzęta otrzymują istnienie dzięki poruszeniu przyczyn wyższych, skierowanych ostatecznie ku zasadzie pierwszej. Jeśli jednak idzie o ten sposób tworzenia, który dokonuje się bez zmiany, przez proste udzielanie się samego istnienia, [pośrednictwo] jest niemożliwe: dzięki bowiem temu sposobowi tworzenia otrzymujący istnienie staje się nie tylko tym oto bytem, staje się w ogóle bytem, o czym wyżej<sup>113</sup>.

Otóż skutek powinien proporcjonalnie odpowiadać przyczynom, mianowicie skutek szczegółowy — szczegółowej przyczynie, zaś skutek powszechny — przyczynie powszechnej. Kiedy w wyniku zmiany coś staje się tym oto bytem, jest to skutek przyczyny szczegółowej, która porusza ku określonej zmianie. Tak samo kiedy w ogóle pojawia się coś istniejącego wprost, a nie przypadłościowo, jest to skutek powszechnej przyczyny istnienia, którą jest pierwsza zasada czyli Bóg. Przez zmianę czyli ruch mogą więc jakies [byty] otrzymać istnienie od pierwszej zasady za pośrednictwem przyczyn drugich; ten jednakże sposób tworzenia, który dokonuje się bez ruchu, a który nazywamy stworzeniem, samego tylko Boga ma za autora. Otóż jedynie w ten sposób mogą otrzymać istnienie substancje niematerialne oraz te cielesne, których materia nie mogła istnieć przed formą, co powiedzieliśmy<sup>114</sup> o materii ciał niebieskich, która nie jest w możności do innej formy. Pozostaje więc przyjąć, że wszystkie substancje niematerialne oraz ciała niebieskie, którym nie da się udzielić istnienia poprzez zmianę, samego Boga mają za autora; pierwsze z nich nie są więc dla późniejszych przyczyną istnienia.

Ponadto, im wyższa przyczyna, tym bardziej powszechna, a jej moc rozciąga się na liczne [byty]. Otóż to co jest pierwsze w każdym bycie, jest najbardziej wspólne wszystkim [bytom]; to, co przychodzi następnie, dołącza się do tego, co było wcześniej, albowiem to co w rzeczy późniejsze tak się ma do tego co wcześ-

<sup>112</sup> W rozdziale poprzednim.

<sup>113</sup> Tamże.

<sup>114</sup> W rozdziale 8.



niejsze, jak akt do możliwości, jako że akt określa możliwość. Należy więc przyjąć, że to co pierwsze w każdym [bycie] jest skutkiem mocy najwyższej. O ile zaś coś jest późniejsze, o tyle należy je odnieść do mocy przyczyny niższej. Tak więc to co jest pierwsze w każdym [bycie] — tzn. w ciałach materia, a w substancjach niematerialnych to co jest [jej] odpowiednikiem — jest skutkiem własnym pierwszej mocy działacza powszechnego. Niemożliwe więc, aby jakieś przyczyny drugie wprowadzały w istnienie jakieś [byty], nie opierając się na uprzednim skutku działacza wyższego. Tak więc żaden działacz, oprócz pierwszego, nie udziela istnienia całej rzeczy, jako twórca bytu w ogóle, [istniejącego] wprost, a nie przypadłościowo — na czym, jak mówiliśmy wyżej <sup>115</sup>, polega stwarzanie.

Ponadto, jakaś natura lub forma ma przyczynę podwójną: jedną, która jest z istoty i wprost przyczyną takiej natury lub formy, i drugą, która jest przyczyną tej natury lub formy w tym oto [bycie]. Konieczność tego rozróżnienia pojawia się w trakcie rozważań nad przyczynami [bytów], które się rodzą. Kiedy bowiem rodzi się koń, przyczyną tego, że w tym oto [zrebięciu] zaczyna istnieć natura konia, jest koń rodzący; nie on jednak jest przyczyną końskiej natury w ogóle. To bowiem, co jest przyczyną jakiejś natury gatunkowej w ogóle, powinno być jej przyczyną we wszystkich uczestnikach tego gatunku. Gdyby więc koń rodzący miał tę naturę dla całego gatunku, powinien by być przyczyną samego siebie, co jest niemożliwe. Pozostaje więc przyjąć, że musi istnieć dla wszystkich uczestników końskiej natury jakaś przyczyna powszechna całego gatunku. Według platoników <sup>116</sup>, przyczyna ta jest gatunkiem oddzielnym od materii, podobnie jak zasadą wszystkich tworców sztucznych jest forma dzieła istniejąca poza materią <sup>117</sup>. Zdaniem natomiast Arystotelesa, tę powszechną przyczynę należy uznać w którymś z ciał niebieskich, toteż różniąc te dwie przyczyny, wypowiedział się on, że człowieka rodzi człowiek oraz słońce <sup>118</sup>.

Otóż kiedy coś jest przyczynowane poprzez ruch, natura ogólna obejmuje coś istniejącego uprzednio: przez formę, która obejmuje materię czyli podmiot. W ten sposób, poprzez ruch, coś posiadającego naturę przez uczestnictwo może być przyczyną czegoś drugiego: człowiek — człowieka, koń — konia. Jeżeli jednak coś jest przyczynowane nie poprzez ruch, jest to tworzeniem natury

<sup>115</sup> W rozdziale niniejszym.

<sup>116</sup> Por. Arystoteles, *Metaph.* VII 7 1033n.

<sup>117</sup> Tzn. w umyśle rzemieślnika.

<sup>118</sup> *Phys.* II 4 194 (tłum. polskie: s. 42).

samej w sobie, i zdolna jest do tego sama przyczyna tej natury, natomiast żaden z cząstkowych jej uczestników. Tworzenie to jest bowiem podobne do przyczynowania, jakie dokonuje się w [bytach] myślnych, których natura sama w sobie zależy tylko od tego co pierwsze; w ten sposób natura i treść szóstki nie zależy od trójki ani dwójki, ale od samej jedynek: pierwszą treścią gatunkową sześciu nie jest bowiem dwa razy trzy, ale samo sześć, w przeciwnym razie w jednej rzeczy musiałyby być wiele substancji. Jeżeli więc istnienie jakiegoś [bytu] jest przyczynowane nie poprzez ruch, jego przyczyną nie może być żaden z bytów cząstkowych, który uczestniczy w istnieniu, lecz należy jej szukać w samej powszechnej i pierwszej przyczynie istnienia, mianowicie w Bogu, który jest samym istnieniem.

Dalej, im bardziej jakaś możliwość jest oddalona od aktu, tym więcej trzeba mocy, aby ją wprowadzić w akt: więcej mocy potrzebuje ogień do roztopienia kamienia niż wosku. Jednakże nie można porównywać braku jakiegokolwiek możliwości do jakiejś możliwości, choćby odpornej [na przyjęcie aktu] i oddalonej [od aktu], nie ma bowiem żadnej proporcji między niebytem a bytem. Dlatego moc, która tworzy jakiś skutek bez żadnej uprzednio istniejącej możliwości, przekracza nieskończenie moc, tworzącą skutek z jakiejś możliwości, choćby oddalonej [od aktu]. Otóż inne [byty] mogą mieć moc względnie nieskończoną, jednakże moc nieskończoną bezwzględnie, w stosunku do całego istnienia, ma wyłącznie pierwszy działacz, który jest swoim istnieniem i dlatego jest nieskończony na wszystkie sposoby. Tak więc jedynie moc pierwszego działacza może sprawić skutek, nie opierając się na uprzedniej możliwości. W ten sposób powinny powstawać wszystkie [byty], które się nie rodzą ani nie rozkładają, które są tworzone nie poprzez zmianę; wszystkie one mogą więc zostać utworzone przez samego tylko Boga. Tak więc nie jest rzeczą możliwą, aby substancje niematerialne otrzymywały od Boga istnienie pośrednio, jak głośno omawiana tu opinia.

#### XI. PRZECIWKO PLATONIKOM, TWIERDZĄCYM, IŻ NIEKTÓRE DOSKONAŁOŚCI ISTOTOWE SUBSTANCJI DUCHOWYCH NIE POCHODZĄ BEZPOŚREDNIO OD BOGA

Pod wpływem powyższych racji, platonicy przyjmowali wprawdzie, że bezpośrednią przyczyną istnienia wszystkich substancji niematerialnych i w ogóle wszystkich istniejących [bytów] jest Bóg, który utworzył je w omówiony wyżej sposób, bez zmiany czyli ruchu; przyjmowali jednakże w tych substancjach jakąś ko-

lejność przyczynowania w zakresie uczestnictwa w innych doskonałościach dobroci Bożej. Jak mówiliśmy wyżej<sup>119</sup>, przyjęli oni abstrakcyjne zasady stosownie do porządku poznania<sup>120</sup>: podobnie jak jedno oraz byt są czymś najbardziej ogólnym i najpierw są poznawane przez umysł, następnie zaś życie, po nim znów umysł itd. — tak samo pierwszym i najwyższym wśród [bytów] oddzielonych [od materii] jest ten, który jest samym bytem i samą jednością, tzn. pierwsza zasada czyli Bóg (o którym już mówiliśmy, że jest swoim istnieniem<sup>121</sup>); niżej zaś Boga przyjmowali inną zasadę oddzieloną, mianowicie życie, zaś jeszcze niżej — umysł<sup>122</sup>.

Jeżeli więc jest jakaś niematerialna substancja, która poznaje, żyje oraz istnieje — istniałaby wprawdzie dzięki uczestnictwu w pierwszej zasadzie, którą jest samo istnienie; żyłaby jednak dzięki uczestnictwu w drugiej zasadzie oddzielonej, którą jest życie, poznawałaby zaś dzięki uczestnictwu w innej zasadzie oddzielonej, którą jest umysł: tak samo jakby ktoś przyjął, że człowiek jest ciałem ożywionym<sup>123</sup> dzięki uczestnictwu w zasadzie oddzielonej, którą jest ciało ożywione, jest zaś dwunożny dzięki uczestnictwu w innej zasadzie, którą jest dwunożnik.

Stanowisko to może mieć w jakimś aspekcie coś z prawdy, wzięte jednak bezwzględnie — nie może być prawdziwe. Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, aby z tych rzeczy, które przypadłościowo wzbogacają jakiś [byt], to co ważniejsze pochodziło od bardziej powszechnej przyczyny, to zaś co mniej ważne — od zasady mniej ważnej. W ten sposób zwierzęta i rośliny ciepło i zimno przyjmują wprawdzie od pierwiastków, jednakże określona kompleksję właściwą dla ich gatunku — z mocy nasienia, dzięki której się urodziły. Nie ma nic niestosownego w tym, że inna zasada sprawia, że coś jest duże, [inna] — że białe lub ciepłe. Nie może się to jednak w żaden sposób odnosić do tych [właściwości], które substancjalnie orzekają [o jakimś byciu]. Wszystkie bowiem [właściwości], które orzekają o czymś substancjalnie, są z istoty i bezwzględnie [czymś] jednym; zaś jeden skutek nie może płynąć od wielu pierwszych zasad (jeśli zasadę rozumiemy jednoznacznie<sup>124</sup>), jako że skutek nie może być bardziej prosty niż przyczyna. Również Arystoteles posługiwał się tym argumentem prze-

<sup>119</sup> W rozdziale 1.

<sup>120</sup> *Secundum ordinem intelligibilium conceptionum.*

<sup>121</sup> Por. jednak wspomniane w rozdziale 18 stanowisko platoników, jakoby „samo istnienie” podlegało najwyższemu Bogu.

<sup>122</sup> Por. Proclus, *Elem. theol.*, prop. 101 i 138; *Liber de causis*, prop. 17.

<sup>123</sup> *Animal.*

<sup>124</sup> *Secundum eandem rationem principii.*

ciwko platonikom, że gdyby inna była zasada zwierzęcia, a inna zasada dwunożności, zwierzę dwunożne nie byłoby [czymś] bezwzględnie jednym<sup>125</sup>.

Gdyby więc w substancjach niematerialnych czym innym było to co istnieje, czym innym to co żyje i czym innym to co poznaje, tak że to co żyje dopełniałoby to co istnieje, zaś to co poznaje [dopełniałoby] to co żyje, jak przypadłość [dopełnia] podmiot, a forma — materię, omawiane tu stanowisko byłoby słuszne. Obserwujemy bowiem, że coś, co nie jest przyczyną podmiotu, jest przyczyną przypadłości, zaś przyczyną formy substancjalnej jest coś, co nie jest przyczyną materii. Lecz w substancjach niematerialnych samo ich istnienie jest samym ich życiem, a żyć nie jest w nich czym innym, niż być zdolnym do poznawania. Dlatego to, że żyją oraz że mogą poznawać, nie wypływa od innej [zasady] niż to, że istnieją.

Jeżeli więc wszystkie niematerialne substancje bezpośrednio od Boga mają to, że są, bezpośrednio od Niego mają to, że żyją i mogą poznawać. Jeżeli natomiast wzbogaca je coś ponad ich istotę, np. myślnie oglądy<sup>126</sup> albo coś podobnego, można tutaj pójść za opinią platoników, że takie [przypadłości] w niższych substancjach duchowych pochodzą kolejno od wyższych.

## XII. PRZECIWIW ORYGENESOWI, TWIERDZĄCEMU, ŻE WSZYSTKIE SUBSTANCJE DUCHOWE BÓG STWORZYŁ JAKO RÓWNE

Zwolennicy omówionych wyżej opinii, rozpatrując porządek między substancjami niematerialnymi, głosili, że pochodzą one od pierwszej zasady nie bezpośrednio, lecz w pewnym porządku. Inni, przeciwnie, pragnąc zachować ich bezpośrednio pochodzenie od pierwszej zasady, zaprzeczyli w nich całkowicie porządkowi natury. Twórcą tego stanowiska był Orygenes<sup>127</sup>.

Sądził on, że od tego samego twórcy, jeśli jest sprawiedliwy, nie mogą pochodzić rzeczy różne i sobie nierówne, chyba że zaistniało uprzednio jakieś zróżnicowanie. Otóż żadne zróżnicowanie nie mogło uprzedzić pierwszego stworzenia rzeczy przez Boga. Toteż przyjmował [Orygenes], że wszystkie rzeczy stworzone początkowo przez Boga były sobie równe. Ponieważ zaś nie można porównywać ciał z substancjami niebieskimi, przyjmował, że w

<sup>125</sup> *Metaph.* VIII 5 1045.

