

SUMMA CONTRA GENTILES

PRAWDA WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

W DYSKUSJI Z POGANAMI INNOWIERCAMI

I BŁĄDZĄCYMI

Autor św. Tomasz z Akwinu
Wydawnictwo „w drodze”

TOM I

KSIĘGA PIERWSZA

TOM I

KSIĘGA DRUGA

TOM II

KSIĘGA TRZECIA

TOM III

KSIĘGA CZWARTA

TOM I

KSIĘGA PIERWSZA

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE 5

1. Na czym polega zadanie mędrca << 17
2. Jaki jest zamiar autora w tym dziele 19
3. W jaki sposób można ukazać prawdę Bożą << 21
4. Jest rzeczą właściwą, że prawdę o Bogu, do której może dojść rozum naturalny, podaje się ludziom jako przedmiot wiary 24
5. Jest rzeczą właściwą, że prawdy niedostępne dla rozumu przedłożone są ludziom jako przedmiot wiary 26
6. Nie jest lekkomyślnością uznawanie prawd podawanych przez wiarę, chociaż przewyższają one rozum << 28
7. Prawda wiary chrześcijańskiej nie jest sprzeczna z prawdą rozumu 31
8. Stosunek rozumu ludzkiego do prawdy wiary 32
9. Porządek i metoda postępowania w tym dziele << 33
10. Poglądy tych, którzy głoszą, iż nie można dowodzić, że Bóg istnieje, skoro jest to samo przez się oczywiste 35
11. Odparcie powyższych poglądów i rozwiązanie argumentów 37
12. Pogląd tych, którzy twierdzą, że nie można wykazać, iż Bóg istnieje, lecz że się tylko w to wierzy << 39
13. Argumenty na udowodnienie istnienia Boga 41
14. Poznanie Boga wymaga posługiwania się drogą zaprzeczania... 53

15. Bóg jest wieczny << 55
16. W Bogu nie ma możliwości biernej 57
17. W Bogu nie ma materii 59
18. W Bogu nie ma żadnego złożenia << 60
19. W Bogu nie ma nic wymuszonego ani obcego naturze 62
20. Bóg nie jest ciałem 63
21. Bóg jest swą istotą << 74
22. W Bogu tym samym jest istnienie i istota 76
23. W Bogu nie ma przypadłości 79
24. Istnienia Bożego nie można określić przez dodanie jakiejś różnicy Substancjalnej << 82
25. Bóg nie należy do żadnego rodzaju 84
26. Bóg nie jest formalnym istnieniem wszystkich rzeczy 86
27. Bóg nie jest formą żadnego ciała << 91
28. Doskonałość Boga 93
29. Podobieństwo stworzeń do Boga 96
30. Jakie nazwy można orzekać o Bogu << 98
31. Doskonałość Boża i wielość imion Bożych nie sprzeciwia się Bożej prostocie 100
32. O Bogu i innych rzeczach nie orzeka się niczego jednoznacznie 102
33. Nie wszystkie nazwy orzeka się o Bogu i o stworzeniach czysto wieloznacznie << 104
34. O Bogu i o stworzeniach orzeka się analogicznie 106
35. Liczne nazwy orzekane o Bogu nie są synonimami 107
36. W jaki sposób nasz intelekt tworzy o Bogu zdanie << 108
37. Bóg jest dobry 109
38. Bóg jest samą dobrocią 111
39. W Bogu nie może być zła << 112
40. Bóg jest dobrem wszelkiego dobra 114
41. Bóg jest najwyższym dobrem 115
42. Bóg jest jeden << 116
43. Bóg jest nieskończony 123
44. Bóg poznaje umysłowo 127
45. Poznanie właściwe Bogu jest Jego istotą << 131
46. Bóg nie poznaje przez nic innego, jak tylko przez swoją istotę... 132
47. Bóg poznaje siebie doskonale 134
48. Bóg poznaje najpierw i przez się tylko samego siebie << 136
49. Bóg poznaje rzeczy inne niż On sam 137
50. Bóg ma właściwe poznanie o wszystkich rzeczach << 139
- 51, 52. Rozważania nad sposobem, w jaki wielość poznanych rzeczy istnieje w umyśle Bożym 143
53. Rozwiązanie powyższej wątpliwości << 145
54. W jaki sposób jedna i prosta istota Boża jest właściwym wzorcem wszystkich rzeczy poznawalnych umysłowo 147
55. Bóg poznaje wszystko równocześnie 149
56. Poznanie właściwe Bogu nie jest stałą dyspozycją << 152
57. Poznanie właściwe Bogu nie jest wnioskowaniem 153
58. Bóg nie poznaje, zespalać i rozdzielać 156
59. Prawda sądów jest w Bogu << 158

60. Bóg jest prawdą 161
61. Bóg jest najczystsza prawdą 162
62. Prawda Boża jest pierwszą i najwyższą prawdą << 164
63. Argumenty tych, którzy chcieliby odmówić Bogu poznania rzeczy
Jednostkowych 165
64. W jakim porządku należy mówić o poznaniu Bożym 167
65. Bóg poznaje rzeczy jednostkowe << 168
66. Bóg poznaje to, co nie istnieje 172
67. Bóg poznaje jednostkowe przygodne zdarzenia przyszłe 176
68. Bóg poznaje poruszenia woli << 180
69. Bóg poznaje rzeczy nieskończone 182
70. Bóg poznaje rzeczy niedoskonałe 187
71. Bóg poznaje rzeczy złe << 190
72. W Bogu jest wola 195
73. Wola Boga jest Jego istotą 198
74. Istota Boża jest głównym przedmiotem woli Bożej << 199
75. Bóg, chcąc siebie, chce także innych rzeczy 200
76. Bóg jednym aktem woli chce siebie i innych rzeczy 202
77. Wielość rzeczy, których Bóg chce, nie sprzeciwia się prostocie Bożej << 204
78. Wola Boża rozciąga się na poszczególne dobra 205
79. Bóg chce także tych rzeczy, których jeszcze nie ma 207
80. Bóg z konieczności chce swego istnienia i swej dobroci << 209
81. Bóg nie z konieczności chce rzeczy innych od siebie 211
82. Argumenty głoszące, że Bóg nie z konieczności chce rzeczy innych od siebie,
prowadzą do niedorzeczności 213
83. Bóg chce czegoś innego od siebie z konieczności warunkowej << 217
84. Rzeczy same w sobie niemożliwe nie są przedmiotem woli Bożej 218
85. Wola Boża nie odbiera rzeczom przygodności ani też nie nakłada na nie
bezwzględnej konieczności 219
86. Woli Bożej można wyznaczać rację << 221
87. Nic nie może być przyczyną woli Bożej 222
88. Bogu przysługuje wolna decyzja 223
89. W Bogu nie ma doznań uczuciowych << 224
90. W Bogu jest zadowolenie i radość, a jednak nie sprzeciwia się to Bożej
doskonałości 227
91. W Bogu jest miłość 230
92. W jaki sposób przypisuje się Bogu cnoty << 235
93. W Bogu są cnoty moralne odnoszące się do działania 238
94. W Bogu są cnoty kontemplacyjne 242
95. Bóg nie może chcieć zła << 243
96. Bóg nie ma do niczego nienawiści ani też nie można Mu przypisywać
nienawiści do żadnej rzeczy 244
97. Bóg żyje 246
98. Bóg jest swoim życiem << 248
99. Życie Boga jest wieczne 249
100. Bóg jest szczęśliwy 250
101. Bóg jest swoją szczęśliwością << 252
102. Doskonała i szczególna szczęśliwość Boża przewyższa wszelką inną
szczęśliwość 253

TOM I KSIĘGA DRUGA

1. Nawiązanie do tego, co powiedzieliśmy do tej pory << 259
2. Rozważanie stworzeń jest pożyteczne dla pouczenia w wierze ... 260
3. Poznanie natury stworzeń przyczynia się do odparcia błędów odnoszących się do Boga << 263
4. Inaczej rozważa stworzenia filozof, a inaczej teolog 265
5. Porządek rozważań 267
6. Bóg jest zasadą istnienia bytów różnych od Niego << 267
7. W Bogu jest czynna możność 269
8. Możliwość [czynna] Boga jest Jego substancją 270
9. Możliwość [czynna] Boga jest Jego działaniem << 271
10. W jaki sposób przypisuje się Bogu możność [czynną] 272
11. O Bogu orzeka się w stosunku do stworzeń 273
12. Relacje, które orzekamy o Bogu odnośnie do stworzeń, nie istnieją w Bogu realnie << 274
- 13, 14. W jaki sposób powyższe relacje orzeka się o Bogu 276
15. Bóg jest przyczyną istnienia wszystkich rzeczy << 278
16. Bóg powołał rzeczy do istnienia z niczego 281
17. Stwarzanie nie jest ruchem ani zmianą 286
18. Rozwiązanie zarzutów przeciw stwarzaniu << 288
19. W akcie stwórczym nie ma następstwa 289
20. Żadne ciało nie może stwarzać 291
21. Tylko Bóg może stwarzać << 294
22. Bóg może wszystko 298
23. Bóg nie działa z konieczności natury 302
24. Bóg działa według swej mądrości 305
25. W jakim sensie mówimy, że wszechmogący czegoś nie może... << 307
26. Intelkt Boży nie jest ograniczony w swym działaniu do określonych skutków 311
27. Wola Boża nie jest ograniczona w swym działaniu do określonych skutków 313
- 28, 29. Rola powinności w stwarzaniu rzeczy << 314
30. W jaki sposób w rzeczach stworzonych może być absolutna konieczność 321
31. Nie jest konieczne, by stworzenia istniały zawsze << 328
32. Argumenty za wiecznością świata z punktu widzenia nauki o Bogu 330
33. Argumenty za wiecznością świata z punktu widzenia nauki o stworzeniach 334
34. Argumenty za wiecznością świata z punktu widzenia tworzenia rzeczy << 337
35. Rozwiązanie powyższych argumentów — najpierw tych, które wywodziły się z nauki o Bogu 339
36. Rozwiązanie argumentów wywiedzionych z nauki o rzeczach stworzonych 344
37. Rozwiązanie argumentów wywiedzionych z koncepcji tworzenia rzeczy << 346

- 38. Argumenty tych, którzy starają się dowieść, że świat nie jest wieczny 349
- 39. Różnica między rzeczami nie jest dziełem przypadku 352
- 40. Materia nie jest pierwszą przyczyną różnorodności rzeczy << 355
- 41. Różnorodność rzeczy nie jest spowodowana przeciwieństwem między przyczynami 357
- 42. Pierwszą przyczyną różnorodności rzeczy nie jest porządek drugorzędnych przyczyn 362
- 43. Różnorodność rzeczy nie pochodzi od którejś z drugorzędnych przyczyn wprowadzających w materię różne formy << 366
- 44. Różnorodność rzeczy nie wynika z różnorodności zasług lub braku zasług 369
- 45. Co naprawdę jest pierwszą przyczyną różnorodności rzeczy 375
- 46. Dla doskonałości wszechświata konieczne było istnienie stworzeń obdarzonych intelektem << 378
- 47. Substancje obdarzone intelektem mają wolę 381
- 48. Substancje obdarzone intelektem mają wolną decyzję w działaniu 384
- 49. Substancja obdarzona intelektem nie jest ciałem << 386
- 50. Substancje obdarzone intelektem są niematerialne 389
- 51. Substancja obdarzona intelektem nie jest formą materialną 392
- 52. W stworzonych substancjach obdarzonych intelektem różni się istnienie i to, co jest << 393
- 53. W stworzonych substancjach obdarzonych intelektem jest rzeczywistość i możliwość 396
- 54. Złożenie z substancji i istnienia nie jest tym samym, co złożenie z materii i formy 398
- 55. Substancje obdarzone intelektem są niezniszczalne << 400
- 56. W jaki sposób substancja obdarzona intelektem może jednoczyć się z ciałem 406
- 57. Stanowisko Platona co do połączenia duszy obdarzonej intelektem z ciałem 410
- 58. Dusza wegetatywna, zmysłowa i umysłowa nie są w człowieku trzema duszami << 415
- 59. Intelkt możliwościowy człowieka nie jest substancją oddzielnie istniejącą 420
- 60. O przynależności do gatunku człowieka nie decyduje intelekt bierny, lecz intelekt możliwościowy 425
- 61. Powyższe stanowisko sprzeciwia się poglądom Arystotelesa ... << 436
- 62. Argumenty przeciw pogładowi Aleksandra na intelekt możliwościowy 438
- 63. Dusza nie jest kompleksją, jak twierdził Galen 443
- 64. Dusza nie jest harmonią << 444
- 65. Dusza nie jest ciałem 445
- 66. Intelkt i zmysł nie są tym samym 447
- 67. Intelkt możliwościowy nie jest wyobraźnią << 448
- 68. W jaki sposób substancja obdarzona intelektem może być formą ciała 450
- 69. Rozwiązanie argumentów, którymi powyżej dowodzono, że substancja obdarzona intelektem nie może łączyć się z ciałem jako forma 453
- 70. Według słów Arystotelesa należy przyjąć, że intelekt łączy się z ciałem jako forma << 456
- 71. Dusza łączy się z ciałem bezpośrednio 459

72. Dusza jest cała w całym ciele i cała w każdej jego części 460
73. Intelpekt możnościowy nie jest jeden dla wszystkich ludzi << 462
74. Pogląd Awicenny, że formy poznawcze nie są zachowywane w intelekcie możnościowym 476
75. Rozwiązanie argumentów, które mają dowodzić jedności intelektu możnościowego 481
76. Intelpekt czynny nie jest substancją oddzieloną, ale czymś należącym do duszy << 489
77. Nie jest niemożliwe, by intelekt czynny i możnościowy istniały razem w jednej substancji duszy 497
78. Arystoteles nie twierdził, że intelekt czynny jest substancją oddzieloną, ale raczej czymś należącym do duszy 501
79. Dusza ludzka nie ginie, gdy ginie ciało << 507
80, 81. Argumenty dowodzące, że dusza ginie, gdy ginie ciało [i odpowiedź na nie] 512
82. Dusze zwierząt nierozumnych nie są nieśmiertelne << 520
83. Dusza ludzka zaczyna istnieć wraz z ciałem 527
84. Rozwiązanie powyższych argumentów 539
85. Dusza nie jest utworzona z substancji Boga << 542
86. Dusza ludzka nie jest przekazywana z nasieniem rozrodczym... 545
87. Duszę ludzką powołuje do istnienia Bóg przez akt stwórczy... 548
88. Argumenty mające dowieść, że przyczyną duszy jest nasienie rozrodcze << 550
89. Rozwiązanie powyższych argumentów 554
90. Substancja intelektualna łączy się jako forma tylko z ciałem ludzkim 563
91. Istnieją pewne substancje obdarzone intelektem niezłączone z ciałami << 568
92. Wielość substancji oddzielonych 572
93. W jednym gatunku nie ma wielu substancji oddzielonych 577
94. Substancja oddzielona i dusza nie należą do jednego gatunku << 578
95. Sposób określania rodzaju i gatunku w substancjach oddzielonych 579
96. Substancje oddzielone nie czerpią poznania z rzeczy zmysłowych 582
97. Intelpekt substancji oddzielonej zawsze poznaje umysłowo w sposób Urzeczywistniony << 586
98. W jaki sposób substancje oddzielone poznają siebie nawzajem 587
99. Substancje oddzielone poznają byty materialne 595
100. Substancje oddzielone poznają jednostki << 597
101. Czy substancje oddzielone poznają poznaniem naturalnym wszystko naraz 599

Numer strony z książki 5

WPROWADZENIE

Według bardzo starej tradycji zakonu dominikańskiego św. Tomasz z Akwinu napisał *Summę contra gentiles* na prośbę Rajmunda z Penafort, generała dominikanów w latach 1238-1240. Podstawą tej tradycji jest tekst pochodzący ze sporządzonej na początku XIV

wieku przez brata Piotra Marsilio z dominikańskiego klasztoru w Barcelonie *Kroniki króla Aragonii Jakuba I*. Brat Piotr zanotował, co następuje: „Pragnąc gorąco nawrócenia niewiernych, prosił on [Rajmund z Penafort] znakomitego doktora *in sacra pagina*, mistrza świętej teologii, brata Tomasza z Akwinu z tego samego zakonu, który uważany jest za największego po Albercie filozofa wśród wszystkich osób duchownych na świecie, aby napisał dzieło przeciwko błędom niewiernych, które by zdjęło z ich oczu grubą powłokę ciemności i ukazało naukę prawdziwego światła tym, którzy chcą uwierzyć. Wspomniany mistrz uległ pokornej prośbie owego ojca i napisał dzieło nazwane *Summa contra gentiles*, o którym się mówi, iż nie ma sobie równych w tej dziedzinie”¹.

¹ Cyt. za: J.A. Weisheipl OP, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, przeł. C. Wesołowski, Poznań 1985, s. 175. Tamże więcej szczegółów na ten temat. W niniejszym wprowadzeniu korzystam też z następujących publikacji: E. Gilson, *La philosophie au moyen-âge. Des origines patristiques à la fin du XIV siècle*, Paris 1944; E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, przedmowę i apendyksy przeł. M. Tazbir, Warszawa 1966, wyd. 2; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*,

6

Dzieło Tomasza z Akwinu we wszystkich najwcześniejszych rękopisach nosi tytuł *Summa contra gentiles*, czyli *Summa przeciw poganom*. Nie wydaje się jednak, by ten tytuł mógł pochodzić od św. Tomasza z Akwinu, mówi on bowiem w 2 rozdziale I księgi, że będzie dyskutował z muzułmanami, poganami, żydami i heretykami². Bliższy więc może jego intencjom byłby tytuł, który znajdujemy w niektórych rękopisach dzieła: *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, czyli *Księga o prawdzie wiary katolickiej przeciwko błędom niewiernych*. Ponieważ jednak powszechnie znane jest to dzieło jako *Summa contra gentiles*, dlatego czytelnik znajdzie to na stronie tytułowej jako tytuł w języku łacińskim. Jako podtytuł w języku polskim przyjęliśmy: *Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzacy*.

Dzieło Tomasza powstało, jak się przyjmuje, w latach 1258-1265, w sytuacji, którą można by określić jako napiętą. Nakreślenie jej pomoże zrozumieć znaczenie i metodę *Summy contra gentiles*. Zaczniemy od tego, że w epoce, w której żyje Tomasz z Akwinu, pojawiły się dwa jakby przeciwstawne dążenia: nowe dążenie do realizacji Ewangelii i dążenie do urzeczywistniania pasji badawczej umysłu ludzkiego. Powstał ruch zakonów żebraczych, który był rewolucyjną siłą o ogromnej witalności, był to ruch radykalnie ewangeliczny, ruch dobrowolnego ubóstwa, odkrywający jakby na nowo Pismo Święte jako przewodnika chrześcijaństwa. Równocześnie jednak w Europie Zachodniej dochodziło do głosu, pobudzone przez odkrycie filozoficznych pism greckich, arabskich i żydowskich, nieprzeparte dążenie do badania otaczającej nas rzeczywistości w sposób czysto rozumowy. Spojrzano na rzeczywistość

przeł. S. Zalewski, Warszawa 1966; M.-D. Chenu OP, *Wstęp do filozofii Św. Tomasza z Akwinu*, przeł. H. Rosnerowa, Kęty 2001; J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 1966; Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, Introduction par R.-A. Gauthier, Paris 1993; J.-P. Torrell OP, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris 1993.