<sup>126</sup> *Intelligibiles species.*

<sup>127</sup> *Peri archon*, np. lib. 2 c. 9,6 (PG 11, 230); tłum. polskie: *O zasadach*, Warszawa 1979 s. 176n.

początkowym stworzeniu rzeczy nie było ciał, lecz Bóg stworzył je dopiero później, w następstwie zróżnicowania, jakie powstało w wyniku zróżnicowanych decyzji woli substancji niematerialnych, mających z natury wolność wyboru.

Tak więc niektóre z nich, zwróciwszy uporządkowane poruszenie woli ku swojej zasadzie, postąpiły ku lepszemu, i to w różnym stopniu, w zależności od stopnia dobrowolnego poruszenia, toteż jedne spośród nich stały się doskonalsze od innych. Inne natomiast, nieuporządkowanym poruszeniem woli odwróciwszy się od swojej zasady, stały się gorszymi, jedne więcej, inne mniej. Było to powodem stworzenia ciał, w których zostały związane substancje niematerialne, które naruszywszy porządek dobra spadły jak gdyby do poziomu natury niższej. Toteż cała różnorodność ciał pochodzi według Orygenesa z różnorodnego nieuporządkowania dobrowolnego poruszenia substancji niematerialnej: te, które mniej odwróciły się od Boga, zostały uwieszone w ciałach szlachetniejszych; które zaś więcej — w ciałach bardziej poniższych.

Otóż argumentacja tego stanowiska jest zwodnicza, samo zaś stanowisko nie do przyjęcia. Argumenty przeciwko temu stanowisku zaczerpnąć można już z tego, co powiedzieliśmy wyżej. Powiedzieliśmy bowiem, że substancje duchowe nie mają materii; jeśli więc różnią się między sobą, musi to wynikać z odmienności form. Niemożliwa jest zaś równość między tymi [bytami], które różni odmiennność formalna. Każda bowiem odmienność formalna musi zawierać w sobie podstawową opozycję między brakiem [danej formy] a formą. Toteż we wszystkich [bytach], które różnią się formalnie, mniej doskonała natura jednego ma się do drugiego jak brak do formy. Obserwujemy to w różnorodności znanych nam gatunków. Albowiem różnice gatunkowe zwierząt, roślin, metali i pierwiastków układają się w takim porządku natury, że natura stopniowo zbliża się od mniej doskonałego do tego, co najdoskonalsze; dotyczy to również gatunków barw i aromatów oraz innych jakości zmysłowych. Natomiast nic nie stoi na przeszkodzie, aby były sobie równe [byty] mające tę samą formę, jeśli różnią się materią; mogą przecież różne podmioty uczestniczyć w tej samej formie albo po równi albo przez nadmiar i niedomiar. Tak więc substancje duchowe mogłyby być wszystkie sobie równe, gdyby mając tę samą formę gatunkową, różniły się jedynie materią. Być może za takie uważał je Orygenes, mało rozróżniając natury duchowe i cielesne. Ponieważ jednak substancje duchowe nie mają materii, musi istnieć wśród nich porządek natury.

Ponadto, według tej opinii, substancje duchowe muszą być albo

niedoskonałe albo istnieją niepotrzebnie. Jeśli bowiem w jednym stopniu natury istnieje wiele równych sobie [bytów], to ze względu na niedoskonałość każdego z nich: albo ze względu na konieczność przetrwania, bo jeśli nie mogą przetrwać te same jednostki, przetrwiają w swoim potomstwie (dlatego wśród rzeczy zniszczalnych jest wiele jednostek równych sobie w naturze gatunkowej); albo ze względu na konieczność takiego działania, któremu nie podoła jeden, lecz trzeba złączyć moc wielu, jak gdyby dla osiągnięcia jednej mocy doskonałej (dlatego wielu żołnierzy walczy w bitwie i wielu wiosłarzy porusza okręt). Te jednak [byty], które cieszą się mocą doskonałą w porządku swojej natury i nie ulegają zniszczeniu, nie mają innych jednostek równych im gatunkowo: wystarczy jedno słońce, które nieustannie trwa i sprawia wszystkie skutki, jakie są mu właściwe odpowiednio do stopnia jego natury; tak samo jest z innymi ciałami niebieskimi. Otóż substancje duchowe są dużo doskonalsze nawet od ciał niebieskich. Nie zdarza się więc, aby było ich kilka na tym samym stopniu natury: kiedy bowiem jedna wystarcza, inne byłyby zbyteczne.

Dalej, powyższa opinia podważa doskonałość<sup>128</sup> całości rzeczy stworzonych przez Boga. Albowiem doskonałość każdego skutku na tym polega, że staje się on podobny do swojej przyczyny: to co się rodzi zgodnie z naturą wówczas jest doskonałe, kiedy osiąga podobieństwo do rodzącego; również rzeczy wytwarzane przez rzemieślnika przez to są doskonałe, że ich forma jest zgodna z zamysłem. Otóż w pierwszej zasadzie należy wziąć pod uwagę nie tylko to, że sama jest dobrem i bytem i jednym: ona ma to [wszystko] doskonalej niż pozostałe [byty] oraz innym udziela uczestnictwa w swojej dobroci. Toteż doskonałe podobieństwo stworzonego przez Boga wszechbytu [do swojego Stwórcy] wymaga nie tylko tego, aby każda [rzecz] była dobra i istniejąca, ale również tego, aby jedna była doskonalsza od drugiej i aby jedna poruszała drugą do jej celu. Toteż dobro wszechstworzenia jest dobrem porządku, podobnie jak dobro wojska<sup>129</sup>. Temu dobru wszechstworzenia uwłacza omawiana tu opinia, jakoby rzeczy zostały stworzone jako całkowicie sobie równe.

Wreszcie, niestosownie jest przypisywać przypadkowi to, co we wszechstworzeniu jest najlepsze, albowiem to co najlepsze jest największym dowodem zamierzonego celu. Otóż tym co najlepsze we wszechstworzeniu jest dobro porządku, jest ono bowiem dobrem wspólnym, podczas gdy inne są dobrami cząstkowymi. Natomiast omawiana tu opinia przypisuje obecny porządek rzeczy przypad-

<sup>128</sup> Boni perfectionem.

<sup>129</sup> Por. Arystoteles, *Metaph.* XII 12 1075.

kowi, jako że było sprawą przypadku, iż jedna substancja duchowa podjęła taką decyzję woli, a druga — inną. Toteż opinia ta zasługuje na całkowite odrzucenie.

Sama argumentacja na rzecz tej opinii jest jawnie złudna. Inna jest bowiem treść sprawiedliwości, kiedy się tworzy jakaś całość z licznych i różnych części, inna, kiedy coś wspólnego rozdziela się poszczególnie. Kiedy ktoś zamierza utworzyć jakąś całość, patrzy na to, aby całość była doskonała, i stosownie do tego łączy ze sobą różne i nierówne części: gdyby bowiem wszystkie były sobie równe, całość nie byłaby już doskonała. Obserwujemy to zarówno w całej naturze jak we wszystkich społeczeństwach: ciało człowieka nie byłoby doskonałe, gdyby nie składało się z różnych i nierównych sobie godnością części; i społeczeństwo nie byłoby doskonałe bez nierównych sobie warstw i różnych zawodów. Natomiast przy rozdzielaniu bierze się pod uwagę dobro każdego, toteż różnym przyznaje się różne [korzyści], stosownie do uprzednio istniejącego w nich zróżnicowania. Tak więc w pierwszym stworzeniu Bóg udzielił istnienia różnym i nierównym [sobie] bytom, biorąc pod uwagę to, czego wymaga doskonałość wszechstworzenia, nie [wchodziło zaś w grę] jakies uprzednio istniejące zróżnicowanie w rzeczach: to będzie przedmiotem odpłaty na sądzie ostatecznym, kiedy każdemu udzieli Bóg stosownie do jego zasług.

### XIII. BŁĄD NIEKTÓRYCH NA TEMAT POZNANIA I OPATRZNOŚCI SUBSTANCJI DUCHOWYCH

Błędy, jakie głoszone na temat substancji duchowych, dotyczyły nie tylko ich substancjalności oraz porządku [doskonałości], co wynikało z pojmowania ich na wzór rzeczy niższych. Niektórym zdarzyło się zbłądzić również co do ich poznania i opatrności: ponieważ chcieli pojmować umysł i działanie substancji duchowych na wzór ludzkiego umysłu i działania, uznali, że Bóg oraz inne substancje niematerialne nie poznają szczegółów ani [bytów] niższych, a zwłaszcza nie sprawują opatrności nad czynami ludzkimi<sup>130</sup>. Poznanie bowiem szczegółów należy u nas do zmysłów, [przedmiotem] zaś umysłu — ze względu na jego niematerialność — nie są szczegóły, ale powszechniki. Z tego niektórzy

<sup>130</sup> Por. tezy 10—12, potępione w Paryżu w roku 1270: „Bóg nie poznaje szczegółów”, „Bóg nie poznaje [bytów] innych od siebie”, „Opatrzność Boża nie kieruje czynami ludzkimi” (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris t. 1 s. 487).

wnioskowali, że umysły substancji duchowych, dużo bardziej proste od naszego umysłu, nie mogą poznawać tego co szczegółowe. Ponieważ substancje duchowe są całkowicie bezcielesne, nie mają zmysłów (działania zmysłowe niemożliwe są tam, gdzie nie ma ciała): toteż wydawało im się niemożliwe, aby substancje duchowe miały jakieś poznanie tego co szczegółowe<sup>131</sup>.

Pograżając się w większym jeszcze szaleństwie, twierdzili, że Bóg nie poznaje umysłem niczego poza samym sobą<sup>132</sup>. Obserwujemy bowiem u samych siebie, że poznawane doskonali i aktualizuje poznającego; otóż nic, co nie jest Bogiem, nie jest od Niego szlachetniejsze i nie może Go doskonalić. Stąd — wydawało im się — płynie konieczny wniosek, że Bóg niczego nie poznaje poza swoją istotą.

Dalej, co wynika z czyjejs opatrności, nie może być przypadkowe. Gdyby więc wszystko, co zdarza się na tym świecie, wynikało z Bożej opatrności, nie byłoby w rzeczach żadnego trafu ani przypadku.

Ponadto, odwołują się do argumentu Arystotelesa<sup>133</sup>, iż gdyby przyjąć, że każdy skutek w sposób istotny<sup>134</sup> wypływa z przyczyny i że każda przyczyna w sposób konieczny sprawia skutek, wynikałoby stąd, jakoby wszystko co przyszłe musiało nastąpić koniecznie, gdyż każdy przyszły skutek mieściłby się już w uprzedniej przyczynie, ta zaś w innej i tak dalej, aż dojdziemy do przyczyny, która już jest albo była; jeżeli więc istniejąca przyczyna musi sprawić skutek, wszystkie przyszłe skutki muszą nastąpić. Lecz jeśli wszystko, co jest w świecie, poddane jest Bożej opatrności, przyczyna tego wszystkiego nie tylko trwa obecnie lub była, ale istnieje odwiecznie. Otóż nie byłoby możliwe, skoro ona istnieje, żeby nie sprawiała skutków, nic bowiem nie może się wymknąć spod Bożej opatrności ani na skutek niewiedzy ani na skutek niemocy Tego, który sprawuje opatrność, gdyż nie podlega On żadnemu brakowi. Wynikałoby stąd, że wszystko dzieje się w sposób konieczny.

Wreszcie, jeżeli Bóg jest samym dobrem, porządek Jego opatrności musiałby realizować treść dobra: albo więc Boża opatrność jest nieskuteczna, albo w ogóle wyklucza zło w rzeczywistości.

<sup>131</sup> O ówczesnych interpretacjach wypowiedzi na ten temat Awerroesa, Awicenny i Algazela, por. św. Tomasz, *¶ Sent.* d. 35 a. 3; d. 36 q. 1 a. 1; *De veritate* q. 2 a. 5; *Contra Gentiles* 1 c. 63—71.

<sup>132</sup> Arystoteles, *Metaph.* XII 11 1074. Że niektórzy ten tekst Arystotelesa zrozumieli w tym właśnie sensie, świadczy Awerroes, *Destructio destructionum*, disp. 2.

<sup>133</sup> *Metaph.* VI 3 1027.



Widzimy tymczasem wiele zła, jakie dzieje się w poszczególnych [bytach], które się rodzą i podlegają zniszczeniu. Zwłaszcza wiele zła dzieje się wśród ludzi, których spotyka nie tylko zło naturalne — w postaci naturalnych braków i zużywania się — co jest wspólne wszystkim rzeczom podległym zniszczeniu. Ludzie doznają ponadto zła grzechów oraz nieuporządkowanych wydarzeń, kiedy na przykład sprawiedliwych spotyka zło, a niesprawiedliwych dobro. Dlatego też niektórzy sądzili, że Boża opatrność rozciąga się na substancje niematerialne i niezniszczalne oraz na ciała niebieskie, w których nie dostrzegali żadnego zła, natomiast rzeczy niższe podlegają — twierdzili — opatrności Bożej oraz innych substancji duchowych jedynie jako gatunki, a nie jako jednostki<sup>135</sup>.

#### XIV. DOWODY, ŻE BÓG POZNAJE WSZYSTKIE [BYTY]

Powyższe opinie sprzeciwiają się zdrowemu rozsądkowi nie tylko większości, ale również ludzi mądrych. Wykażemy więc, że są niezgodne z prawdą, zaś wspomniane argumenty nie prowadzą do takich wniosków, jakie z nich wyciągano. Najpierw więc zajmiemy się [problemem] Bożego poznania, następnie — Jego opatrności.

Otóż musimy być mocno przekonani, że Bóg ma najpewniejsze poznanie wszystkiego, co kiedykolwiek podlega poznaniu i przez kogokolwiek jest poznawane. Powiedzieliśmy wyżej, że Boża substancja jest samym istnieniem; nie jest więc w Nim czym innym istnieć niż poznawać, gdyż nie byłby wówczas doskonale prosty, a więc nie byłby również kimś bezwzględnie pierwszym. Jak więc Jego substancja musi być Jego istnieniem, tak samo Jego substancja jest Jego poznaniem — do tego wniosku dochodzi również Filozof w dwunastej księdze *Metafizyki*<sup>136</sup>. Jak więc Jego substancja jest Jego istnieniem samodzielnym<sup>137</sup>, tak samo Jego substancja jest Jego poznaniem samodzielnym. Otóż jeżeli jest jakaś forma samodzielna, nie może jej brakować niczego, co należy do treści tej formy; np. gdyby istniała samodzielna białość, nie brakowałoby jej niczego, co zawiera się w treści białości. Otóż w powszechnej treści poznania zawiera się wszystko co poznawalne: tak więc nic co poznawalne nie może wymknąć się poznaniu Bożemu. Każdy zaś poznający poznaje w sposób odpowiedni do swojej

<sup>134</sup> Per se.

<sup>135</sup> Wątpliwości tego typu żywił np. Awerroes, *In Metaph.* XII comm. 37 i 52.

<sup>136</sup> Arystoteles, *Metaph.* XII 11 1074.

<sup>137</sup> *Esse separatum.*

substancji, podobnie jak każde działanie odpowiada sytuacji bytowej działającego<sup>138</sup>. Tym bardziej więc poznanie Boże, które jest Jego substancją, odpowiada sposobowi Jego istnienia. Otóż Jego istnienie jest [czymś] jednym: prostym, trwałym i wiecznym. Wynika stąd, że wiedza Boża o wszystkich [bytach] jest prostym oglądem, wiecznym i trwałym.

Ponadto, to co niematerialne<sup>139</sup> może być w każdej naturze tylko jedno. Gdyby na przykład mogła istnieć czysta białość, mogłaby być tylko jedna, wszystkie zaś inne białości w niej by uczestniczyły. Podobnie więc jak sama tylko Boża substancja jest czystym istnieniem<sup>140</sup>, tak samo tylko Boża substancja jest całkowicie czystym poznaniem. Wszystkie więc pozostałe [byty], tak jak istnieją przez uczestnictwo, podobnie przez uczestnictwo poznają: umysłem lub w jakiś inny sposób. Jeżeli zaś coś przysługuje komuś przez uczestnictwo, jest mniej doskonale niż w tym, któremu przysługuje to istotnie, od którego czerpią [daną doskonałość] inne [byty]. Musi więc Bóg poznawać wszystko, co jest poznawane przez kogokolwiek. Dlatego również Filozof sądził, że byłoby czymś niestosownym, aby coś znanego człowiekowi nie było znane Bogu; pisał o tym w pierwszej księdze O duszy i w trzeciej księdze Metafizyki<sup>141</sup>.

Dalej, jeżeli Bóg poznaje samego siebie, musi to być poznanie doskonałe, zwłaszcza że Jego poznanie jest Jego substancją. Cokolwiek więc jest w Jego substancji, musi być objęte Jego poznaniem. Otóż doskonałe poznanie substancji musi obejmować również doskonałą znajomość mocy [tej substancji]. Bóg poznaje więc doskonale swoją moc, musi zatem poznawać wszystko, na co Jego moc się rozciąga. Otóż Jego moc rozciąga się na wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje lub istnieć może: zarówno na to co jednostkowe, jak na to co ogólne, na to, co pochodzi od Niego zarówno bezpośrednio, jak za pośrednictwem przyczyn drugich (moc przyczyny pierwszej ma większy wpływ na skutek niż moc przyczyny drugiej). Tak więc Bóg poznaje wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje w rzeczywistości.

Wreszcie, podobnie jak przyczyna jest w jakiś sposób w skutku, który [bierze] z niej uczestniczące podobieństwo, tak każdy skutek jest w doskonalszy sposób — ze względu na jej moc — w swojej

<sup>138</sup> Quaelibet operatio est secundum modum operantis.

<sup>139</sup> Termin „abstractum”, powtarzający się w niniejszym passusie kilkakrotnie, oddajemy zamiennie jako „niematerialne” lub jako „czyste”.

<sup>140</sup> Ipsum esse abstractum.

<sup>141</sup> Arystoteles, *De anima* I 12 410 (tłum. polskie: s. 29).

przyczynie. Tak więc w pierwszej przyczynie wszystkich [bytów], którą jest Bóg, wszystkie [byty] muszą istnieć w doskonalszy nawet sposób niż w samych sobie. Co zaś w czymś istnieje, musi istnieć w sposób stosowny do jego substancji. Otóż substancja Boga jest samym Jego poznaniem. Wszystko więc, co w jakimkolwiek sposób istnieje w rzeczywistości, musi istnieć w Bogu jako poznawane, stosownie do wzniosłości Jego substancji. Konieczne więc jest, aby Bóg poznawał wszystkie [byty] w sposób najdoskonalszy.

Ponieważ jednak niektórzy znaleźli w wywodach Arystotelesa (w dwunastej księdze *Metafizyki*<sup>142</sup>) okazję do błędu, należy wykazać, że nie uchwycili zamysłu Filozofa. Przypomnijmy więc, że według platońników porządek przedmiotu poznawczego uprzedzał w istnieniu porządek umysłów, tak że umysł [dopiero] przez uczestnictwo w przedmiocie poznawczym staje się aktualnie poznającym, o czym mówiliśmy wyżej<sup>143</sup>. Również Arystoteles wykazywał we wspomnianej księdze, że ponad umysłem i umysłowym pożądaniami, które poruszają niebo, jest przedmiot poznawczy, w którym uczestniczy sam umysł poruszający niebo; tak bowiem powiada: „Zdolny do przyjęcia przedmiotu poznawczego oraz substancji, umysł działa, [kiedy to] posiada”<sup>144</sup>, tzn. wówczas poznaje aktualnie, kiedy już uczestniczy w swoim wyższym [od siebie] przedmiocie poznawczym. I stąd wnioskuję, że ten przedmiot poznawczy jest bardziej boski.

I nieco niżej podnosi wątpliwość na temat intelektu tego najbardziej boskiego [bytu], w którym uczestnicząc poruszyciel nieba poznaje aktualnie. Jeżeli bowiem ten najbardziej boski [byt] nie poznaje, nie jest wyższy [od innych]<sup>145</sup>, lecz zachowuje się jak śpiący. Jeżeli zaś poznaje, rodzi się najpierw wątpliwość, w jaki sposób poznaje. Bo jeżeli poznaje przez uczestnictwo w czymś wyższym od siebie, tak jak umysł niższy poznaje przez uczestnictwo w nim, wynika stąd, że istnieje jakiś inny [byt bardziej] podstawowy od niego. Jeżeli bowiem poznaje przez uczestnictwo w [czymś] innym, nie jest poznającym przez swoją istotę i jego substancja nie utożsamia się z jego poznaniem, lecz raczej jego substancja znajduje się w możliwości w stosunku do poznania — na tym bowiem polega stosunek substancji każdego [bytu] uczestniczącego do tego, co otrzymuje dzięki uczestnictwu. Wynikałoby

<sup>142</sup> XII 9 1074.

<sup>143</sup> W rozdziale 1.

<sup>144</sup> *Metaph.* XII 8 1072. Św. Tomasz cytuje według poprawionego przekładu Wilhelma z Moerbeke.

<sup>145</sup> Non erit insigne aliquid. Sądzę, że chodzi tu właśnie o wyższość od innych, a nie o bytową odrębność tego „najbardziej boskiego bytu”.

stąd dalej, że ów najbardziej boski [byt] „nie jest najdoskonalszą substancją”: a to jest sprzeczne z założeniem.

W konsekwencji podnosi [Arystoteles] następną trudność, dotyczącą tego, co poznaje najdoskonalsza substancja. Niezależnie bowiem od tego, czy substancja pierwszego [bytu] utożsamia się z jego poznaniem, czy też substancja jego utożsamia się z umysłem, który ma się do poznania jak możność [do aktu], istnieje wątpliwość co do tego, co poznaje pierwsza substancja. Bo jeżeli przyjmujemy, że poznaje coś różnego od siebie, rodzi się następna wątpliwość, czy zawsze poznaje to samo, czy też raz jedno, raz co innego.

Ponieważ ktoś mógłby powiedzieć, że wszystko jedno, jak ona poznaje, pyta [Arystoteles], czy u jakiegokolwiek poznającego jest rzeczą obojętną, czy poznaje on jakieś dobro, czy cokolwiek przypadkowego. I odpowiada na to pytanie, że „absurdem jest poznawać niektóre [rzeczy]”<sup>146</sup>. Zdanie to może mieć dwa znaczenia. Albo że absurdem jest wątpić o niektórych [rzeczach], czy poznawanie ich jest [czyms] tak dobrym, jak [poznawanie] innych [rzeczy], czy to dużo mniej, czy to dużo bardziej doskonałych. Oraz inne znaczenie tej wypowiedzi: poznawać niektóre [byty] w akcie wydaje nam się czymś absurdalnym; toteż w innym przekładzie<sup>147</sup> czytamy: „niestosownie jest zastanawiać się nad niektórymi [rzeczami]”.

Przyjawszy więc, że lepiej jest poznawać coś dobrego, niż coś mniej dobrego, wnioskuje [Arystoteles], że to, co poznaje pierwsza substancja, jest najlepsze, toteż w swoim poznawaniu nie zmienia się, aby raz miała poznawać jedno, raz co innego. Twierdzenie to uzasadnia podwójnie. Po pierwsze, poznaje ona coś najszlachetniejszego, gdyby więc skierowała się na inny przedmiot poznawczy, byłaby to zmiana na coś mniej godnego. Po wtóre, takie następstwo przedmiotów poznania byłoby już pewną zmianą, tymczasem pierwszy [byt] powinien być całkowicie niezmienny.

Następnie wraca [Arystoteles] do poprzedniego pytania: Czy substancja [pierwszego umysłu] jest jego poznaniem? Podaje na to dwa argumenty. Po pierwsze, gdyby jego substancja nie utożsamiała się z jego poznaniem, lecz miałyby się do niego jak możność, nieustanne poznawanie byłoby dla niego zapewne czymś męczącym. Prawdopodobieństwo to opiera na tym, że tak dzieje się z nami. Ponieważ jednak u nas [trud poznania] może wynikać

<sup>146</sup> De quibusdam absurdum est intelligi.

<sup>147</sup> W pierwotnym, nie poprawionym przekładzie Wilhelma z Moerbeke.

nie z natury umysłu, ale z sił niższych, którymi posługujemy się podczas poznawania, nie twierdzi [Arystoteles], że tak samo musi być u wszystkich [poznających]. Gdyby jednak to prawdopodobieństwo było prawdą, wynikałoby stąd, że nieustanne poznawanie męczyłoby pierwszą substancję, tak że nie mogłaby poznawać nieustannie, a to jest niezgodne z przesłankami.

Po wtóre, gdyby substancja [pierwszego umysłu] nie utożsamiała się z jego poznaniem, wynikałoby stąd, że „co innego jest godniejsze od umysłu, a mianowicie” poznawana rzecz, przez uczestnictwo w której [pierwszy umysł] staje się poznającym. Ilekroć bowiem substancja poznającego nie utożsamia się z jego poznaniem, substancja umysłu musi być uszlachetniana i doskonała dzięki temu, co poznaje aktualnie jakiś przedmiot poznania, choćby był on najmniej godny. Wszystko zaś, dzięki czemu coś się aktualizuje, jest bardziej szlachetne. Wynikałoby stąd, że jakiś najmniej godny przedmiot poznania byłby godniejszy od umysłu, który nie jest poznającym przez swoją istotę. „Toteż należy to odrzucić”, to mianowicie, jakoby umysł boski był doskonałony przez jakiś różny od siebie przedmiot poznania, gdyż na doskonałość poznania [boskiego] składałaby się szlachetność tego przedmiotu poznania. Przeciż w nas, w których substancja poznającego różni się od aktualnego poznania, jest czymś bardziej godnym niektórych [rzeczy] nie widzieć niż widzieć. Gdyby więc w Bogu umysł nie utożsamiał się z poznaniem i poznawałby On coś innego [od siebie], Jego poznanie nie byłoby najdoskonalsze, gdyż nie dotyczyłoby najdoskonalszego przedmiotu poznania. Pozostaje więc przyjąć, że poznaje samego siebie, ponieważ jest najszlachetniejszym z bytów.

Jeżeli starannie rozważy się powyższy wywód Filozofa, jest oczywiste, że nie było jego intencją przeczyć temu, iż Bóg poznaje bezpośrednio inne rzeczy. [Twierdził on jedynie], że Bóg nie poznaje [rzeczy] różnych od siebie [w taki sposób,] jakoby w nich uczestniczył i dzięki nim stawał się poznającym, jak to się dzieje z każdym umysłem, którego substancja nie utożsamia się z poznaniem. Otóż Bóg poznaje wszystkie [rzeczy] różne od siebie, poznając samego siebie, gdyż Jego istnienie jest powszechną i źródłową zasadą wszelkiego istnienia, a Jego poznanie, jako powszechny korzeń poznawania, zawiera w sobie wszelkie poznanie.

Natomiast niższe umysły czyste, które nazywamy aniołami, poznają wprawdzie przez swoją istotę każdy z nich samego siebie, jednakże inne [byty] poznają — według platoników — przez uczestnictwo w czystych ideach<sup>148</sup>, które nazywali bogami, o czym

<sup>148</sup> Per participationem formarum intelligibilium separatarum.

już mówiliśmy<sup>149</sup>; natomiast według zasad Arystotelesa — po części przez swoją istotę, po części zaś przez uczestnictwo w pierwszym przedmiocie poznawczym, którym jest Bóg, z którego czerpią zarówno istnienie jak poznanie.

#### XV. OPIEKA BOŻEJ OPATRZNOŚCI ROZCIAGA SIĘ NA WSZYSTKO

Podobnie jak Boże poznanie musi rozciągać się aż po najmniejsze [szczegóły] rzeczy, tak Boża opatrzność musi obejmować swoją opieką wszystkie stworzenia. We wszystkich bowiem rzeczach dobro występuje w pewnym porządku, tak iż rzeczy sobie wzajemnie pomagają i zwracają ku celowi. Otóż podobnie jak każde istnienie wypływa z pierwszego bytu, który jest samym istnieniem tak wszelkie dobro musi wypływać od pierwszego, które jest samą dobrocią: konieczne jest więc, aby porządek poszczególnych [bytów] wypływał z pierwszej i czystej prawdy. Byt, taki jaki jest, wypływa od niej na sposób umysłowy<sup>150</sup>. Otóż do tego sprowadza się treść opatrzności, że ktoś poznający ustanawia porządek w rzeczach, które podlegają jego opatrzności. Jest więc czymś koniecznym, aby wszystko podlegało Bożej opatrzności.