² I, 2 (s. 20).

7

jako na coś, co jest samo w sobie warte badania, dotychczasowa bowiem myśl chrześcijańska ujmowała rzeczywistość ziemską (mówiąc w wielkim skrócie) przede wszystkim jako symbol świata nadprzyrodzonego. Trzeba też przypomnieć, że w XIII wieku chrześcijanie stanęli nie tylko wobec intelektualnej i naukowej, ale także i militarnej potęgi Arabów na Wschodzie, w północnej Afryce i w Hiszpanii. Arabowie byli też fanatycznymi wyznawcami ekspansywnej religii islamu. Jest rzeczą ciekawą, że około połowy XIII wieku zostało utworzone w Barcelonie *studium arabicum*, które szkoliło dominikańskich misjonarzy do pracy wśród muzułmanów i żydów.

Z początku niektórzy teologowie chrześcijańscy byli przekonani, że nowo odkryte pisma filozofów greckich i arabskich niosą wielkie niebezpieczeństwo dla myśli chrześcijańskiej. Zakazy studiowania Arystotelesa pojawiające się od początku XIII wieku na Uniwersytecie Paryskim świadczą o tym dobitnie. Albert Wielki był chyba pierwszym, który w łonie Zakonu Kaznodziejskiego zerwał na wielką skalę z uprzedzeniami wobec nowych doktryn; znaczyło to wówczas przede wszystkim poznawanie Arystotelesa. Albert był jednak bardziej erudyta niż uczonym dążącym do syntezy ówczesnej wiedzy filozoficznej z teologią i nową duchowością. Inną umysłowość posiadał jego uczeń Tomasz z Akwinu. Tomasz był człowiekiem, który prawdziwie dominował intelektualnie nad swoimi czasami i który ukazał swoim współczesnym wewnętrzną zgodność ruchu ewangelicznego i ruchu odkryć intelektualnych. Dał on swoim życiem świadectwo szczególnego umiłowania ubóstwa ewangelicznego i ukazał w swoich dziełach, że chrześcijaństwo nie jest antyintelektualne. Filozofia, którą odkryto w dziełach Greków i Arabów, stała się dla Tomasza potężnym narzędziem przy budowaniu teologii. Trzeba przy tym pamiętać, że doktryna Tomasza nie jest abiblijna, pomimo bogatego ładunku intelektualnego, jaki zawiera. Tomasz komentował Pismo Święte, a także wzbogacał cytataми biblijnymi swe dzieła

8

z zakresu teologii spekulatywnej. Może nie ma w tym nic dziwnego w sytuacji, kiedy od końca XII wieku wzrasta zainteresowanie Pismem Świętym i pojawia się nieomal upojenie duchem ewangelicznym, czego rezultatem jest, jak wiemy, powstanie zakonów żebraczych. Chodzi tu jednak o coś specyficznego dla myśli Tomasza z Akwinu. Jego filozoficzno-teologiczna doktryna, mianowicie, jest otwarta na Objawienie zawarte w Piśmie Świętym. Uwidacznia się to zresztą najbardziej w jego koncepcji Boga. Prawie każdy rozdział *Summy contra gentiles* jest zakończony cytataми z Pisma Świętego, w którym to Akwinata upatruje wypełnienie swych rozważań.

Summa contra gentiles, nazywana czasem też *Summą filozoficzną* dla odróżnienia od *Summy teologii*, jest więc w gruncie rzeczy dziełem teologicznym, choć różnym, szczególnie w zakresie i roli argumentacji filozoficznej, od *Summy teologii*. Do dziś dnia zresztą trwają dyskusje na temat intencji omawianego dzieła. Jest to na pewno więcej niż podręcznik dla wykształconych misjonarzy, którzy mieli pracować wśród Żydów i Arabów. Tomasz zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw, jakie groziły chrześcijaństwu przede wszystkim ze strony Arabów z ich militarną i kulturową przewagą nad Europą chrześcijańską. *Summa contra gentiles* ustawia myśl chrześcijańską wobec grecko-arabskiej koncepcji świata, której atrakcyjność nie dawała się ukryć. Czarowała ona chrześcijan nie tylko godną szacunku antycznością myśli, ale i „przystawaniem” do otaczającego nas świata przez nauki przyrodnicze i medyczne oraz przez pewne doktryny filozoficzne, które jawiły się jako rozumowo konieczne, choć przeczyły Objawieniu chrześcijańskiemu. Tomasz ukazuje w swym dziele możliwość współgrania

roзумu ludzkiego z Objawieniem. Jest może dlatego dzieło to i dziś interesujące, gdyż wydaje się, że myśl chrześcijańska staje w każdej epoce wobec jakiegoś zagrożenia, kuszącego nowością, naukowością i łatwością rozwiązań. Niektóre rozumowania czy tezy Tomasza oparte na ówczesnych naukach przyrod-

9

niczych tracą oczywiście dziś na aktualności, ale dzieła Tomasza, a przede wszystkim może właśnie *Summa contra gentiles*, ukazują nam także niezależną od ówczesnych nauk przyrodniczych doktrynę filozoficzną, która zdaniem jej twórcy nadawała się w pełni do zgłębiania tajemnic Objawienia.

Na *Summę contra gentiles* składają się cztery księgi. Trzy pierwsze mają za przedmiot prawdy, które są dostępne dla rozumu, choć są objawione. I tak księga pierwsza dotyczy Boga samego, księga druga traktuje o stworzeniu w jego relacji do Boga jako źródła, z którego stworzenie się wywodzi, a księga trzecia o stworzeniu w aspekcie jego przyporządkowania do Boga jako celu. W tych trzech księgach, traktując o prawdach dostępnych dla rozumu ludzkiego, Akwinata posługuje się dowodami rozumowymi, a także argumentami dodatkowymi, które sam uważa jedynie za prawdopodobne. Ponieważ zaś księga czwarta dotyczy Bożych tajemnic objawionych, całkowicie przekraczających możliwości rozumu ludzkiego, w rozważaniach, które zawiera, znajdziemy przede wszystkim odwołanie się do autorytetu Pisma Świętego.

Całość ma porządek teologiczny, bo jak stwierdza sam Tomasz, *Summa* nie rozpoczyna się od analizy filozoficznej stworzenia, lecz od rozważań o Bogu. We wstępnych rozdziałach *Summy* Akwinata mówi jednak o mądrości filozoficznej, która jest mądrością przyrodzoną i jest owocem kontemplacji prawdy. Tomasz, choć ze świadomością swej niegodności, podejmuje „urząd” mędrca, którego obowiązkiem jest pełnienie funkcji architekta życia intelektualnego, a więc porządkowanie, konstruowanie, a przede wszystkim dostrzeganie w swych rozważaniach przyczyn najwyższych. W pewnej płaszczyźnie św. Tomasz dostrzega więc wielkość i znaczenie przyrodzonej mądrości filozoficznej. Jest ona jednak podporządkowana mądrości teologicznej i przez nią wprowadzona. Obie dopiero tworzą całość doktryny. Księga pierwsza jest traktatem o istnieniu i naturze Boga. Wiemy już, że rozdziały początkowe traktują o mądrości filo-

10

zoficznej i teologicznej, dalsze, mianowicie r. 10-43, mówią o istnieniu Boga (r. 10-13), o naszym poznaniu Boga drogą negacji (r. 14-28), o imionach boskich i analogii (r. 29-36) i o atrybutach Boga (r. 37-43). W dalszej części księgi pierwszej św. Tomasz traktuje o poznaniu i wiedzy przypisywanych Bogu (r. 44-71) oraz o woli, miłości i szczęśliwości Boga (r. 72-102). A.C. Pegis zwraca uwagę, że rozwinięcie tych rozdziałów (a właściwie także całości dzieła) jest zależne od dwóch istotnych poglądów Akwinaty. Pierwszy pogląd bierze się z rozważań o doskonałości Boga i uwypukla całkowitą niezależność Bożej woli. Na niezależności woli Boga zawisła zaś idea wolnego stwarzania i wolnego rządzenia światem. Drugi pogląd dotyczy stosunku do filozofii, a właściwie przede wszystkim stosunku do Arystotelesa. Lektura *Summy* ukazuje nam, że Tomasz pragnie nie tylko pokazać błędy filozofów, ale także zwrócić naszą uwagę na to, że osiągnęli wiele prawd. Co więcej, wykazuje, że w błędach filozofów tkwi także jakieś ziarno prawdy. A.C. Pegis podkreśla, że Akwinata wcale nie jest pobłażliwy dla błędów

filozofów — zobaczmy rozdziały 63-71, 79-88 pierwszej księgi (a także drugiej, rozdziały 23-30, 39—45), w których znajdziemy poważną polemiką z poglądami Awicenny i Awerroesa w zagadnieniu wiedzy o stworzeniach przypisywanej Bogu oraz w problemie wolności stwarzania. Tomasz przeprowadza korektę błędów filozoficznych swych poprzedników, ale ciągle wraca do tego, że doszli oni w swych badaniach daleko w kierunku prawdy, którą daje nam chrześcijaństwo. Według św. Tomasza Objawienie nie tylko usunęło błędy, ale także dopełniło badania filozoficzne.