Dalej, pierwszy poruszający, który sam nie podlega zmianom, tzn. Bóg, jest zasadą wszystkich dynamizmów, podobnie jak pierwszy byt jest zasadą wszelkiego istnienia. Otóż wśród przyczyn istotnie sobie podporządkowanych coś jest tym więcej przyczyną, im jest pierwsze w porządku przyczyn, ponieważ innym udziela tego, że są przyczynami. Bóg więc jest dużo bardziej przyczyną wszystkich poruszeń niż nawet poszczególne przyczyny, które poruszają. Nie jest zaś Bóg inaczej przyczyną czegokolwiek, niż jako poznający, jako że Jego substancja utożsamia się z Jego poznaniem, jak to wynika z przedstawionych wyżej wywodów Arystotelesa<sup>151</sup>. Ponieważ zaś każdy [byt] działa odpowiednio do swojej substancji, Bóg swoim umysłem porusza wszystko do właściwych im celów. Na tym zaś polega opatrzność. Wszystko więc podlega Bożej opatrzności.

Ponadto, rzeczy są w taki sposób uporządkowane w wszechstworzeniu, iż czymś najlepszym jest to, że istnieją, jako że wszystko zależy od najwyższej dobroci. Otóż lepiej jest, żeby był to

<sup>149</sup> W rozdziale 1.

<sup>150</sup> Wiedza Boża jest więc przyczyną rzeczy (por. *Summa Theologiae* 1 q. 14 a. 8).

<sup>151</sup> W rozdziale poprzednim.

porządek istotny niż przypadłościowy. Porządek wszechstworzenia nie jest zatem przypadłościowy, ale istotny. Żeby zaś poszczególne [rzeczy] były uporządkowane istotnie, potrzeba, aby zamysł pierwszego [bytu] sięgał aż do ostatniego. Gdyby bowiem pierwszy [byt] zamierzał poruszyć drugi i zamysł jego dalej już nie sięgał, natomiast drugi [byt] poruszałby trzeci, działałoby się to obok zamysłu pierwszego poruszającego: byłby to więc porządek przypadłościowy. Trzeba więc, aby zamysł pierwszego poruszającego i porządkującego, Boga mianowicie, docierał nie tylko do niektórych bytów, ale aż do ostatnich. Wszystko więc podlega Jego opatrności.

Następnie, jeśli coś przysługuje przyczynie i skutkowi, pełniej znajduje się w przyczynie niż w skutku, z przyczyny bowiem przechodzi na skutek. Cokolwiek więc istnieje w przyczynach niższych, należy to przypisać pierwszej przyczynie ich wszystkich, której przysługuje to w sposób najpełniejszy. Otóż trzeba przypisać Bogu jakąś opatrność, inaczej wszechstworzenie działałoby przypadkowo; zatem opatrność Boża musi być najdoskonalsza. Otóż w opatrności należy rozróżnić dwa [aspekty]: zamysł oraz realizację zamysłu. Doskonałość każdego z nich polega na czym innym. Albowiem w zamysłe opatrność jest tym doskonalsza, im więcej szczegółów sprawujący opatrność potrafi objąć umysłem i uporządkować. Toteż w każdym rzemiośle ktoś jest tym doskonalszy, im więcej szczegółów potrafi ogarnąć, [zanim przystąpi do działania]. Natomiast w zakresie realizacji opatrność wydaje się tym doskonalsza, im więcej środków i narzędzi uruchamia sprawujący opatrność, [gdyż wówczas] działa w sposób bardziej powszechny. Tak więc Boża opatrność ogarnia swoim zamysłem wszystkie i poszczególne [byty], wykonuje zaś swój zamysł przez bardzo liczne i różne przyczyny. Wśród nich w sposób szczególnie powszechny wykonują Bożą opatrność substancje duchowe, które nazywamy aniołami, jako że są szczególnie bliskie pierwszej przyczynie. Są więc aniołowie powszechnymi wykonawcami Bożej opatrności. Toteż znacząca jest ich nazwa, „aniołowie”, tzn. posłańcy. Do posłańców bowiem należy wypełniać zlecenia pana.

#### XVI. ODPOWIEDŹ NA POSTAWIONE WYŻEJ ZARZUTY

Biorąc pod uwagę powyższe, łatwo już będzie odpowiedzieć na postawione wyżej zarzuty<sup>152</sup>.

Nie ma bowiem obowiązującej mocy pierwszy argument, że skoro

<sup>152</sup> Por. rozdział 13.

umysł ludzki nie może poznawać szczegółów, to nie może ich poznać umysł Boga i aniołów. Aby jaśniej uchwycić istotę tej różnicy, weźmy pod uwagę, że porządek poznania jest proporcjonalny do porządku istnienia; na tym bowiem polega doskonałość i prawda poznania, że odzwierciedla ono poznawane rzeczy. Otóż taki jest porządek rzeczy, że byty wyższe w sposób bardziej powszechny mają istnienie i dobroć, i to nie w tym sensie, jakoby miały istnienie i dobroć jedynie w sposób ogólny (jak to powszechnikiem nazywamy to, co orzeka o wielu), lecz w tym sensie, że wszystko, co jest w [bytach] niższych, w sposób wznioślejszy istnieje w wyższych.

Wskazuje na to znajdująca się w rzeczach moc do działania. Albowiem w bytach niższych moce są ograniczone do określonych skutków, moce zaś wyższych obejmują w sposób powszechny wiele skutków; zarazem moc wyższa więcej działa, również odnośnie do skutków szczegółowych, niż moc niższa. Widać to szczególnie w odniesieniu do ciał. Albowiem ogień ogrzewa swoim ciepłem ciała niższe, zaś nasienie tego oto zwierzęcia lub rośliny rodzi jednostkę tego oto gatunku, a nie co innego (...) <sup>153</sup>. Wynika stąd, że moc bytów wyższych nie dlatego nazywamy powszechną, jakoby nie rozciągała się na szczegółowe skutki, ale dlatego, że rozciąga się na więcej skutków niż moc niższa, poszczególne zaś skutki sprawia potężniej.

Toteż im głębsza jest moc poznawcza, tym bardziej powszechna. Nie w tym sensie, że poznaje tylko naturę powszechną, bo wówczas im wyższa, tym bardziej byłaby niedoskonała — poznawać bowiem coś tylko w powszechniku to poznanie niedoskonałe, na sposób pośredni między możliwością i aktem; lecz dlatego poznanie wyższe nazywamy bardziej powszechnym, że rozciąga się na liczne [byty], zaś poszczególne poznaje głębokiej. Otóż w porządku władz poznawczych niższa jest władza zmysłowa, toteż poszczególne [byty] może poznać jedynie przez własne odbicia każdego z nich. Otóż zasadą ujednostkowania rzeczy materialnych jest materia, dlatego też moc zmysłowa poznaje poszczególne [byty] przez jednostkowe odbicia, przyjęte w organach ciała. Jeśli zaś idzie o poznanie umysłowe, najniższe jest poznanie umysłu ludzkiego, toteż odbicia umysłowe w umyśle ludzkim dokonują się w sposób słabszy niż w jakimkolwiek innym poznaniu umysłowym: ich mocą umysł ludzki może poznać rzeczy jedynie w ich powszechnej naturze rodzaju lub gatunku, której są przedstawicielami jedynie w tym, co w nich powszechne, i która jest jakby wy-

<sup>153</sup> Luka w tekście.



ciągami z tego, co zostaje po oddzieleniu wyobrażeń poszczególnych [przedstawicieli tej natury]<sup>154</sup>. Tak więc człowiek szczególnie poznaje zmysłowo, powszechniki zaś umysłowo. Natomiast moc poznawcza umysłów wyższych jest bardziej powszechna, toteż dzięki odbiciu umysłowemu poznają jedno i drugie, zarówno powszechnik jak szczegół.

Również drugi zarzut nie jest trafny. Jeśli bowiem powiadaemy, że poznawane doskonali poznającego, jest to prawdą w odniesieniu do odbicia umysłowego, które jest formą umysłu znajdującego się w akcji poznawania. Przecież natura kamienia, jaka jest w materii, nie doskonali umysłu ludzkiego, lecz [doskonali go] odbicie umysłowe, wyciągnięte z wyobrażeń, dzięki któremu umysł poznaje naturę kamienia. Ponieważ zaś każda forma pochodna pochodzi od jakiegoś działającego, działający zaś przewyższa tego, który odbiera czyli przyjmuje, wynika stąd, że ów działający, od którego umysł ma odbicie umysłowe, jest doskonały od umysłu. Tak więc w umyśle ludzkim umysł czynny jest bardziej szlachetny niż umysł bierny, który przyjmuje utworzone przezeń odbicie umysłowe, nie są zaś szlachetniejsze od umysłu biernego same poznawane rzeczy. Natomiast wyższe umysły aniołów czerpią odbicia umysłowe albo — według platoników — z idei, albo też od pierwszej substancji, którą jest Bóg, jak to wynika z poglądu Arystotelesa i jak to jest w rzeczywistości. Natomiast odbicie umysłowe umysłu boskiego, przez które Bóg wszystko poznaje, utożsamia się z Jego substancją, która jest również Jego poznaniem, jak to wynika z przedstawionego wyżej wyводу Filozofa<sup>155</sup>. Pozostaje więc przyjąć, że nie ma nic bardziej wzniosłego niż umysł boski, co mogłoby go doskonalić, lecz z umysłu boskiego — jako z bardziej wzniosłego — przychodzą odbicia umysłowe do umysłów anielskich, natomiast do umysłu ludzkiego przychodzą one z rzeczy zmysłowych, dzięki działaniu umysłu czynnego.

Trzeci argument łatwo jest rozwiązać. Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, aby zdarzał się traf i przypadek w stosunku do zamysłu działacza niższego, nie narusza on jednak porządku wynikającego z zamysłu działacza wyższego. Jeśli na przykład ktoś wysłał podstępnie drugiego, wiedząc, że w tamtym miejscu są zbójcy lub wrogowie, których napad jest dla wysłanego przypadkowy, gdyż nie wchodził w jego zamysł, nie jest jednak przypadkowy dla wysyłającego, który to przewidział. Tak samo nic nie

<sup>154</sup> Quodam modo contractae ex hoc ipso quod a singularium phantasmatis abstrahuntur.

<sup>155</sup> W rozdziale 14.

przeszkadza, żeby to, co się dzieje dla poznania ludzkiego niespodziewanie lub przypadkowo, nie wykraczało jednak poza porządek Bożej opatrności.

Natomiast czwarty argument w ten sposób można unieważnić, że skutek wynika z przyczyny w sposób konieczny, w zależności od tego, co to za przyczyna. Nie każda bowiem przyczyna w jednakowy sposób sprawia skutek, lecz przyczyna naturalna sprawia go przez formę naturalną, przez którą jest w akcji, z czego wynika, że jaki jest naturalny działacz, taki jest sprawiony przezeń skutek; natomiast przyczyna rozumna sprawia skutek stosownie do formy umysłowej, jaką zamierzyła wprowadzić w istnienie, toteż działacz rozumny sprawia taki skutek, jaki zamierzył, chyba że zabraknie mu mocy czynnej. Jeżeli zaś ktoś może swoją mocą sprawiać [byty] jakiegoś rodzaju, tym samym może sprawiać właściwe dla tego rodzaju [cechy] różnicujące: jeśli na przykład ktoś może zbudować trójkąt, od niego zależy również, czy będzie to trójkąt równoboczny czy nie. Otóż podleganie lub niepodleganie konieczności są właściwymi [cechami] różnicującymi bytu; do Boga zatem, którego własna moc sprawia byty, należy sprawionym przez siebie rzeczom przyznawać — według swojej uprzedniej wiedzy — konieczność lub możliwość istnienia. Należy więc uznać, że istniejąca odwiecznie Boża opatrność jest przyczyną wszystkich skutków, które dokonują się zgodnie z jej [zamyśłem]. Pochodzą one od niej mocą niezmiennej decyzji, nie wszystkie jednak pochodzą od niej jako konieczne: lecz podobnie jak Boża opatrność zarządza, aby były to takie oto skutki, tak samo zarządza, aby niektóre z nich były konieczne i wyznaczyła właściwe im przyczyny działające w sposób konieczny, inne zaś aby były przygodne i tym wyznaczyła właściwe im przyczyny przygodne.

Z powyższego wynika już rozwiązanie piątego argumentu. Podobnie jak od Boga, którego istnienie jest istotnie i w najwyższym stopniu konieczne, pochodzą skutki przygodne, stosowne do właściwych im przyczyn [drugich] — tak samo od Niego, który jest najwyższym dobrem, pochodzą pewne skutki, które wprawdzie są dobre o tyle, że istnieją i że od Boga pochodzą, które jednak nazywamy złymi, ponieważ podlegają pewnym brakom, ze względu na sytuację [bytową] przyczyn — jak również dlatego, że ze zła jednego [bytu] wynika dobro drugiego. W ten sposób w naturze jedno obumiera, aby drugie się urodziło, zaś w porządku moralnym przesładowanie tyrana owocuje cierpliwością sprawiedliwego. Nie byłoby więc rzeczą stosowną, aby Boża opatrność postawiła całkowitą tamę złu.

## XVII. BŁĄD MANICHEJCZYKÓW NA TEMAT SUBSTANCJI DUCHOWYCH

Ponad wszystkie powyższe błędy wyrasta błąd manichejczyków, którzy ciężko zblądzieli we wszystkich omówionych tu sprawach. Po pierwsze, początek stworzenia odnieśli nie do jednej, ale do dwóch zasad stwórczych, z których jedną uznali za sprawcę [bytów] dobrych, drugą — za sprawcę złych. Po wtóre, zblądzieli na temat ich natury: sądzili bowiem, że obie zasady są cielesne. Powiadali, że sprawca [bytów] dobrych jest jakimś światłem cielesnym, nieskończonym, posiadającym moc poznawania, natomiast sprawca [bytów] złych jest jakąś cielesną nieskończoną ciemnością. Po trzecie, w konsekwencji zblądzieli na temat rządów nad światem; nie uznawali bowiem, że wszystko znajduje się pod jedną władzą, ale że [władze] są sobie przeciwne. Powyższe trzy tezy są wyraźnie fałszywe, a można się o tym przekonać, rozpatrując je każdą poszczególnie.

Po pierwsze, jest to wbrew wszelkiemu rozsądkowi: przyjmować, jakoby pierwszą zasadą zła było coś przeciwnego najwyższemu dobru. Nic bowiem nie może działać, jeśli nie jest bytem w akcie: takim bowiem działa na drugiego, jakim sam jest, tymczasem jeśli coś jest przedmiotem działania, staje się [bytem] w akcie. Otóż dlatego coś nazywamy dobrym, że posiada właściwy sobie akt i doskonałość, złym zaś dlatego, że jest pozbawione należnego sobie aktu i doskonałości. Tak więc życie jest dobrem ciała, żyje bowiem ono dzięki duszy, która jest jego doskonałością i aktem. Dlatego też o śmierci mówi się, że jest złem ciała, gdyż pozbawia go duszy. O tyle więc coś działa lub jest przedmiotem działania, o ile nie dostaje mu w tym, co stanowi o doskonałym doznawaniu lub działaniu. Na przykład mówimy o domu, że zbudowano go złym, jeśli nie doprowadzono go do właściwej mu doskonałości, budowniczego zaś nazywamy złym, jeśli wykazuje braki w sztuce budowania. Tak więc zło jako takie ani nie ma zasady czynnej, ani samo nie może nią być, lecz wynika z braku u jakiegoś działającego.

Po wtóre, niemożliwością jest, aby jakieś ciało było umysłem albo miało moc umysłową. Umysł bowiem nie jest ani ciałem ani aktem ciała, inaczej nie byłby zdolny do poznawania wszystkich [bytów], co wykazał Filozof w trzeciej księdze *O duszy*<sup>156</sup>. Jeżeli więc [manichejczy] wyznają, że pierwsza zasada zdolna jest do poznania umysłowego — a w tym zgodni są wszyscy, którzy mówią o Bogu — niemożliwe jest, aby była ona czymś cielesnym.

Po trzecie, jest rzeczą jasną, że dobro zawiera w sobie treść celu: to bowiem nazywamy dobrem, ku czemu zmierza pożądanie. Wszelkie zaś rządy polegają na porządkowaniu ku jakiemuś celowi; wszystkie więc rządy sprawowane są pod kątem [jakiegoś] dobra<sup>157</sup>. Niemożliwe są więc ani rządy ani jakaś władza ani królestwo zła jako zła. Na próżno więc przyjmują [manichejczy] dwa królestwa albo księstwa, jedno dobra, drugie zła.

Otóż wydaje się, że błąd ten, podobnie jak inne wyżej wspomniane, stąd pochodzi, że swoje spostrzeżenia dotyczące przyczyn cząstkowych usiłowali [manichejczy] przenieść na powszechną przyczynę rzeczywistości. Zaobserwowali bowiem, że przeciwne sobie skutki cząstkowe pochodzą z przeciwnych sobie cząstkowych przyczyn — np. ogień grzeje, woda zaś ziębi. Uznali więc, że aż do pierwszych zasad rzeczywistości można z przeciwstawnych skutków wnioskować o przeciwstawnych przyczynach. Ponieważ zaś wszystkie przeciwne sobie [byty] wydają się podlegać dobru i złu, jako że jednemu z biegunów (np. temu co czarne lub gorzkie) zawsze czegoś brakuje, drugi zaś (np. to co słodkie lub białe) posiada doskonałość — osądzili, że pierwszymi czynnymi zasadami wszystkich [bytów] są dobro i zło.

Jednakże jawnie zblądziła, tak ujmując naturę przeciwstawności. [Rzeczy] przeciwstawne nie są bowiem całkowicie różne, lecz pod jakimś względem są podobne, pod innym się różnią: podobne są w rodzaju, dzielą zaś je różnice gatunkowe. Podobnie więc jak przeciwne sobie właściwe przyczyny sprawiają [rzeczy] przeciwstawne w zakresie dzielących je różnic gatunkowych, tak samo musi istnieć jedna wspólna przyczyna całego rodzaju, do którego wspólnie należą. Otóż przyczyna wspólna jest pierwsza i wyższa od przyczyn właściwych, im wyższa bowiem przyczyna, tym większą moc posiada i na więcej [rzeczy] się rozciąga. Pozostaje więc przyjąć, że przeciwstawne [przyczyny] nie są pierwszymi zasadami czynnymi rzeczy, lecz istnieje jedna pierwsza przyczyna wszystkich [bytów].

#### XVIII. POCHODZENIE SUBSTANCJI DUCHOWYCH WEDŁUG WIARY KATOLICKIEJ

Kiedy już wskazaliśmy, co na temat pochodzenia, natury, zróżnicowania i hierarchii<sup>158</sup> substancji duchowych sądzili najwybit-

<sup>156</sup> *De anima* III 7 429; tłum. polskie: s. 91n.

<sup>157</sup> *Secundum rationem boni*.

<sup>158</sup> *Gubernationis ordinem*.

niejsi filozofowie, Platon i Arystoteles, oraz w czym różnili się od nich inni, którzy zblądzili — przejdźmy do przedstawienia, co na temat tych poszczególnych [problemów] sądzi religia chrześcijańska. Posłużymy się zwłaszcza pismami Dionizego, który głębiej od innych przekazał [prawdę] dotyczącą substancji duchowych.

Najpierw więc tradycja chrześcijańska z całą mocą naucza, że wszystkie substancje duchowe, podobnie jak pozostałe stworzenia, zostały stworzone przez Boga<sup>159</sup>. Potwierdza to autorytet Pisma świętego, albowiem czytamy w Psalmie: „Chwalcie Go, wszyscy aniołowie Jego, chwalcie Go, wszystkie moce Jego” — i wyliczywszy inne stworzenia, dodano: „Albowiem powiedział i stały się, rozkazał i zostały stworzone”<sup>160</sup>.

Pochodzenie to grutownie wyjaśnia Dionizy, w czwartym rozdziale Niebieskiej hierarchii: „Pierwsza to prawda, że ponadistotowa Boskość, swoją powszechną dobrocią, wprowadziła w istnienie ustanowione [przez siebie] istoty”<sup>161</sup>; a nieco dalej: „one — niebieskie substancje — zostały stworzone, aby jako pierwsze i w wieloraki sposób uczestniczyły w Bogu”. Zaś w czwartym rozdziale o Bożych imionach powiada: „Dzięki promieniom Bożej dobroci powstały wszystkie poznające i umysłowe substancje i moce działania; dzięki tym [promieniom] istnieją i żyją i życie mają niesłabnące”<sup>162</sup>.

Ze zaś wszystkie substancje duchowe, a nie tylko najwyższe, zostały stworzone bezpośrednio przez Boga, czytamy wyraźnie w piątym rozdziale O Bożych imionach: „Moce najświętsze i najwyższe istnieją umieszczone jakby w przedsionkach ponadsubstancjalnej Trójcy — przez Nią i w Niej — i mają bogopodobne istnienie; po nich zaś moce [im] poddane”, tzn. niższe, [poddane] wyższym, „jako podległe”, tzn. otrzymały od Boga niższy sposób istnienia, „oraz najniższe jako najniższe” tzn. [istniejące] w najniższy sposób, „a jednak w sposób nadprzyrodzony zarówno dla aniołów, jak dla nas”<sup>163</sup>. Daje w ten sposób do zrozumienia, że wszystkie rządy substancji duchowych są ustanowione z rozkazu Bożego, a nie w ten sposób, żeby jedna z nich była przyczyną innej. Wyraźniej mówi o tym w czwartym rozdziale Niebieskiej hierarchii: „Jest to właściwe przyczynie wszystkich [bytów], któ-

<sup>159</sup> Por. przypis 108.

<sup>160</sup> Ps 148, 2 i 5.

<sup>161</sup> Pseudo-Dionizy, *De caelesti hierarchia*, c. 4 § 1 (PG 3, 177).

<sup>162</sup> *De divinis nominibus*, c. 4 § 1 (PG 3, 693).

<sup>163</sup> Dz. cyt., c. 5 § 8 (PG 3, 821).

ra jest dobrocią ponad wszystko, wzywać do wspólnoty z sobą to co istnieje, aby każdemu z nich określać podobieństwo do siebie”<sup>164</sup>; każdą bowiem rzecz ustanawia [Bóg] w rzędzie, jaki przysługuje jej naturze.

Tak samo sprzeciwia się nauce chrześcijańskiej pogląd, jakoby substancje duchowe od innej zasady otrzymywały dobroć, od innej istnienie, od innej życie i tym podobne, co składa się na ich doskonałość. Albowiem Pismo święte o jednym i tym samym Bogu powiada, że jest istotą dobroci: „Jeden Bóg jest dobry”<sup>165</sup>; oraz że jest samym istnieniem: „Jestem, który jestem” — odpowiedział Pan Mojżeszowi, pytającemu o Boże imię<sup>166</sup>; oraz że jest samym życiem tego co żyje: „On jest życiem żyjących”<sup>167</sup>.

Prawdę tę szczególnie wyraźnie przekazuje Dionizy, który w piątym rozdziale O Bożych imionach powiada, że według świętej nauki „nie jest czym innym dobro, czym innym istniejący, czym innym życie albo mądrość, i nie ma wielu przyczyn ani innych stwórczych bóstw”<sup>168</sup>. Odrzuca w ten sposób pogląd platoników, jakoby sama istota dobroci była najwyższym bogiem, poniżej zaś byłby niższy bóg, który jest samym istnieniem itd., o czym mówiliśmy wyżej<sup>169</sup>. Dodaje natomiast: „Lecz od Jednego” — tzn. od Boskości — „pochodzi wszystko dobro”, gdyż zarówno istnienie jak życie i wszystko tym podobne otrzymują rzeczy od najwyższej Boskości.

Szerzej rozwija to [Pseudo-Dionizy] w jedenastym rozdziale O Bożych imionach: „Albowiem o substancji żadnego boga ani anioła nie mówimy, że istnieje sama przez siebie ani że jest przyczyną wszystkiego; samo tylko istnienie ponadsubstancjalne” — tzn. najwyższy Bóg — „jest zasadą i substancją i przyczyną tego, że wszystko istnieje”<sup>170</sup>; „zasadą” — sprawczą, „substancją” — jakby formą wzorcza, „przyczyną” — celową. I dodaje: „Nie twierdzimy również, aby jakieś inne bóstwo, a nie Ponadboskie Życie, było przyczyną wszystkiego co żyje i samego życia” — tego mianowicie, które jest formą [bytów] żyjących. „Nie twierdzimy tego również [o żadnym z tych bytów], które nazywamy pierwszymi wśród istniejących oraz stworzonymi substancjami i osobami, a które nazywano bogami [rzeczy] istniejących i stwórcami działającymi własną mocą”.

<sup>164</sup> *De caelesti hierarchia*, c. 4 § 1 (PG 3, 177).

<sup>165</sup> Mt 19, 17.

<sup>166</sup> Wj 3, 14.

<sup>167</sup> Pp 30, 20.

<sup>168</sup> *De divinis nominibus*, c. 5 § 2 (PG 3, 816).

<sup>169</sup> W rozdziałach 1 i 11.

<sup>170</sup> *De divinis nominibus*, c. 11 § 6 (PG 3, 953).

Aby wykluczyć ten pogląd, Dionizy zdecydowanie twierdzi, że od istotowej dobroci, jak platonicy nazywali najwyższego Boga, pochodzi w substancjach duchowych to, że żyją i poznają oraz wszystko tym podobne, co składa się na ich doskonałość. Powtarza to następnie w poszczególnych rozdziałach<sup>171</sup>, gdzie wykazuje, że z istnienia Bożego mają [substancje duchowe] to, że istnieją, z życia Bożego biorą życie itd.

Nauce chrześcijańskiej przeciwny jest jednak pogląd platoników i perypatetyków, jakoby substancje duchowe brały początek od najwyższego Bóstwa odwiecznie. Według wiary katolickiej zaczęły one istnieć w taki sposób, że przedtem ich nie było. Czytamy u Izajasza: „Podnieście w górę oczy wasze i zobaczcie, kto je stworzył” — chodzi tu o wszystko, co jest w górze; żeby zaś nie rozumiano tego jedynie o ciałach [niebieskich], dodaje: „kto wyprowadził kolejno całe to wojsko?”<sup>172</sup>. Otóż Pismo święte zwykło nazywać „wojskiem niebieskim” niebieskie zastępy substancji duchowych, ze względu na porządek i moc w wykonywaniu woli Bożej. Dlatego czytamy u Łukasza, że „przyłączyło się do anioła całe mnóstwo wojska niebieskiego”<sup>173</sup>. A więc nie tylko ciała, ale również substancje duchowe zostały wyprowadzone z nieistnienia do istnienia, zgodnie ze słowami: „Który to, co nie istnieje, powołuje do istnienia”<sup>174</sup>. Toteż — powiada Dionizy w dziesiątym rozdziale *O Bożych imionach* — Pismo święte „nie zawsze wiecznym nazywa to, co jest absolutnie niezrodzone i prawdziwie wieczne, lecz to, co jest niezniszczalne i nieśmiertelne i niezmienne oraz istniejące w ten sposób. Kiedy na przykład czytamy Podnieście się bramy wiekuiste”<sup>175</sup>, wydaje się, że szczególnie chodzi tu o substancje duchowe. Następnie dodaje: „Należy więc sądzić, że nazwane są one wiecznymi nie w tym sensie, żeby były bezwzględnie współwieczne Bogu przed wiecznością”<sup>176</sup>.

Pismo święte, przedstawiając na początku Księgi Rodzaju stworzenie rzeczy, nie wspomina wyraźnie o utworzeniu substancji duchowych, aby prostemu ludowi, który otrzymał Prawo, nie dawać sposobności do bałwochwalstwa, gdyby słowo Boże uczyło o wielu substancjach duchowych ponad wszystkimi stworzeniami cielesnymi. Dlatego z Pism kanonicznych nie wynika wyraźnie,

<sup>171</sup> C. 5—10.

<sup>172</sup> Iz 40, 26.

<sup>173</sup> Łk 2, 13.

<sup>174</sup> Rz 4, 17.