W Tomaszowej koncepcji Boga znajdującej się w pierwszej księdze do centralnych należą rozdziały 21-26. W rozdziale 21 Akwinata stwierdza, że Bóg jest swoją istotą. Tomasz stał w epoce swojej wobec różnych platonizmów i neoplatonizmów, potężnych z racji wpływów św. Augustyna, Boecjusza, Pseudo-Dionizego, Szkota Eriugeny, Awicenny. Starał się przeciw-

11

stawić im własną filozofię, w swych najgłębszych „intuicjach” diametralnie różną. Mówiąc więc, że Bóg jest swoją istotą, nie przyjmuje platonizującej koncepcji bytu (w której rzeczywistość, czyli byt, tłumaczy się przez intelektualnie poznawalne, więc ogólne istoty), ale stwierdza, że Bóg jest swą istotą samą przez się szczegółową i samą w sobie jednostkową. Formy czy istoty nie bytują samoistnie jako ujednostkowione. Poza Bogiem istnieją tylko w materii tego lub tamtego osobnika. Stwierdzenie, że Bóg jest swą istotą samą przez się szczegółową, ma niezwykłą wagę. Jest to jakby pierwszy krok Tomasza w kierunku jego oryginalnej koncepcji Boga. Przytoczone stwierdzenie jest prawdziwe, ale nie jest to jeszcze cała prawda. Tomasz prowadzi nas poza świat istoty czy formy. Dokonuje się to w rozdziale 22. W rozdziale tym dowiadujemy się, że sam Bóg nauczył Mojżesza, jak brzmi Jego imię, mianowicie: „Który jestem” (Wj 3,13-14). Bóg jest według Akwinaty Samym Istnieniem. Jego istota bowiem utożsamia się z istnieniem, a skoro jest swoją istotą, to jest także istnieniem. Istnienie jest u Tomasza z Akwinu urzeczywistnieniem bytu, przez które byt istnieje. Według Akwinaty w bytach, które nas otaczają, istnienie nie utożsamia się z istotą — mówi o tym w drugiej księdze (rozdział 52). Wynika stąd, że byty te nie są konieczne, mają przyczynę, są złożone, bo istota ich odnosi się do istnienia jak do aktu, uczestniczą w jakimś istnieniu. Żadna z tych konsekwencji nie może odnosić się do Boga, jest On bowiem konieczny, nie ma przyczyny, jest całkowicie prosty, jest w pełni rzeczywisty bez domieszki możności, nie uczestniczy w żadnym istnieniu. Można więc powtórzyć, że w Bogu istota jest identyczna z istnieniem; inaczej mówiąc, że istnieje ze swej istoty. Ogarnia więc wszelkie doskonałości istnienia, jest wieczny, niezmienny, wszechmocny. Akwinata powie też, że jako pełnia rzeczywistości jest Bóg życiem, miłością, mocą, szczęściem. Te prawdy w doktrynie Tomasza otrzymują dopełnienie ze strony Objawienia. W dalszych z wymienionych wyżej rozdziałów porusza św. Tomasz

12

inne jeszcze zagadnienia z koncepcji Boga. Ważne wydają się tu filozoficzne podstawy transcendencji Boga jako zasadniczo różnego od wszelkich innych bytów, które istnieją, mając istnienie, a nie będąc istnieniem ze swej istoty.

W księdze drugiej rozważania dotyczą Boga jako stwórcy i rządcy świata (rozdziały 1-31). Tutaj w rozdziale 4 znajdziemy ciekawe uwagi na temat różnic między ujęciem filozofa a teologa na temat stworzeń. J.F. Anderson podkreśla, że problem tzw.

wieczności świata zajmuje ważne miejsce w II księdze (rozdziały 32-38) ze względu na filozofię awerroistyczną, w której problem ma duże znaczenie. W dalszym ciągu Akwinata porusza w rozdziałach 39-45 zagadnienie różnorodności rzeczy. Rozdziały 46-55 poświęca autor *Summy* problemowi substancji duchowych, czyli aniołów. Wiele miejsca poświęcone jest koncepcji człowieka (w szczególności rozdziały 56-90). Jest to koncepcja tak ważna i charakterystyczna dla doktryny św. Tomasza, że warto zwrócić na nią uwagę. Zanim jednak do niej przejdziemy, powiedzmy, że pozostałe rozdziały (91- 101) poświęcone są ponownie substancjom niematerialnym.

Z rozważań o tym, czym jest dusza i jak może łączyć się z ciałem, wyłania się najpierw twierdzenie, że człowiek ma jedną duszę, a nie trzy, mianowicie wegetatywną, zmysłową i umysłową. Ta jedna dusza ludzka obejmuje działania wszystkich trzech i stanowi jedność. Akwinata rozprawia się następnie z potężnymi przeciwnikami: Awerroesem, Aleksandrem z Afrodyzji, Galenem, Awicenną i odrzuca ich poglądy na naturę i pochodzenie intelektu ludzkiego. Przyjmuje, że intelekt jest częścią duszy, że jest niezależny od ciała i wraz z nim nie ginie. Dzięki niemu według Akwinaty dusza z natury jest nieśmiertelna. Dusza ludzka zaczyna istnieć wraz z ciałem, choć nie jest przekazywana czy zrodzona cieleśnie. Powstaje dzięki stwórczemu aktowi Boga. Pozostaje powiedzieć jednak, jak według Tomasza dusza łączy się z ciałem. Jest mianowicie jego formą substancjalną, formą jedyną, urzeczywistniającą bezpo-

13

średnio całego człowieka. Człowiek jest substancjalną jednością ciała i duszy, a nie jest duszą posługującą się ciałem, jak chcieli uczniowie Platona.

Warto może przypomnieć, że współcześni Akwinacie przedstawiciele doktryn o korzeniu augustyńsko-platońskim patrzyli niechętnym okiem na taką koncepcję Boga i człowieka. Ten sam Bóg chrześcijański jest u Tomasza Czystym Istnieniem, a nie Niezmienną Istotą Augustyna, inne stają się dowody Jego istnienia. Inne też będą u Tomasza sposoby poznania Boga, skoro dusza jest formą ciała, a więc człowiek rozpoczyna poznanie zawsze od zmysłów. Eliminuje to augustyńskie oświecenie, pochodzące nawet w poznaniu naturalnym ze światła Bożego. Spory dotyczące jedności i wielości form substancjalnych związane z Tomaszową definicją duszy rozwinęły się już za czasów Akwinaty.

Treść ksiąg trzeciej i czwartej przedstawimy we wstępie, który będzie poprzedzał ich tłumaczenie. Teraz należy powiedzieć parę słów o historii tłumaczenia *Summa contra gentiles* na język polski. Pierwsze polskie tłumaczenie tego dzieła zostało opublikowane anonimowo w Krakowie nakładem „Wiadomości Katolickich” w następujących latach: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, Księga I i II, Kraków 1930; Księga III, Kraków 1933; Księga IV, Kraków 1935. Autorką tego tłumaczenia była moja Matka, dr Zofia Włodkowa. Konsultantem przede wszystkim teologicznym był ks. Feliks Hortyński SJ, a konsultantem językowym polonistka dr Stefania Szaleska. Przez 70 lat, które minęły od pierwszego wydania tego tłumaczenia, zmienił się polski język i powstały nowe przekłady średniowiecznych dzieł filozoficznych i teologicznych oraz nowe przekłady Pisma Świętego. Obecne tłumaczenie jest próbą nowego polskiego przekładu, który jednak tam, gdzie można, nawiązuje do pierwszego tłumaczenia.

Zofia Włodek

TOM I KSIĘGA PIERWSZA

Rozdział 1 << NA CZYM POLEGA ZADANIE MĘDRCA

*Podniebienie me będzie rozważać prawdę,
wstrętna mym wargom będzie bezbożność*
Księga Przysłów 8, [7]

Ogólny zwyczaj, za którym zdaniem Filozofa¹ należy pójść w nazywaniu rzeczy, sprawił powszechnie, że mędrkami nazywa się tych, którzy porządkują rzeczy i dobrze nimi rządzą; stąd wśród zadań, które ludzie przypisują mędrcom, umieszcza Filozof² także wprowadzanie ładu. Jest zaś rzeczą konieczną, by reguła rządzenia i porządku płynęła z celu, do którego jest przyporządkowane to, czym się rządzi. Wtedy bowiem każdą rzeczą rozporządza się najlepiej, gdy się ją odpowiednio skieruje do jej celu — gdyż celem każdej rzeczy jest jej dobro. Widzimy więc, że w przypadku sztuk ta sztuka, która obejmuje cel innej sztuki, rządzi nią i jest jakby ponad nią; tak na przykład sztuka lekarska jest ponad farmaceutyczną i nią kieruje, dlatego że zdrowie, wokół którego skupia się sztuka lekarska, jest celem wszystkich lekarstw sporządzanych za pomocą sztuki farmaceutycznej. I to samo widać w sztuce żeglarskiej w stosunku do budowania okrętów oraz w sztuce woj-

¹ Arystoteles, *Topica* II, 2 (110a 14-22).

² Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982a 17-18).

skowej w stosunku do sztuki jazdy konnej i do wszelkich wojennych narzędzi. Te sztuki, które są ponad innymi, nazywają się twórczymi (*architectonicae*), jakby sztukami głównymi; stąd też ich twórcy, zwani naczelnymi twórcami (*architectores*), przybierają nazwę mędrców. Ponieważ zaś twórcy ci, zajmując się celami poszczególnych rzeczy, nie docierają do celu powszechnego wszystkich rzeczy, nazywają się mędrkami tylko w tej lub owej dziedzinie; stosownie do tego powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 3, [10]: Jak mądry budowniczy (*architectus*), położyłem fundament". Bezwzględnie zaś nazwę mędrca zachowuje się tylko dla tego, kogo rozważanie dotyczy celu wszechświata, a cel ten jest równocześnie zasadą wszechrzeczy. Stąd według Filozofa³ zadaniem mędrca jest rozważanie najwyższych przyczyn.