<sup>175</sup> *De divinis nominibus*, c. 10 § 3 (PG 3, 937). Ostatnie zdanie pochodzi z Ps 23, 7.

<sup>176</sup> *De divinis nominibus*, c. 10 § 3 (PG 3, 940).

kiedy zostali stworzeni aniołowie. Że jednak nie zostali stworzeni po [rzeczach] cielesnych, wskazuje na to również rozum, bo nie wypadało, aby to co doskonalsze zostało stworzone później. Wyraźnie też wynika to z autorytetu Pisma świętego: „Kiedy chwaliły mnie wspólnie gwiazdy poranne i wysławiali wszyscy synowie Boży”<sup>177</sup>, a chodzi tu o substancje duchowe.

Dowodzi Augustyn w *Państwie Bożym*: „Byli więc już aniołowie, kiedy zostały stworzone gwiazdy; stworzone zaś zostały czwartego dnia. Może więc powiemy, że zostały stworzone w trzecim dniu? Nie. Widzialne jest bowiem to, co w tym dniu stworzono, mianowicie ziemia została oddzielona od wód. Może w drugim dniu? Również nie wtedy, wówczas bowiem sklepienie zostało stworzone”<sup>178</sup>. Następnie dodaje: „Jeśli więc aniołowie należą do dzieł Bożych z tych [dni], są oni owym światłem, które otrzymało nazwę dnia”. Tak więc według Augustyna stworzenie duchowe zostało stworzone wraz z ciałami, a oznaczono je nazwą „nieba”, jak to czytamy w *Księdze Rodzaju*: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”<sup>179</sup>. Natomiast kształtowanie go i doskonalenie wyrażono w stworzeniu światła, jak o tym czytamy w dosłownym wyjaśnieniu *Księgi Rodzaju*<sup>180</sup>.

Jednakże Jan Damasceński powiada: „Niektórzy twierdzą, że aniołowie zostali zrodzeni przed wszelkim stworzeniem”, mianowicie przed stworzeniem cielesnym. „Powiada Grzegorz Teolog: Najpierw pomyślał [Bóg] moce anielskie i niebieskie, a Jego myśl była dziełem”<sup>181</sup>; i z twierdzeniem tym Jan Damasceński się zgadza. Również Hieronim, uczeń wspomnianego Grzegorza z Nazjanzu, idzie za tą nauką; powiada bowiem w *Komentarzu do Listu do Tytusa*: „Nie wypełniło się jeszcze sześć tysięcy lat naszego czasu, a co sądzić o tym, ile wieczności, ile czasów, ile wieków wcześniej były te początki, odkąd aniołowie, trony i panowania oraz inne zastępy [niebieskie] służą Bogu, a czas im nie upływa ani nie jest mierzony, odkąd z Bożego rozkazu istnieją”<sup>182</sup>.

Sądzę, że żadne z tych dwóch stanowisk nie sprzeciwia się zdrowej nauce. Byłoby to zbyt zuchwałe twierdzić, że wielcy nau-

<sup>177</sup> Hiob 38, 7.

<sup>178</sup> *De civitate Dei*, lib. 11 c. 9 (PL 41, 324); tłum. polskie: t. 2 s. 16.

<sup>179</sup> Rdz 1, 1.

<sup>180</sup> Sw. Augustyn, *De Genesi ad litteram*, lib. 2 c. 8 (PL 34, 269n).

<sup>181</sup> Sw. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa*, lib. 2 c. 3 (PG 94, 873); tłum. polskie: *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969 s. 67. Sw. Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio* 38, 9; 45, 5 (PG 36, 320 i 629); tłum. polskie: *Mowy wybrane*, Warszawa 1967 s. 419 i 533.

<sup>182</sup> *Super Epistolam ad Titum*, c. 1, 2 (PL 26, 560).



czyciele Kościoła odeszli od zdrowej nauki pobożności. Pogląd Augustyna wydaje się bardziej odpowiadać jego stanowisku, iż w stworzeniu świata nie było kolejności czasu w sensie wspomnianych przez Pismo sześciu dni, lecz owe sześć dni odnosi do poznawanych przez aniołów sześciu rodzajów rzeczy<sup>183</sup>. Natomiast sentencja Grzegorza z Nazjanzu, Hieronima i Jana z Damaszku bardziej odpowiada ich stanowisku, gdyż w stworzeniu rzeczy przyjmowali oni następstwo czasu według sześciu wspomnianych dni: jeśli bowiem stworzenia nie zostały stworzone wszystkie razem, jest dość prawdopodobne, że stworzenia duchowe były przed wszystkimi ciałami<sup>184</sup>.

Natomiast jeżeli zapytamy, gdzie zostali stworzeni aniołowie, jest to oczywiście pytanie bezzasadne, jeśli zostali stworzeni przed stworzeniem cielesnym, chyba że za miejsce uznamy jasność duchową, którą ich Bóg oświeca. Toteż powiada Bazyli: „Sądzimy, że jeśli był ktoś przed ustanowieniem tego zmysłowego i zniszczalnego świata, to zapewne przebywał on w świetle. Nie mogła bowiem przebywać w ciemnościach ani godność aniołów ani innych zastępów niebieskich, czy to mających imię, czy to nienazwanych, ani żadna moc rozumna, ani duch służebny — lecz okrywa je dostojna szata światła i radości. Nie sądzę, by w tej sprawie ktoś był innego zdania”<sup>185</sup>.

Jeżeli jednak aniołowie zostali stworzeni razem ze stworzeniem cielesnym, można postawić to pytanie, wszakże [należy pamiętać o tym], w jaki sposób aniołowie mogą przebywać w miejscu, o czym jeszcze będziemy mówić. Na to pytanie niektórzy odpowiadali, że aniołowie zostali stworzeni w jakimś najwyższym wspaniałym niebie, które nazywali empirejskim czyli ognistym — nie ze względu na żar ognia, ale ze względu na blask. Tak twierdzą Strabus i Beda<sup>186</sup>, kiedy wyjaśniają słowa: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”. Jednakże Augustyn ani inni nauczyciele Kościoła nie poruszają tego problemu.

#### XIX. BYTOWA STRUKTURA<sup>187</sup> SUBSTANCJI DUCHOWYCH

Zastanówmy się teraz, co — według wiary katolickiej — należy sądzić o strukturze bytowej substancji duchowych.

<sup>183</sup> *De Genesi ad litteram*, lib. 4 c. 21—33 (PL 34, 311—320).

<sup>184</sup> Obie sentencje zestawia już Piotr Lombard, *II Liber Sententiarum*, d. 12 c. 1.

<sup>185</sup> *Hexaemeron*, lib. 2 hom. 2, 5 (PG 29, 40).

<sup>186</sup> Wymienia ich Piotr Lombard, *II Sent.* d. 2 c. 4.

<sup>187</sup> *Conditio*.

Otóż niektórzy sądzili, że aniołowie są cielesni albo że składają się z materii i formy. Zdania tego był, jak się wydaje, Orygenes, który w pierwszej księdze O zasadach pisał: „Właściwe jest to naturze samego tylko Boga — tzn. Ojca, Syna i Ducha Świętego — że istnieje bez substancji materialnej oraz bez żadnej domieszki czegoś cielesnego”<sup>188</sup>. Do tego zaś, aby uważać aniołów za cielesnych, mogły skłaniać wypowiedzi Pisma, gdzie jakby przypisuje się aniołom niektóre [cechy] cielesne. Na przykład mówi się o nich tak, jakby przebywali w miejscu cielesnym: „Aniołowie ich w niebie nieustannie oglądają oblicze Ojca mojego, który jest w niebie”<sup>189</sup>; albo jakby się poruszali: „Przyleciał do mnie jeden z serafinów”<sup>190</sup>, a nawet więcej — ten sam tekst przedstawia serafinów w postaci cielesnej: „każdy z nich miał po sześć skrzydeł”. Natomiast o Gabrielu czytamy u Daniela: „Oto jakiś mąż ubrany w lniane szaty, a jego biodra były przepasane czystym złotem, ciało zaś jego niby topaz itd.”<sup>191</sup>.

Mówiliśmy już wyżej<sup>192</sup>, jakimi argumentami chcą niektórzy udowodnić, że choć aniołowie nie są cielesni, jednak składają się z materii i formy. Że zaś nie mają ciała, dowodzi tego autorytet kanonicznego Pisma, które nazywa ich duchami. Czytamy bowiem w Psalmie: „Który swoich aniołów czyni duchami”<sup>193</sup>, zaś Apostoł mówi o aniołach w Liście do Hebrajczyków: „Wszyscy oni są duchami służebnymi, posłanymi na pomoc tym, którzy otrzymują dziedzictwo zbawienia”<sup>194</sup>. Otóż w Piśmie duchem nazywa się zwykle coś niecielesnego, np.: „Bóg jest duchem i trzeba, aby czciciele Jego czcili Go w duchu i w prawdzie”<sup>195</sup>; albo u Izajasza: „Egipcjanin jest człowiekiem, a nie Bogiem — jego zaś konie to ciało, a nie duch”<sup>196</sup>. Stąd wniosek, że według Pisma świętego aniołowie są bezcielesni.

Otóż jeśli ktoś zechce uważnie wglądać w słowa Pisma świętego, może z nich się dowiedzieć, że aniołowie są niematerialni. Nazywa ich bowiem Pismo święte jakimiś mocami. Czytamy w Psalmie: „Błogosławcie Pana, wszyscy aniołowie”, a następnie: „Błogosławcie Pana, wszystkie moce”<sup>197</sup>. Zaś u Łukasza: „Moce

<sup>188</sup> *Peri archon*, lib. 1 c 6, 4 (tłum. polskie: s. 110).

<sup>189</sup> Mt 18, 10.

<sup>190</sup> Iz 6, 6.

<sup>191</sup> Dan 10, 5.

<sup>192</sup> W rozdziale 5.

<sup>193</sup> Ps 103, 4.

<sup>194</sup> Hbr 1, 14.

<sup>195</sup> J 4, 24.

<sup>196</sup> Iz 31, 3.

<sup>197</sup> Ps 102, 20n.

niebieskie będą poruszone”<sup>198</sup>, co wszyscy nauczyciele wyjaśniają, że chodzi tu o aniołów. Otóż to co materialne nie jest mocą, ale posiada moc — nie jest bowiem istotą, ale posiada istotę, moc bowiem wypływa z istoty; tak jak człowiek nie jest swoim człowieczeństwem, ani swoją mocą, podobnie jest ze wszystkim, co jest złożone z materii i formy. Pozostaje więc przyjąć, że według Pisma aniołowie są niematerialni.

Jedno i drugie wyraźnie potwierdza Dionizy, mówiąc o aniołach, że jako „substancje umysłowe wolne są od wszelkiego zniszczenia i śmierci i od materii i od rodzenia”, „dlatego uważane są za bezcielesne i niematerialne”<sup>199</sup>. Również w pierwszym rozdziale Niebieskiej hierarchii powiada, że z Bożego „rozkazu [nauka o] różnych niematerialnych hierarchiach aniołów przekazana jest w obrazach materialnych”<sup>200</sup>; zaś w rozdziale następnym zastanawia się, dlaczego święci nauczyciele, „kiedy na sposób cielesny przedstawiali [stworzenia] bezcielesne, tzn. aniołów”, nie używali najbardziej wzniosłych obrazów, ale [odwrotnie, odwoływali się] „do niematerialnych substancji i do bogokształtnej prostoty, aby opisać to co ziemskie”<sup>201</sup>. Wszystko to wskazuje na to, że według Dionizego aniołowie są niematerialnymi i prostymi substancjami. Wynika to jeszcze i z tego, że często nazywa ich niebieskimi umysłami albo boskimi rozumami: otóż umysł i rozum jest czymś bezcielesnym i niematerialnym, jak to wykazuje Filozof w trzeciej księdze O duszy<sup>202</sup>.

Również Augustyn powiada, że „pierwszego dnia, kiedy światło zostało stworzone, w nazwie tej ogłoszone zostało istnienie stworzenia duchowego i umysłowego, to znaczy wszystkich świętych aniołów i mocy”<sup>203</sup>. Natomiast Jan Damasceński twierdzi, że „anioł jest substancją umysłową i bezcielesną”; lecz zaraz ogarnia go wątpliwość i dodaje: „Nazywamy go bezcielesnym i niematerialnym w stosunku do siebie, gdyż wszystko w porównaniu do Boga jest grube i materialne”<sup>204</sup>. Chodziło mu więc o to, aby anioła — ze względu na jego bezcielesność i niematerialność — nie brać na równi z boską prostotą.

Natomiast cielesne obrazy lub formy, jakie przypisuje niekiedy aniołom Pismo święte, należy rozumieć jako symboliczne<sup>205</sup>. Powiada Dionizy w pierwszym rozdziale *Niebieskiej hierarchii*:

<sup>198</sup> Łk 21, 16.

<sup>199</sup> *De divinis nominibus*, c. 4 § 1 (PG 3, 693).

<sup>200</sup> *De caelesti hierarchia*, c. 1 § 3 (PG 3, 121).

<sup>201</sup> Dz. cyt., c. 2 § 2 (PG 3 137).

<sup>202</sup> *De anima* III 7 429 (tłum. polskie: s. 91—94).

<sup>203</sup> *De Genesi ad litteram*, c. 8, 16 (PL 34, 699).

<sup>204</sup> *De fide orthodoxa*, lib. 2 c. 3 (PG 94, 865); tłum. polskie: s. 65.

„Nie potrafi nasz umysł pobudzić się do naśladowania i kontemplacji hierarchów niebieskich bez pomocy materialnego [obrazu]”<sup>206</sup>. Tak samo zresztą o samym Bogu używa Pismo święte wielu podobieństw cielesnych. Toteż w rozdziale piętnastym wyjaśnia Dionizy duchowe znaczenie wszystkich stosowanych do aniołów obrazów cielesnych<sup>207</sup>.

Stosuje do aniołów nie tylko obrazy cielesne, lecz również uczucia właściwe pożądaniu zmysłowemu. Chce w ten sposób pouczyć, że aniołowie nie tylko nie są ciałami, ale nie są również duchami, które byłyby z ciałami związane, aby je doskonalić odczuwaniem zmysłowym: nie ma więc w nich działań duszy zmysłowej. Czytamy w drugim rozdziale Niebieskiej hierarchii, że „w [bytach] nierozumnych gniew rodzi się z poruszenia zmysłowego”, natomiast w aniołach „gniew jest dowodem ich potężnej rozumności”<sup>208</sup>. Tak samo pożądliwość — powiada Dionizy<sup>209</sup> — oznacza w nich miłość Bożą. Podobnie uczy Augustyn w *Państwie Bożym*: „Święci aniołowie nie gniewają się, kiedy wymierzają karę tym, których wiekiustym prawem Bożym dano im do ukarania, również biednym pomagają bez uczucia litości, a znajdującym się w niebezpieczeństwie, których kochają, przychodzą na ratunek, nie doznając strachu. Jednakże jest w zwyczaju językowym przypisywać im te uczucia, a to ze względu na podobieństwo dzieł, nie ze względu na słabość uczuć”<sup>210</sup>.

Jeżeli zaś mówi się o aniołach, że są w niebie, albo w innych cielesnych miejscach, nie należy tego rozumieć, jakoby byli tam na sposób cielesny, jakąś wymierną ilością, lecz są tam na sposób duchowy, obecni swoją mocą<sup>211</sup>. Miejsce właściwe aniołom jest duchowe, zgodnie z tym, co powiada Dionizy o najwyższych substancjach duchowych, że „przebywają w przedsionkach Trójcy”<sup>212</sup>. Bazyli zaś mówi, że przebywają „w świetle i duchowej radości”<sup>213</sup>. Natomiast Grzegorz z Nisy<sup>214</sup>, w księdze *O człowieku*, uczy, że „byty umysłowe przebywają w miejscach umysłowych: przebywają albo same w sobie, albo w wyższych [bytach] umyślo-

<sup>205</sup> Per quendam similitudinem sunt intelligenda.

<sup>206</sup> *De caelesti hierarchia*, c. 1 § 3 (PG 3, 121).

<sup>207</sup> Dz. cyt., c. 15 (PG 325—340).

<sup>208</sup> Dz. cyt., c. 2 § 4 (PG 3, 141).

<sup>209</sup> Tamże.

<sup>210</sup> *De civitate Dei*, lib. 9 c. 5 (PL 41, 261); tłum. polskie: t. 1 s. 419.

<sup>211</sup> Per quendam contactum virtutis.

<sup>212</sup> *De divinis nominibus*, c. 5 § 8 (PG 3, 821).

<sup>213</sup> *Hexaemeron*, lib. 2 hom. 2, 5 (PG 29, 40).

<sup>214</sup> Faktycznie: Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis*, c. 4 (PG 40, 600).

wych. Tak więc mówimy o jakimś [bycie] umysłowym, że przebywa w ciele, nie w tym sensie, jakoby ciało było jego miejscem, ale że jest w stałym odniesieniu do tego, w czym przebywa: w tym sensie mówimy, że Bóg przebywa w nas". Zaś nieco dalej: „Jeżeli jakiś [byt] umysłowy jest w stałym odniesieniu do jakiegoś miejsca lub do rzeczy zajmującej miejsce, byłoby nadużyciem powiedzieć, że jest tam, dlatego że tam działa. Utożsamilibyśmy wówczas miejsce ze stałym odniesieniem. Raczej powinniśmy mówić: 'tam działa', a nie: 'tam jest'". Idąc za tą myślą, Jan z Damaszku powiedział, że anioł jest tam gdzie działa<sup>215</sup>. Podobnie mówił Augustyn: „Duch Stwórcy porusza ducha stworzonego w czasie, ale poza przestrzenią, ciało natomiast porusza w czasie i przestrzeni”<sup>216</sup>.

Z powyższych wywodów wynika, że aniołowie nie przebywają w miejscu na sposób cielesny, ale w jakiś sposób duchowy. Ponieważ zaś zmiana miejsca dokonuje się w sposób odpowiedni do przebywania w miejscu, wynika stąd, że również nie w sposób cielesny aniołowie zmieniają miejsce [swego przebywania]. Kiedy Pismo święte mówi o nich, że idą w jakieś miejsce, należy to rozumieć — jeśli jest tam mowa o miejscu cielesnym — że swoją mocą zwracają się w kolejno różne miejsca. Albo też można to rozumieć w sensie mistycznym, jak to wyjaśnia Dionizy: „Kiedy o boskich umysłach powiadamy, że gdzieś się udają, nadal jednocześnie je kolejno światłość czyniąca je pięknymi i dobrymi. Otóż zarówno wówczas, kiedy idą wprost sprawować opatrzność nad tymi, których im powierzono, jak kiedy pośrednio troszczą się o tych, którzy mniej mają od nich — nie odstępują ani kroku”<sup>217</sup> od Boga.

Z powyższego wynika w sposób oczywisty, że święci nauczyciele, mówiąc o sytuacji bytowej duchowych substancji czyli aniołów, przekazali nam prawdę, że są one bezcielesne i niematerialne.

## XX. ZRÓŻNICOWANIE DUCHÓW ANIELSKICH

Następnie trzeba zbadać, co święta nauka każe sądzić o zróżnicowaniu duchów. Najpierw zastanówmy się nad zróżnicowaniem ich na dobrych i złych, wielu bowiem to przyjmuje, że niektóre duchy są dobre, inne zaś — złe. Potwierdza to również autorytet

<sup>215</sup> *De fide orthodoxa*, lib. 2 c. 3 (PG 94, 869); tłum. polskie: s. 66.

<sup>216</sup> *De Genesi ad litteram*, lib. 8 c. 20 (PL 34, 388).

<sup>217</sup> *De divinis nominibus*, c. 4 § 8 (PG 3, 704).

Pisma świętego, gdyż o duchach dobrych mówi List do Hebrajczyków: „Wszyscy oni są duchami służebnymi, posłanymi na pomoc tym, którzy otrzymują dziedzictwo zbawienia”<sup>218</sup>; natomiast o duchach złych czytamy u Mateusza: „Kiedy duch nieczysty wyjdzie z człowieka, błąka się po miejscach bezwodnych, szukając odpoczynku, ale nie znajduje”<sup>219</sup>, i dalej: „Wówczas idzie i bierze z sobą siedmiu innych duchów, gorszych od siebie”. I chociaż — o czym wiemy od Augustyna, z dziewiątej księgi Państwa Bożego<sup>220</sup> — niektórzy w dobrych i złych duchach uznawali bogów i określali ich tą samą nazwą dobrych lub złych demonów, jednakże inni, słuszniej, bogami nazywali tylko dobrych, których my nazywamy aniołami, demonami zaś, zgodnie z potocznym językiem, nazywali jedynie złych. Słusznie, powiada Augustyn<sup>221</sup>, tak rozróżniono, albowiem grecki wyraz „demony” pochodzi od wiedzy, a ta, jeśli brak miłości, według słów Apostoła<sup>222</sup>, nadyma pychą.

Nie wszyscy jednak są zgodni w określeniu przyczyny złości demonów. Niektórzy twierdzili, że są one złe z natury; ponieważ pochodzą od złej zasady, więc również ich natura jest zła — na tym polega błąd manichejczyków, o czym mówiliśmy wyżej<sup>223</sup>. Błąd ten najskuteczniej obalił Dionizy, który wykazał, że „nawet demony nie są złe z natury”<sup>224</sup>. Po pierwsze, wskazał na to, że gdyby były one z natury złe, tym samym trzeba by powiedzieć, że nie pochodzą od dobrej zasady ani nie można ich zaliczyć do istniejących [bytów], gdyż zło nie jest czymś istniejącym i nie ma natury, która nie byłaby sprawiona przez dobrą zasadę.

Po wtóre, gdyby demony były złe z natury, byłyby takimi albo dla siebie albo dla innych. Jeśli dla siebie, samych siebie by zniszczyły (gdyż zło jest niszczyielskie), a to jest niemożliwe. Jeżeli zaś są złe dla innych, musiałyby zniszczyć te [byty], dla których są złe. Otóż co jest z natury, jest takim dla wszystkich i całkowicie takim, a więc [demony] zniszczyłyby wszystkie [byty] i całkowicie: a to jest niemożliwe, zarówno dlatego, że niektóre [byty] są niezniszczalne i nie mogą ulec zniszczeniu, jak dlatego, że nawet te, które podlegają zniszczeniu, nie niszczą się całkowicie. A więc natura demonów nie jest zła.

<sup>218</sup> Hbr 1, 4.

<sup>219</sup> Mt 12, 43.

<sup>220</sup> *De civitate Dei*, lib. 9 c. 1 i 19 (PL 41, 255 i 272n); tłum. polskie: t. 1 s. 413 i 434n.

<sup>221</sup> Dz. cyt., lib. 9 c. 20 (PL 41, 273); tłum. polskie: t. 1 s. 435.

<sup>222</sup> 1 Kor 8, 1.

<sup>223</sup> W rozdziale 17.

<sup>224</sup> *De divinis nominibus*, c. 4 § 23 (PG 3, 724n).

Po trzecie, gdyby były złe z natury, nie byłyby stworzone przez Boga, gdyż „dobro tworzy dobra i sprawia ich istnienie”<sup>225</sup>. To zaś jest niemożliwe, gdyż — jak wykazaliśmy wyżej<sup>226</sup> — Bóg musi być zasadą wszystkich [bytów].

Po czwarte, „jeżeli demony zawsze są takie same, nie są złe, jest bowiem właściwością dobra być zawsze takim samym. Otóż jeżeli nie zawsze są złymi, nie są złymi z natury”<sup>227</sup>.

Po piąte, „nie są zupełnie poza dobrem, gdyż są i żyją i poznają i” pragną jakiegoś dobra<sup>228</sup>.

Niektórzy znów uznawali demonów za złych z natury, nie w tym sensie, żeby ich natura była zła, ale że mają naturalną skłonność do złego. W Państwie Bożym Augustyn przytacza słowa Porfiriusza z jego listu do Epipcjanina Anebonta, że „niektórzy myślą, iż istnieje taki rodzaj duchów, którego właściwością jest wysłuchiwanie próśb. Są to natury zwodnicze, przyjmujące wszelkie postaci, stosujące wszelkie sposoby, udające bogów, demony i dusze zmarłych”<sup>229</sup>.

Pogląd ten nie może być prawdziwy, jeśli demony nie mają ciała i są czystymi umysłami. Ponieważ wszelka natura jest dobra, niemożliwe jest, aby jakaś natura miała skłonność do złego, chyba że w aspekcie dobra cząstkowego. Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, aby coś, co partykularnie dla jakiejś natury jest dobrem, było nazwane złem, o ile sprzeciwia się doskonałości natury szlachetnej — np. rzucać się ze złości jest jakimś dobrem u psa, jednak u człowieka, obdarzonego rozumem, jest czymś złym. Może się jednak zdarzyć, że człowieka, który zmysłową i cielesną naturę ma wspólnie ze zwierzętami, cechuje jakaś skłonność do wściekania się na innych, która u człowieka jest czymś złym. Tego jednak nie da się powiedzieć o naturze umysłowej, umysł bowiem jest zwrócony ku dobru wspólnemu. Niemożliwe więc, aby w demonach była naturalna skłonność do złego, jeżeli są one [bytami] czysto umysłowymi i nie mają domieszki natury cielesnej.

Trzeba nam wiedzieć, że platonicy — mówiliśmy o tym wyżej<sup>230</sup> — widzieli w demonach jakieś stworzenia<sup>231</sup> cielesne wy-

<sup>225</sup> Tamże.

<sup>226</sup> W rozdziale 9.

<sup>227</sup> Pseudo-Dionizy, tamże.

<sup>228</sup> Tamże.

<sup>229</sup> *De civitate Dei*, lib. 10 c. 11 (PL 41, 289); tłum. polskie: t. 1 s. 455.

<sup>230</sup> W rozdziale 1.

<sup>231</sup> Animalia.

posażone w umysł. Właśnie z racji tej cielesnej i zmysłowej natury poddani są, podobnie jak ludzie, różnym namiętnościom duszy, które ich skłaniają ku złemu. Apulejusz, w księdze *O bogu*, określając demony Sokratesa, powiada, że „jest to rodzaj zwierząt, biernych duchem, rozumnych umysłem, o ciele z powietrza, wiecznych w czasie”<sup>232</sup>. Toteż powiada, że umysł demonów poddany jest namiętnościom rozpusty, strachu, gniewu itp. Tak więc demony również miejscem różnią się od bogów, których nazywamy aniołami: demony miałyby przebywać w miejscach powietrznych, aniołowie zaś czyli bogowie — w eterycznych<sup>233</sup>.

Pogląd ten przyjmowali w jakiejś mierze nauczyciele Kościoła. Augustyn domyślał się — nie miał jednak pewności — że „demony są to zwierzęta powietrzne. Ponieważ żyją w naturze ciał powietrznych, nie podlegają śmierci, jako że przeważa w nich element o wysokiej zdolności zarówno działania jak odczuwania”<sup>234</sup>, mianowicie powietrze. To samo powtarza w wielu innych miejscach, Również Dionizy zdaje się przyjmować u demonów [właściwości] należące do duszy zmysłowej. Powiada bowiem w czwartym rozdziale *O Bożych imionach*, że „jest w demonach zły nierozumny gniew, obłąkana pożydlivość i bezwstydną wyobraźnia”<sup>235</sup>: wyobraźnia zaś i pożydlivość i gniew należą oczywiście nie do umysłu, lecz do zmysłowej części duszy. Również co do miejsca, niektórzy [ojcowie] zgadzali się [z platonikami], sądząc, że demony nie są niebieskimi ani ponadniebieskimi aniołami: mówi o tym Augustyn w *Dosłownym wyjaśnieniu Księgi Rodzaju*<sup>236</sup>. Również Jan Damasceniński powiada, że demony „wywodzą się z tych mocy anielskich, które zostały postawione ponad porządkiem ziemskim”<sup>237</sup>. Także Apostoł nazywa diabła „władcą potęgi powietrznej”<sup>238</sup>.

Ale jeszcze co innego jest warte zauważenia. Kiedy jakiemuś gatunkowi przyznana jest materia, odpowiednia do jego formy, wydaje się rzeczą niemożliwą, aby cały gatunek miał naturalną skłonność do czegoś, co — zgodnie z treścią właściwej mu formy — jest dla niego złe: np. nie wszyscy ludzie mają naturalną skłonność do nieumiarkowanej pożydlivości albo gniewu. Tak więc byłoby to niemożliwe, aby wszystkie demony miały naturalną

<sup>232</sup> Por. św. Augustyn, *De civitate Dei*, lib. 8 c. 14, 2 oraz lib. 9 c. 8 (PL 41, 239 i 263); tłum. polskie: t. 1 s. 391 i 423.