Otóż celem ostatecznym każdej rzeczy jest to, co zamierzył jej pierwszy twórca lub poruszyciel. Pierwszy zaś twórca i poruszyciel wszechświata jest intelektem, jak wykażemy później [I, 44; II, 24]. Ostatecznym celem wszechświata musi więc być dobro intelektu. Takim zaś dobrem jest prawda. Ostatecznym celem całego wszechświata musi zatem być prawda i przede wszystkim jej rozważaniem musi zajmować się mądrość. I dlatego Mądrość Boża oświadcza, że przybyła na świat obleczone w ciało po to, by ujawnić prawdę, jak mówi Ewangelia św. Jana 18, [37]: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie". Lecz i pierwszą filozofię określa Filozof⁴ jako znajomość prawdy — nie jakiegokolwiek prawdy, lecz tej, która jest źródłem

wszelkiej prawdy, a mianowicie tej, która się odnosi do pierwszej zasady istnienia wszystkich rzeczy. Stąd też prawda o niej jest zasadą wszelkiej prawdy, tak samo bowiem mają się rzeczy do prawdy, jak do istnienia.

³ Arystoteles, *Metaphysica* I, 1 (981b 28-29).

⁴ Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 19-31).

19

Jedna zaś i ta sama rzecz musi iść za jednym z przeciwieństw, a odrzucać drugie; tak na przykład lekarstwo, które daje zdrowie, usuwa chorobę. Stąd zadaniem mędrca jest przede wszystkim badanie prawdy o pierwszej zasadzie i przekazywanie jej innym, ale i zwalczanie przeciwnego jej fałszu.

Słusznie więc ustami Mądrości określa się w zacytowanych słowach dwojake zadanie mędrca, a mianowicie: rozważanie i głoszenie prawdy Bożej, która jest prawdą przez antonomazję — co ma na myśli, gdy mówi: „Podniebienie me będzie rozważać prawdę” — oraz zwalczanie fałszu przeciwnego prawdzie, co ma na myśli, gdy mówi: „wstrętne mym wargom będzie bezbożność”. Ten ostatni werset oznacza fałsz przeciwny prawdzie Bożej i przez to przeciwny religijności, zwanej także pobożnością — stąd fałsz przeciwny religijności przybiera nazwę bezbożności.

Rozdział 2

JAKI JEST ZAMIAR AUTORA W TYM DZIELE

Spośród wszystkich dociekań ludzkich badanie mądrości jest najdoskonalsze, najszczytniejsze, najpożyteczniejsze i najradośniejsze. Najdoskonalsze, gdyż człowiek, o ile oddaje się badaniu mądrości, o tyle posiada już jakąś część prawdziwego szczęścia. Stąd mówi Mędrzec w Eklezjastyku 14 [Syr 14,20]: „Szczęśliwy mąż, który trwać będzie w mądrości”. Najszczytniejsze zaś, gdyż przez nie przede wszystkim człowiek staje się podobny do Boga, który „wszystko mądrze uczynił” [Ps 104,24], A ponieważ podobieństwo jest przyczyną miłości, badanie mądrości szczególnie łączy z Bogiem przez przyjaźń. I dlatego w Księdze Mądrości 7, [14] mówi się, że mądrość „jest dla ludzi skarbem nieprzebranym — ci, którzy go zdobyli, zjednali sobie przyjaźń Bożą”. Jest też najpożyteczniejsze, ponieważ przez

20

mądrość dochodzi się do królestwa nieśmiertelności, „pragnienie mądrości bowiem wiedzie do wiecznego królestwa” — Księga Mądrości 6, [20]. Jest ono wreszcie najradośniejsze, gdyż „obcowanie z nią nie sprawia przykrości ani przebywanie z nią nie przynosi udręki, lecz wesele i radość” — Księga Mądrości 8, [16],

Odważywszy się zatem, ufni w dobroć Bożą, wziąć na siebie obowiązki mędrca, chociaż przekraczają one nasze siły, zamierzamy na miarę naszych możliwości ukazać prawdę, którą wyznaje wiara katolicka, usuwając przeciwne błędy, by się posłużyć słowami Hilarego: „świadom jestem tego, że główną pracą mego życia winienem poświęcić Bogu, by Nim się zajmowało każde me słowo i uczucie”⁵.

Trudną jest rzeczą występowanie przeciw błędom poszczególnych ludzi, a to z dwóch przyczyn. Po pierwsze, ponieważ nie znamy tak dobrze bluźnierczych twierdzeń każdego z błędzących, byśmy w tym, co mówią, mogli znaleźć argumenty na zabicie ich błędów. Tak czynili starożytni doktorowie dla obalenia błędów pogan, których poglądy

mogli znać, gdyż albo sami byli dawniej poganami, albo przynajmniej żyli wśród pogan i znali ich nauki. Po drugie, ponieważ niektórzy z nich, jak mahometanie i poganie, nie zgadzają się z nami co do powagi Pisma, przez które można by ich przekonać; tak na przykład z żydami możemy dyskutować, poruszając się na terenie Starego Testamentu, a z heretykami na terenie Nowego. Mahometanie zaś i poganie nie przyjmują ani jednego, ani drugiego. Jest więc rzeczą konieczną odnieść się do rozumu naturalnego, z którym wszyscy muszą się zgodzić. Rozum jednak nie wystarcza w sprawach Bożych.

Badając daną prawdę, pokażemy zarówno, jakie błędy ona wyklucza, jak też w jaki sposób dowodzona prawda zgadza się z wiarą religii chrześcijańskiej.

⁵ Św. Hilary z Poitiers, *De Trinitate* I, 37 (PL 10, 48 D).

21

Rozdział 3 << W JAKI SPOSÓB MOŻNA UKAZAĆ PRAWDĘ BOŻĄ

Nie każdą prawdę ukazuje się w ten sam sposób, cechą zaś uczonego męża jest starać się o zrozumienie każdej rzeczy na tyle, na ile pozwala jej natura, jak to znakomicie wyraził Filozof⁶ i co przytacza Boecjusz⁷. Należy więc najpierw przedstawić sposób, w jaki można ukazać daną prawdę.

Prawdy, które wyznajemy o Bogu, są dwojakiego rodzaju. Niektóre prawdy dotyczące Boga przewyższają wszelkie zdolności ludzkiego rozumu, jak na przykład ta, że Bóg jest troisty i zarazem jeden. Do innych zaś prawd można dojść także rozumem przyrodzonym, jak na przykład do tej, że Bóg istnieje, że jest jeden itd. Te prawdy o Bogu udowodnili również filozofowie, kierując się światłem rozumu przyrodzonego.

Jest czymś oczywistym, że istnieją też pewne prawdy o Bogu, które całkowicie przewyższają zdolności ludzkiego rozumu. Skoro bowiem podstawą całej wiedzy, którą o jakiejś rzeczy może mieć rozum, jest ujęcie umysłowe jej substancji — dlatego że zgodnie z nauką Filozofa⁸ podstawą dowodzenia jest to, czym coś jest — to sposób, w jaki poznaje się wszystko, co dotyczy rzeczy, musi być wyznaczany przez sposób pojmowania substancji tej rzeczy. Jeśli więc intelekt ludzki ujmuje substancję jakiejś rzeczy, na przykład kamienia lub trójkąta, to nic z tego, co jest poznawalne o tej rzeczy, nie przewyższa zdolności rozumu ludzkiego. Jednak nie dotyczy to naszego poznania Boga. Intelekt ludzki nie może bowiem własnymi siłami dojść do ujęcia Jego substancji, skoro poznanie naszego intelektu w życiu doczesnym rozpoczyna się od

⁶ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 3 (1094b 23-24).

⁷ Boecjusz, *De Trinitate* II (PL 64, 1250 A).

⁸ Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 3 (90b 31-32).

22

zmysłów. Dlatego też rzeczy, które pod zmysły nie podpadają, intelekt ludzki nie może pojąć — pojmuje je tylko o tyle, o ile ich poznanie wywnioskuje się z rzeczy poznawalnych zmysłowo. Ale rzeczy te nie mogą naszego umysłu przywieść do tego, by w nich zobaczył, czym jest substancja Boża, są bowiem skutkami niedorównującymi mocy przyczyny. Przywodzą jednak nasz intelekt do poznania, że Bóg jest, oraz do poznania innych tego typu prawd, które trzeba przypisać pierwszej zasadzie. Istnieją

zatem pewne prawdy intelektualne o Bogu, które są dostępne rozumowi ludzkiemu, oraz takie, które całkowicie przewyższają siły rozumu ludzkiego.

Można to łatwo stwierdzić także na podstawie stopni intelektów. Z dwóch ludzi, z których jeden ujmuje jakąś rzecz subtelniej od drugiego, ten, którego intelekt jest doskonalszy, poznaje wiele rzeczy, których drugi zupełnie nie potrafi pojąć. Dotyczy to prostaka, który żadnym sposobem nie może zrozumieć subtelnych rozważań filozofii. Intelekt anioła zaś bardziej przewyższa intelekt ludzki niż intelekt najznakomitszego filozofa przewyższa intelekt najbardziej prymitywnego głupca. Ta ostatnia różnica zawiera się w granicach gatunku ludzkiego, które to granice intelekt anielski przewyższa. Anioł poznaje Boga, mając doskonalszy punkt wyjścia niż człowiek, sama bowiem substancja anioła, która go wiedzie do poznania Boga w sposób naturalny, jest doskonalsza nie tylko od rzeczy zmysłowo poznawalnych, ale nawet od samej duszy, przez którą intelekt ludzki wznosi się do poznania Boga. Intelekt Boży zaś dużo bardziej przewyższa intelekt anielski niż intelekt anielski przewyższa intelekt ludzki. Intelekt boski bowiem przez swą pojemność dorównuje substancji Boga i dlatego doskonale poznaje, czym Bóg jest, i wszystko, co można o Nim poznać. Anioł natomiast nie poznaje w sposób naturalny, czym Bóg jest, ponieważ i sama substancja anioła, która prowadzi go do poznania Boga, jest skutkiem działania przyczyny, której nie dorównuje w potęgze. Stąd anioł nie może poznaniem naturalnym pojąć tego wszyst-

23

kiego, co Bóg sam w sobie poznaje. Podobnie intelekt ludzki nie wystarcza do poznania wszystkiego, co anioł poznaje swą mocą przyrodzoną. Jak wprost szalonym głupcem byłby więc ten, kto by utrzymywał, że twierdzenia filozofów są fałszywe, dlatego że on ich nie może pojąć, tak jeszcze większym głupcem jest człowiek, który podejrzewa, że rzeczy objawione przez Boga za pośrednictwem aniołów są fałszywe, dlatego że nie można ich zbadać rozumem.

Wynika to jasno także ze słabości, których codziennie doświadczamy w poznawaniu rzeczy. Po większej części bowiem nie znamy własności rzeczy zmysłowo poznawalnych i przeważnie nie możemy ująć istoty tych własności, które dostrzegamy zmysłowo. Tym mniej więc wystarcza rozum ludzki do zbadania wszystkiego, co można poznać umysłowo o najwznioślejszej substancji Bożej. Zgadza się z tym również porównanie, którego używa Filozof w II księdze *Metafizyki*⁹, a mianowicie — że nasz intelekt tak się ma do rzeczy pierwszych, które są w naturze najjawniejsze, jak oko nietoperza do słońca.

Prawdę tę poświadcza także Pismo Święte. Powiedziane jest bowiem w Księdze Hioba 11, [7]: „Może ślady Boga zrozumiesz i w sposób doskonały Wszechmocnego ogarniesz?"; oraz 36, [26]: „Oto Bóg wielki przewyższający wiedzę naszą"; a także w 1 Liście do Koryntian 13, [9]: „Po części poznamy".

Nie należy zatem, jak uważali manichejczycy i wielu niewiernych, odrzucać od razu jako fałszywe tego wszystkiego, co się mówi o Bogu, mimo że nie można tego zbadać rozumem.

⁹ Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 9-11).

24

Rozdział 7

JEST RZECZĄ WŁAŚCIWĄ, ŻE PRAWDĘ O BOGU, DO KTÓREJ MOŻE DOJŚĆ ROZUM NATURALNY, PODAJE SIĘ LUDZIOM JAKO PRZEDMIOT WIARY

Istnieje podwójna prawda o rzeczach boskich: jedna, której może dosięgnąć badanie rozumowe, i druga, która przewyższa wszelkie wysiłki rozumu ludzkiego; jest zaś właściwą rzeczą, że obydwie Bóg podaje człowiekowi do wierzenia. Należy to ukazać najpierw o tej prawdzie, która jest dostępna dla badań rozumowych, by nie zdawało się komuś, że ponieważ można ją zdobyć rozumem, to zbytecznie została objawieniem nadprzyrodzonym podana do wierzenia.

Gdyby się pozostawiło tego rodzaju prawdę jedynie badaniu rozumowemu, powstałyby trzy niedogodności. Jedną jest to, że niewielu ludzi posiadałoby poznanie Boga. Trzy bowiem przyczyny przeszkadzają większości ludzi w zbieraniu owocu z pilnego dociekania, którym to owocem jest odkrywanie prawdy. Jednym przeszkadza w tym niewłaściwa kompleksja, przez którą wielu z natury jest niesposobnych do nauki. Stąd też żadnym wysiłkiem nie mogliby dojść do tego, by osiągnąć najwyższy stopień wiedzy ludzkiej, który polega na poznaniu Boga. Innym znowu przeszkadza konieczność zarządzania majątkiem. Muszą bowiem być wśród ludzi tacy, którzy oddają się prowadzeniu spraw doczesnych, a ci nie mogliby poświęcić tyle swobodnego czasu teoretycznym dociekaniom, by osiągnąć najwyższy szczyt poznania ludzkiego, mianowicie poznanie Boga. Innym znowu przeszkadza lenistwo. Aby bowiem poznać te rzeczy, które rozum może badać o Bogu, trzeba wiele poznać przedtem, bo przecież prawie całe rozważania filozoficzne dążą do poznania Boga. Z tego powodu metafizyki zajmującej się rzeczami boskimi uczy się na samym końcu, po innych częściach filozofii. Do badania prawdy Bo-

25

żej można więc dojść tylko wytężoną pracą. A niewielu chce się oddać tej pracy dla miłości wiedzy, której naturalne pragnienie Bóg jednak wlał w umysły ludzkie.

Drugą niedogodnością jest to, że ci, którzy dochodziliby do zdobycia powyższej prawdy, osiągaliby to dopiero po długim czasie: czy to z racji głębi tej prawdy, do której objęcia drogą rozumową intelekt staje się zdolny dopiero po długim ćwiczeniu; czy to z powodu wielości rzeczy, których poznania wymaga się uprzednio, jak już powiedzieliśmy; czy też dlatego, że w okresie młodości dusza, podlegając rozmaitym poruszeniom uczuć, nie jest zdolna do poznania tak wzniosłej prawdy, a przecież, jak jest powiedziane w VII księdze *Fizyki*¹⁰, uspokajając się, nabywa roztropności i wiedzy. Rodzaj ludzki pozostawałby zatem w najgłębszych ciemnościach niewiedzy, gdyby jedyną drogą do poznania Boga była droga rozumu; poznanie Boga, które przede wszystkim czyni ludzi doskonałymi i dobrymi, byłoby dostępne tylko dla niewielu, a i dla nich dopiero po długim czasie.

Trzecią niedogodnością jest to, że z powodu słabości naszego intelektu w tworzeniu sądów oraz przenikania wyobrażeń do poznania rozumowego, do dociekań rozumu ludzkiego miesza się wiele fałszu. I dlatego u wielu ludzi pozostałyby wątpliwości nawet co do tego, co zostało najprawdziej dowiedzione, gdyż nie rozumieją mocy dowodu, a zwłaszcza dlatego, że widzą, iż ci, których nazywa się mędrkami, głoszą rozbieżne nauki. Nawet do wielu rzeczy prawdziwych, których się dowodzi, domiesza się czasem coś fałszywego, czego się nie dowodzi, lecz co się twierdzi dla jakiegoś prawdopodobnego lub sofistycznego argumentu, który czasami uważa się za dowodzenie. Stąd też trzeba

było drogą wiary ukazać ludziom niezachwianą pewność i czystą prawdę o rzeczach boskich.

10 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (247b 23-24).

26

Łaskawość Boża zarządziła więc zbawiennie, by należało wierzyć także i w to, co jest dostępne dla badań rozumowych, i by w ten sposób wszyscy mogli się stać łatwo uczestnikami poznania Bożego bez powątpiewania i bez błędu. Stąd też powiedziane jest w Liście do Efezjan 4, [17]: „abyście już nie postępowali tak, jak postępują poganie, z ich próżnym myśleniem, umysłem pogrążeni w mroku”, a także w Księdze Izajasza 54, [13]: „Wszyscy twoi synowie będą uczniami Pana”.

Rozdział 5 JEST RZECZĄ WŁAŚCIWĄ, ŻE PRAWDY NIEDOSTĘPNE DLA ROZUMU PRZEDŁOŻONE SĄ LUDZIOM JAKO PRZEDMIOT WIARY

Niektórym się wydaje, że ludziom nie należy podawać jako przedmiotu wiary tego, co jest niedostępne dla rozumu, skoro Mądrość Boża dba przecież o każdego zgodnie z jego naturą. I dlatego należy dowieść, że konieczne jest dla człowieka, by Bóg podawał mu do wierzenia takie prawdy, które przewyższają rozum.

Nikt bowiem nie dąży pragnieniem i dociekaniem do czegoś, co mu nie jest uprzednio znane. Ponieważ więc Opatrzność boska kieruje ludzi do wyższego dobra niż to, którego w obecnym życiu może doświadczyć znikomość ludzka, jak to zobaczymy później [ks. III, zwłaszcza rozdz. 48], trzeba było pociągnąć umysł do czegoś wyższego niż to, czego nasz rozum może osiągnąć w obecnym życiu, by w ten sposób nauczył się czegoś pragnąć i wysiłkiem dążyć do czegoś, co przewyższa cały stan obecnego życia. A jest to czymś właściwym przede wszystkim religii chrześcijańskiej, która jedna jedyna obiecuje dobra duchowe i wieczne; stąd też przedkłada wiele prawd, które wykraczają poza dziedzinę ludzkich dociekań.

27

Prawo Stare zaś, którego obietnice dotyczyły spraw doczesnych, przedkładało niewiele prawd przewyższających dociekania rozumu ludzkiego. Zgodnie z tym filozofowie troszczyli się, by prowadzić ludzi od przyjemności zmysłowych do życia cnotliwego, ukazując im, że istnieją inne dobra, wyższe od zmysłowych. W tych wyższych dobrach znajdują większe upodobanie ci, którzy oddają się cnotom życia czynnego lub kontemplacyjnego.

Konieczną jest nadto rzeczą podawać ludziom do wierzenia tego rodzaju prawdy, aby mieli prawdziwsze poznanie Boga. Wtedy tylko bowiem poznajemy Boga prawdziwie, gdy wierzymy, że jest On ponad wszystko to, co człowiek może o Bogu pomyśleć. Substancja boska przewyższa bowiem przyrodzone poznanie człowieka, jak wykazaliśmy powyżej [I, 31- Przez to więc, że podaje się człowiekowi pewne prawdy o Bogu, które przekraczają rozum, utwierdza się w człowieku mniemanie, że Bóg jest czymś ponad to, co można pomyśleć.