<sup>233</sup> Dz. cyt., lib. 8 c. 14, 1 (PL 41, 238); tłum. polskie: t. 1 s. 390.

<sup>234</sup> *De Genesi ad litteram*, lib. 3 c. 10, 14 (PL 34, 284).

<sup>235</sup> *De divinis nominibus*, c. 4 § 23 (PG 3, 725).

<sup>236</sup> Por. przypis 234.

<sup>237</sup> *De fide orthodoxa*, lib. 2 c. 4 (PG 94, 875); tłum. polskie: s. 68.

<sup>238</sup> Ef 2, 2.



skłonność do kłamstwa czy do innego zła, nawet gdyby należały do jednego gatunku; tym bardziej więc, gdyby każdy z nich istniał w odrębnym gatunku. Chociaż, jeżeli są cielesne, nic nie wydaje się sprzeciwiać temu, aby wiele z nich należało do jednego gatunku: dzięki różnej materii mogą bowiem powstawać liczne jednostki tego samego gatunku. Należałoby więc powiedzieć, że nie wszystkie demony i nie zawsze były złe, lecz niektóre z nich zaczęły być złe, kiedy dobrowolnie poszły za skłonnością namiętności.

Toteż Dionizy powiada, że „odwrócenie się” — od Boga mianowicie — „było dla nich złem, bo wykroczyły ponad to, co było dla nich odpowiednie”<sup>239</sup>, ponieważ przez pychę próbowały wznieść się ponad siebie. Następnie mówi o karze, że polega ona na „nieosiągnięciu” celu ostatecznego, „i na niedoskonałości” — gdyż brak im doskonałości, jaką mieć powinny — „i na niemocy” osiągnięcia tego, za czym z natury tęsknią, „i na opadnięciu z siły”, która zachowywałaby w nich naturalny porządek powstrzymujący od zła<sup>240</sup>. Również Augustyn powiada, że „aniołowie przestępcy przebywali przed swoim przestępstwem” w wyższych warstwach powietrza, blisko nieba, „razem ze swoim księciem, obecnie diabłem, wówczas archaniołem”<sup>241</sup> — z czego wyraźnie wynika, że stali się złymi na skutek jakiegoś przestępstwa. Także u Jana z Damaszku czytamy, że diabeł „nie został stworzony jako zły z natury, lecz będąc dobrym i w dobru zrodzonym, odwrócił się przez dobrowolny wybór”<sup>242</sup>.

Potwierdzają to jeszcze Orygenes<sup>243</sup> oraz Augustyn w *Państwie Bożym*<sup>244</sup>, powołując się na Izajasza, który przedstawił diabła w postaci króla babilońskiego: „Jak nisko spadłeś, Lucyferze, synu jutrzeńki”<sup>245</sup>; oraz na Ezechiela, który zwraca się do diabła w osobie króla Tyru: „Byłeś pieczęcią podobieństwa [do Boga], pełen mądrości, doskonale piękny, przebywałeś w rozkoszach raju Bożego”; i dodaje: „Od dnia twego stworzenia byłeś doskonały na drogach swoich, aż znalazła się w tobie nieprawość”<sup>246</sup>. We

<sup>239</sup> *De divinis nominibus*, c. 4 § 23 (PG 3, 725).

<sup>240</sup> Tamże.

<sup>241</sup> *De Genesi ad litteram*, lib. 3 c. 10, 14 (PL 34, 285).

<sup>242</sup> Por. przypis 237.

<sup>243</sup> *Peri archon*, lib. 1 c. 4, 4—5 (PG 11, 160—163); tłum. polskie: s. 97n.

<sup>244</sup> *De civitate Dei*, lib. 11 c. 15 (PL 41, 330); tłum. polskie: t. 2 s. 23n.

<sup>245</sup> Iz 14, 12.

<sup>246</sup> Ez 28, 12 i 15.

wspomnianym tekście<sup>247</sup>, Augustyn odsłania znaczenie wypowiedzi Janowej: „On zabójcą był od początku i w prawdzie nie wytrwał”<sup>248</sup> oraz: „diabeł od początku grzeszy”<sup>249</sup> — że chodzi tu o początek, w którym diabeł zaczął grzeszyć, albo o początek [obecnego] stanu ludzkości, kiedy zwiódłszy człowieka, duchowo go zabił.

Teza ta jest zgodna z poglądem platońskim, wedle którego demony są dobre albo złe, gdyż dobrowolnie uczynili się dobrymi lub złymi. Toteż Plotyn, idąc dalej, powiada, że „dusze ludzkie są demonami i ludzie przekształcają się w duchy opiekuńcze<sup>250</sup>, jeśli mają zasługę dobra, natomiast w duchy ciemności<sup>251</sup>, jeśli są źli, i w duchy nieokreślone<sup>252</sup>, jeśli nie ma pewności co do ich dobrych lub złych zasług” — tekst ten przytacza Augustyn w *Państwie Bożym*<sup>253</sup>. Przeświadczenie, że demony są dobrymi lub złymi w zależności od dobrych lub złych zasług, jest zgodne z omawianą tu nauką świętych, chociaż nie mamy zwyczaju dobrych duchów nazywać demonami, lecz aniołami.

Natomiast błędne jest stanowisko [Plotyna], jakoby dusze ludzi zmarłych stawały się demonami. Powiada Jan Złotousty, wyjaśniając słowa Mateusza o dwóch opętanych, którzy wyszli z grobów: „Swoim wyjściem z grobów chcieli narzucić szkodliwy dogmat, jakoby dusze zmarłych stawały się demonami. Pod wpływem [tego błędu] wielu wróżbitów zabijało dzieci, aby uzyskać współpracę z ich duszą. Dlatego też opętani niekiedy krzyczą: Jestem duszą tego a tego. Otóż nie dusza zmarłego wówczas krzyczy, ale demon ją naśladuje, aby zwieść słuchaczy. Gdyby bowiem dusza zmarłego mogła wejść w cudze ciało, to tym bardziej w swoje własne. Nie ma też powodu, aby dusza, która odeszła, współpracowała w złem z kimś, kto jej zło uczynił. I nie jest rzeczą rozumną sądzić, że dusza oddzielona od ciała błąka się po tym świecie: dusze sprawiedliwych są w rękę Boga<sup>254</sup>, również dusze grzeszników od razu stąd odchodzą, jak to wynika z przypowieści o Łazarzu i bogaczu”<sup>255</sup>.

<sup>247</sup> Por. przypis 244.

<sup>248</sup> J 8, 44.

<sup>249</sup> 1 J 3, 8.

<sup>250</sup> Lares.

<sup>251</sup> Lemures.

<sup>252</sup> Manes.

<sup>253</sup> *De civitate Dei*, lib. 9 c. 11 (PL 41, 265); tłum. polskie: t. 1 s. 424.

<sup>254</sup> Mdr 3, 1.

<sup>255</sup> *Super Matthaeum*, hom. 28 (PG 57, 353). Przytoczony tekst jest komentarzem Mt 8, 28.

Nie należy jednak sądzić, że Plotyn — skoro uważał, że dusze ludzkie stają się po śmierci demonami — odszedł od poglądu platoników, jakoby demony były powietrznymi ciałami. Albowiem również dusze ludzkie, według poglądu platoników, mają, oprócz tych ciał zniszczalnych, jakieś ciała eteryczne, z którymi zawsze — również po rozpadzie tych ciał zmysłowych — są zjednoczone, gdyż są one niezniszczalne. Powiada Proklos: „Każda dusza złączona z ciałem używa w pierwszym rzędzie [ciała] wiecznego, którego substancja jest niezrodzona i niezniszczalna”<sup>256</sup>; w ten sposób dusze oddzielone od ciał nie przestałyby być, według platoników, powietrznymi zwierzętami.

Jednakże według innych świętych, demony, których nazywamy złymi aniołami, pochodzą nie tylko z niższego rzędu aniołów, ale również z rzędów wyższych, które — jak wykazaliśmy — są bezcielesnymi i niematerialnymi, a nawet jeden z nich był aniołem najwyższym. Toteż Grzegorz w którejś homilii wyjaśnia słowa Ezechiela: „okrywały go szlachetne kamienie wszelkiego rodzaju”<sup>257</sup> — że księżę złych aniołów jaśniał ponad wszystkich pozostałych<sup>258</sup>. Wydaje się to zbiegać z poglądem tych, którzy jednych bogów nazywali dobrymi, innych złymi, o ile bogami nazywano aniołów. Również w *Księdze Hioba* czytamy: „Śludzy Jego nie mają stałości, a w aniołach swoich znajduje nieprawość”<sup>259</sup>.

Ale [pogląd] ten rodzi liczne trudności. Wydaje się bowiem, że w substancji bezcielesnej i umysłowej nie ma innego pożądanego, jak tylko umysłowe, a to przecież dotyczy dobra bezwzględnego, jak wykazał Filozof w dwunastej księdze *Metafizyki*<sup>260</sup>. Otóż nikt nie stanie się złym z tego powodu, że jego umysł dąży do bezwzględnego dobra. Złym staje się ktoś dlatego, że dąży do jakiegoś względnego dobra, jak gdyby było ono dobrem bezwzględnym. Nie wydaje się więc możliwe, aby jakaś bezcielesna i umysłowa substancja, idąc za swoim pożądanym, stała się złą.

Dalej, pożądanego można tylko dobra lub dobra pozornego, dobro jest bowiem tym, czego pragną wszystkie [byty]. Otóż jeżeli ktoś pożąda prawdziwego dobra, nie może stać się złym. Jeśli więc ktoś staje się złym w wyniku własnego pożądanego, musi to być pożądanego dobra pozornego, jak gdyby było ono dobrem prawdziwym. To zaś może się zdarzyć tylko w przypadku błędnego sądu, co nie wydaje się możliwe u bezcielesnej substancji umysłowej,

<sup>256</sup> *Elem. theol.*, prop. 196.

<sup>257</sup> *Ez 28*, 13.

<sup>258</sup> *Moralia*, lib. 32 c. 23 (PL 76, 665).

<sup>259</sup> *Hiob 4*, 18.

<sup>260</sup> *Metaph.* XII 8 1072.

która jest niezdolna do błędu. Albowiem nawet my, jeśli coś rozumiemy, nie możemy zblądzić. Dlatego Augustyn powiada: „Każdy, kto się myli, myli się w tym, czego nie rozumie”<sup>261</sup>; toteż nikt nie może się pomylić w tym, co pojmujemy samym umysłem, np. co do pierwszych zasad. Wydaje się więc niemożliwe, aby jakaś bezcielesna i umysłowa substancja na skutek własnego pożądanego stała się złą.

Ponadto, substancja o umysłowej naturze i bezcielesna musi być całkowicie niezależna od czasu. Naturę każdej rzeczy poznaje się bowiem z jej działania, natomiast treść działania poznaje się z przedmiotu. Otóż przedmiot poznania umysłowego jako taki nie jest ani tu ani teraz, ale jest niezależny zarówno od wymiarów miejsca jak od następstwa godzin. Jeśli więc rozpatrujemy działanie umysłowe samo w sobie, musi ono być niezależne od wszelkich wymiarów cielesnych oraz wykraczać ponad wszelkie następstwo godzin. Jeżeli nawet jakieś działanie umysłowe znajdzie się w przestrzeni i czasie, dzieje się tak jedynie przypadłościowo. Tak jest np. w naszym [poznaniu], o ile nasz umysł odrywa od wyobrażeń umysłowe obrazy, ale również w nich je poznaje. To jednak nie może mieć miejsca w substancjach bezcielesnych i umysłowych. Pozostaje więc przyjąć, że działanie takiej substancji i w konsekwencji sama substancja znajduje się całkowicie poza wszelkim następstwem czasu. Również Proklos powiada, że „substancję, moc i działanie każdy umysł posiada jako wieczne”<sup>262</sup>. Natomiast w *Księdze o przyczynach* czytamy, że „umysł jest równy wieczności”<sup>263</sup>. Cokolwiek więc przysługuje tym bezcielesnym i umysłowym substancjom, przysługuje im zawsze i poza następstwem czasu; albo zatem zawsze były złe, co jest niezgodne z tym, co już ustaliliśmy, albo nigdy nie mogły stać się takimi.

Wreszcie, jak powiada Dionizy<sup>264</sup>, Bóg jest samą istotą dobroci, a więc tym doskonalej jakieś byty muszą być utwierdzone w uczestnictwie dobra, im bliższe są Bogu. Bezcielesne substancje umysłowe są oczywiście wyższe niż wszystkie ciała. Jeżeli więc do najwyższych ciał, mianowicie niebieskich, nie ma przystępu jakiegokolwiek nieuporządkowanie lub zło, o wiele bardziej nie mogły być zdolne do nieuporządkowania i zła owe substancje ponadniebieskie. Również Dionizy powiada, że „święta piękność substancji niebieskich przewyższa te [byty], które jedynie ist-

<sup>261</sup> *Liber LXXXIII Questionum*, q. 32 (PL 40, 22).

<sup>262</sup> *Elem. theol.*, prop. 169.

<sup>263</sup> *Liber de causis*, prop. 2 comm.

<sup>264</sup> *De divinis nominibus*, c. 1 § 5 (PG 3, 593).

nieją, i te, które żyją nie mając rozumu, i te, które są rozumne na nasz sposób. Są one uczestnikami boskiego oddawania się i mają pełniejszą wspólnotę z Bogiem. Trwają w skupieniu, zwróceniu — jak im przystoi — w górę ku boskiej mocy i niewzruszonej miłości”<sup>265</sup>. Taki więc wydaje się porządek rzeczy, że podobnie jak ciała niższe podlegają nieuporządkowaniu oraz złu, ale nie ciała niebieskie, tak samo złu mogą podlegać umysły związane z ciałami niższymi, ale nie owe substancje ponadniebieskie. Tak sądzili — jak się wydaje — ci, którzy uważali demonów, których my nazywamy złymi aniołami, za [byty] niższego rzędu i cielesne.

---

<sup>265</sup> *De caelesti hierarchia*, c. 4 § 2 (PG 3, 180).