Płynie stąd także inny pożytek, a mianowicie stłumienie zarozumiałości, która jest matką błędu. Są bowiem tacy, którzy tak wysokie mniemanie mają o swoich zdolnościach, że głoszą, iż potrafią swoim intelektem przebadać cały świat, uważając mianowicie, że prawdziwe jest wszystko to, co im się wydaje prawdziwe, a fałszywe to, co im się nie wydaje prawdziwe. Aby więc duch ludzki uwolniony od tej zarozumiałości doszedł do pokornego szukania prawdy, trzeba było, żeby Bóg dał człowiekowi pewne prawdy, które całkowicie przekraczają jego intelekt.

Inny pożytek ukazuje się także z tego, co mówi Filozof w X księdze *Etyki*¹¹. Gdy bowiem niejaki Symonides wywodził, że człowiek powinien zrezygnować z poznania Boga, a wykorzystywać swe zdolności w sprawach ludzkich, i mówił, że trzeba, by człowiek znał rzeczy ludzkie, a śmiertelne

¹¹ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177b 31-34).

28

rzeczy śmiertelne, przeciwstawił mu się Filozof, twierdząc, że człowiek, ile potrafi, powinien kierować się do rzeczy nieśmiertelnych i boskich. Stąd pisze w XI księdze *O zwierzętach*¹², że choć niewiele wiemy o wyższych substancjach, to jednak nawet to „niewiele” bardziej jest umiłowane i upragnione od wszelkiej wiedzy, którą mamy o niższych substancjach. Także w II księdze *O niebie i świecie*¹³ mówi, że gdy na pytania z problematyki ciał niebieskich można odpowiedzieć krótkim i prawdopodobnym rozwiązaniem, zdarza się, że słuchacza ogarnia gwałtowna radość.

Wszystko to ukazuje, że nawet niedoskonałe poznanie rzeczy najwyższych przynosi duszy wielką doskonałość. I dlatego, chociaż rozum ludzki nie może w pełni poznać prawd, które go przewyższają, to jednak prawdy te udzielają mu wiele doskonałości, jeśli posiada je przynajmniej przez wiarę.

I dlatego powiedziane jest w Eklezjastyku 3 [Syr 3,23]: „więcej niż zniesie rozum ludzki, zostało ci objawione”; oraz w 1 Liście do Koryntian 2, [11.10]: „tego, co boskie nie zna nikt, tylko Duch Boży. Nam zaś objawił to Bóg przez swego Ducha”.

Rozdział 6 <<

NIE JEST LEKKOMYŚLNOŚCIĄ UZNAWANIE PRAWD PODAWANYCH PRZEZ WIARĘ, CHOCIAŻ PRZEWYŻSZAJĄ ONE ROZUM

Wierzący w prawdy, których rozum ludzki nie może udowodnić, nie wierzą lekkomyślnie, jakby uwiedzeni nieuczonymi baśniami, jak jest powiedziane w 2 Liście św. Piotra 1, [16]. Te bowiem tajemnice Bożej Mądrości raczyła objawić

¹² Arystoteles, *De partibus animalium* I, 5 (644b 32-34).

¹³ Arystoteles, *De caelo* II, 12 (291b 24-28).

29

ludziom sama Mądrość Boża, która wszystko zna w pełni. Mądrość ta stosownymi argumentami dowodzi swej obecności, prawdy swej doktryny i natchnienia, gdy na potwierdzenie tego, co przewyższa poznanie przyrodzone, ukazuje w sposób widzialny dzieła przewyższające zdolności całej natury, a mianowicie: cudowne uzdrowienia chorych, wskrzeszanie zmarłych, zdumiewające przemiany ciał niebieskich i — co

najcudowniejsze — daje natchnienie umysłom ludzkim, tak że nieuczeni i prości ludzie napełnieni darem Ducha Świętego w jednej chwili otrzymują najwyższą mądrość i wymowę.

Wobec tego wszystkiego, poruszony mocą powyższych dowodów, a nie siłą broni ani obietnicą rozkoszy i — co najbardziej godne podziwu, pośród ucisku prześladowań — nieprzeliczony tłum nie tylko ludzi prostych, ale i najuczeńszych, zgromadził się przy wierze chrześcijańskiej, w której uczy się prawd przewyższających wszelki rozum ludzki, gdzie się poskramia rozkosze cielesne i w której poucza się o marności wszystkiego, co jest w świecie. A to, że umysły śmiertelnych prawdy te przyjęły i wzgardziwszy rzeczami widzialnymi, zapragnęły tylko niewidzialnych, jest największym z cudów i dziełem Bożego natchnienia. Że zaś nie stało się to ani nagle, ani przypadkiem, lecz z rozporządzenia Bożego, widać jasno stąd, że Bóg to, co miał uczynić, przepowiadał wielokrotnie przedtem przez proroków, których księgi czcimy jako dające świadectwo naszej wierze. Tego rodzaju dowodu dotyczą także słowa Listu do Hebrajczyków 2, [3-4]: „Które — mianowicie zbawienie ludzkie — było głoszone na początku przez Pana, a umocnione w nas przez tych, którzy je słyszeli. Bóg zaś uwierzytelnił je znakami, cudami i różnorodnym udzielaniem Ducha Świętego”.

To zaś tak cudowne nawrócenie świata na wiarę chrześcijańską jest najpewniejszym dowodem, że takie znaki istniały, tak że później nie trzeba było ich powtarzać, jako że ukazują się jasno w swoim skutku. Byłoby bowiem dziwniejsze nad wszystkie znaki, gdyby ludzie nieuczeni i prostego pochodzę-

30

nia bez pomocy cudownych znaków namówili świat do wierzenia w prawdy tak niesłychane, do działań tak trudnych i do spodziewania się rzeczy tak wzniosłych. Aczkolwiek Bóg nie przestaje także za naszych czasów czynić cudów przez swoich świętych dla potwierdzenia wiary.

Ci zaś, którzy wprowadzili błędy sekciarskie, postępowali drogą przeciwną, jak to widać u Mahometa; zwabiał on ludy obietnicami rozkoszy zmysłowych, do których pragnienia podnieca pożądliwość ciała. Mahomet podawał także przykazania odpowiednie do obietnic, popuszczając cugli pożądliwości cielesnej, a temu ludzie zmysłowi łatwy dają posłuch. Jako dowody prawdy zaś podawał tylko takie, które każdy średnio mądry człowiek może poznać rozumem przyrodzonym. Co więcej, prawdy, których nauczał, pomieszał z wieloma bajkami i zupełnie błędnymi naukami. Nie ukazał też żadnych znaków nadprzyrodzonych, które jedynie dają odpowiednie świadectwo natchnieniu Bożemu, gdyż działanie widzialne, takie jakie może pochodzić tylko od Boga, wykazuje, że nauczyciel prawdy otrzymuje natchnienie niewidzialne. Powiedział zaś, że jest posłany z mocą zbrojną, a takich znaków nie brak także rozbójnikom i tyranom. Poza tym ci, którzy uwierzyli z początku Mahometowi, nie byli jakimiś uczonymi, wykształconymi w sprawach boskich i ludzkich, lecz byli to ludzie dzicy, przebywający na pustyniach i nieznający żadnej nauki boskiej. Wykorzystując tłum takich ludzi i przemoc zbrojną, zmusił innych do poddania się jego prawu. Żadne też proroctwa Boże poprzedzających go proroków nie dają mu świadectwa — przeciwnie, on raczej spaczył prawie wszystkie nauki Starego i Nowego Testamentu opowiadaniem pełnym bajek, co widzi każdy, kto bada jego prawo. Dlatego też chytrze nie zalecił swym wyznawcom czytania ksiąg Starego i Nowego Testamentu, by mu nie wykazali fałszu.

I tak widać, że ci, którzy dają wiarę jego słowom, wierzą lekkomyślnie.

Rozdział 7

PRAWDA WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NIE JEST SPRZECZNA Z PRAWDĄ ROZUMU

Chociaż prawda wiary chrześcijańskiej przewyższa siły rozumu, to jednak prawdy, które rozum posiada z natury, nie mogą być sprzeczne z tą prawdą. Wiadomo bowiem, że to, co jest rozumowi wszczepione z natury, jest najprawdziwsze — do tego stopnia, że nie można nawet pomyśleć, by było fałszywe. Również prawd wiary nie godzi się uważać za fałszywe, skoro Bóg w tak widoczny sposób je potwierdził. Ponieważ więc tylko fałsz jest sprzeczny z prawdą, jak to widać jasno przy badaniu ich definicji, jest niemożliwe, by zasady, które rozum poznaje z natury, były sprzeczne z prawdami wiary.

Dalej. To samo, co nauczyciel wprowadza do duszy ucznia, zawiera wiedza nauczającego, chyba że uczy nieprawdziwie; tego zaś nie godzi się mówić o Bogu. Poznanie zaś zasad znanych z natury wszczepił w nas Bóg, On bowiem jest twórcą naszej natury. Te zasady więc zawiera także sama Mądrość Boża. Cokolwiek zatem jest sprzeczne z tego rodzaju zasadami, jest sprzeczne z Mądrością Bożą i nie może pochodzić od Boga. Prawdy więc, które posiadamy z Objawienia Bożego przez wiarę, nie mogą być sprzeczne z poznaniem naturalnym.

Poza tym. Sprzeczne argumenty tak obezwładniają nasz intelekt, że nie jest on zdolny zbliżyć się do poznania prawdy. Gdyby więc Bóg udzielił nam poznania sprzecznych ze sobą tez, przeszkadzałoby to naszemu intelektowi w poznaniu prawdy. Tego zaś Bóg nie może uczynić.

Co więcej. Właściwości naturalne nie zmieniają się, póki trwa natura. Poglądy sprzeczne nie mogą zatem współistnieć w tym samym umyśle. Bóg nie udziela więc człowiekowi poglądów lub wiary sprzecznych z poznaniem naturalnym.

32

I dlatego mówi Apostoł w Liście do Rzymian 10, [8]: „Słowo to jest blisko ciebie, w twoim sercu i na twoich ustach. Jest to słowo wiary, którą głosimy”. Lecz ponieważ przewyższa ono rozum, wydaje się niektórym sprzeczne. A jest to niemożliwe. Zgadza się z tym także powaga Augustyna, który tak mówi w II księdze *Dosłownego wykładu Księgi Rodzaju*-. „To, co prawda wyjawi, nie może być w żaden sposób sprzeczne ze świętymi księgami czy to Starego, czy Nowego Testamentu”¹⁴.

Widać z tego w sposób oczywisty, że jakiekolwiek argumenty poda się przeciw prawdom wiary, nie można ich prawidłowo wyprowadzić z pierwszych zasad wlanых w naturę i znanych przez się. Stąd też nie mają one siły dowodowej, lecz albo są argumentami prawdopodobnymi, albo sofistycznymi. I tylko do takich można je sprowadzić.

Rozdział 8

STOSUNEK ROZUMU LUDZKIEGO DO PRAWDY WIARY

Należy też, jak się wydaje, wziąć pod uwagę to, że rzeczywistość zmysłowo poznawalna, z której rozum ludzki bierze początek poznania, zachowuje w sobie pewne ślady podobieństwa do Boga, ale tak niedoskonałe, że są one całkowicie niewystarczające do

ujawnienia substancji samego Boga. Skutki bowiem mają na swój sposób podobieństwo do swych przyczyn, skoro przyczyna sprawcza sprawia coś podobnego do siebie. Skutek jednak nie osiąga nigdy doskonałego podobieństwa do przyczyny. Rozum ludzki zatem w ten sposób poznaje prawdy wiary — które mogą być zupełnie jasne tylko dla widzących substancję Bożą — że może na ich potwierdzenie

14 Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* II, 18 (PL 34, 280).

33

zebrać pewne prawdopodobne argumenty. Nie wystarczają one jednak do tego, by powyższą prawdę pojąć tak, jakby została udowodniona lub była sama przez się zrozumiała. Chociaż więc tego rodzaju argumenty są słabe, to jednak jest pożyteczne, by rozum ludzki w nich się ćwiczył, byle tylko nie wyobrażał sobie zuchwale, że prawdę wiary pojął w pełni czy też udowodnił. Jak bowiem widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 5], móc dojrzeć choćby niewiele o rzeczach najwznioślejszych i przy pomocy niedołęznego rozważania, jest rzeczą niezmiernie radosną.

Z tym poglądem zgadza się też autorytet Hilarego, który tak stwierdza w księdze *O Trójcy*, mówiąc o tego rodzaju prawdzie: „Rozpocznij, wierząc, postępuj, trwaj. Chociaż wiem, że nie dojdiesz, to jednak cieszyć się będę twoim postępem. Kto bowiem gorliwie dąży za rzeczami nieskończonymi, ten, chociaż ich nigdy nie dosięgnie, to jednak odniesie korzyści postępując naprzód. Nie wdzieraj się jednak w tę tajemnicę i nie zatapiaj się w tajnikach niekończących się narodzin, zuchwale mniemając, że pojmujesz to, co jest szczytem poznania umysłowego, lecz zrozum, że są to rzeczy, których pojąć nie można”¹⁵.

Rozdział 9 << PORZĄDEK I METODA POSTĘPOWANIA W TYM DZIELE

Z tego, co dotąd powiedzieliśmy, wynika jasno, że zamiarem mędrca powinno być rozważanie dwojakiej prawdy o rzeczach boskich i zwalczanie przeciwnych błędów. Do jednej z tych prawd można dojść dociekaniem rozumowym, na-

15 Św. Hilary z Poitiers, *De Trinitate* II, 10-11 (PL 10, 58 C-59 A).

34

tomiast druga przewyższa wszelkie wysiłki rozumu. Mówię o dwojakiej prawdzie o rzeczach boskich nie z punktu widzenia samego Boga, który jest jedną i prostą prawdą, lecz z punktu widzenia naszego poznania, które podchodzi do poznania spraw Bożych w rozmaity sposób.

Do ukazania pierwszej prawdy należy przystąpić za pomocą ścisłych dowodów, którymi można by przekonać przeciwnika. Ponieważ jednak nie można znaleźć takich dowodów dla drugiej prawdy, nie powinno tu być zamiarem przekonanie przeciwnika dowodami, lecz obalenie argumentów, które on ma przeciwko prawdzie. Rozum przyrodzony bowiem nie może być sprzeczny z prawdą wiary, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 7]. W szczególny zaś sposób można przekonać przeciwnika prawdy wiary powagą Pisma Świętego potwierdzoną przez Boga — ponieważ w to, co przewyższa rozum, wierzymy tylko dlatego, że objawił to Bóg. Należy jednak dla ukazania tego

rodzaju prawdy wprowadzać argumenty prawdopodobne celem ćwiczenia wiernych i dania im pomocy. Nie chodzi tu o przekonanie przeciwników, ponieważ sama niedostateczność tych argumentów tym bardziej by ich jeszcze utwierdziła w błędzie, gdyby sądzili, że przyjmujemy prawdy wiary dla tak błahych racji.

Zamierzając więc postępować w powyższy sposób, spróbujemy najpierw ukazać tę prawdę, którą wyznaje wiara i bada rozum, wprowadzając dowody ścisłe i racje prawdopodobne. Niektóre z nich zbieramy z ksiąg filozofów i świętych. Posłużą one do potwierdzenia prawdy i przekonania przeciwnika [ks. I, II i III].

Następnie, żeby przejść od rzeczy bardziej jasnych do mniej jasnych, przystąpimy do ukazania tej prawdy, która przewyższa rozum, zwalczając argumenty przeciwników oraz objaśniając, na ile Bóg pozwoli, prawdy wiary argumentami prawdopodobnymi i autorytatywnymi wypowiedziami [ks. IV].

Skoro więc zamierzamy drogą rozumową ukazać to, czego rozum ludzki może dowiedzieć się o Bogu, pierwsze, co nam

35

się narzuca, to zbadanie tego, co odnosi się do Boga samego w sobie [ks. I], drugie — zbadanie pochodzenia stworzeń od Niego [ks. II], trzecie zaś — objaśnienie stosunku stworzeń do Niego jako celu [ks. III],

Spośród zaś rzeczy, które należy rozważyć o Bogu samym w sobie, jako koniecznym fundamentem całego dzieła należy na wstępie się zająć rozważaniem dowodzącym istnienia Boga [rozdz. następny]. Jeśli bowiem nie ma takiego dowodu, upada z konieczności całe rozważanie o rzeczach boskich.

Rozdział 10 POGLĄDY TYCH, KTÓRZY GŁOSZĄ, IŻ NIE MOŻNA DOWODZIĆ, ŻE BÓG ISTNIEJE, SKORO JEST TO SAMO PRZEZ SIĘ OCZYWISTE

Być może rozważanie, które ktoś przeprowadza celem udowodnienia, że Bóg istnieje, wyda się zbyteczne tym, którzy twierdzą, iż istnienie Boga jest samo przez się oczywiste, tak że nie można pomyśleć czegoś przeciwnego i że w związku z tym nie można udowodnić, że Bóg istnieje. Ich rozumowanie zdaje się być następujące.

Samo przez się oczywiste jest to, co poznajemy natychmiast po poznaniu wyrażających to terminów; tak na przykład poznawszy, czym jest całość i czym jest część, poznajemy natychmiast, że wszelka całość jest większa od swej części. Tak właśnie jest, gdy mówimy, że Bóg jest. Przez nazwę „Bóg” rozumiemy bowiem coś, nad co nic większego pomyśleć nie można. To poznanie zaś powstaje w intelekcie tego, kto słyszy i pojmuje nazwę „Bóg”, tak że przynajmniej w intelekcie Bóg musi już być. Nie może On jednak być tylko w intelekcie — to bowiem, co jest w intelekcie i w rzeczywistości, jest większe od tego, co jest tylko w intelekcie. Samo zaś znaczenie nazwy

36

dowodzi, że nie ma nic większego od Boga. Wynika więc stąd, że to, iż Bóg istnieje, jest samo przez się oczywiste, jasne jakby na podstawie samej nazwy.

Dalej. Można pomyśleć, że istnieje rzecz, o której nie można pomyśleć, by nie istniała. Oczywiście jest ona czymś większym od tej, o której można pomyśleć, że nie istnieje. Można by więc pomyśleć o czymś większym niż Bóg, gdyby można było pomyśleć, że Bóg nie istnieje. Sprzeciwia się to jednak znaczeniu nazwy. Wynika więc stąd, że to, iż Bóg istnieje, jest samo przez się oczywiste.

Prócz tego. Najbardziej oczywiste muszą być te zdania, w których orzeka się to samo o tym samym, jak na przykład: „człowiek jest człowiekiem”, lub których orzeczniki zawierają się w definicjach podmiotów, jak na przykład: „człowiek jest zwierzęciem”. Bogu zaś, w odróżnieniu od innych bytów, jak później ukażemy [I, 22], przysługuje to, że Jego istnienie jest Jego istotą, jak gdyby odpowiedź na pytanie: „Czym jest?” i na pytanie: „Czy jest?” była taka sama. Zatem, gdy się mówi: „Bóg jest”, orzecznik albo jest tym samym, co podmiot, albo przynajmniej zawiera się w definicji podmiotu. I w ten sposób to, że Bóg istnieje, będzie samo przez się oczywiste.

Ponadto. Rzeczy, które są znane z natury, są poznawane same przez się, do ich poznania bowiem nie dochodzi się wysiłkiem dociekania. Otóż to, że Bóg jest, jest znane z natury, skoro pragnienie człowieka dąży z natury do Boga jako do ostatecznego celu, jak się później okaże [III, 25]. Zatem to, że Bóg istnieje, jest oczywiste samo przez się.

I jeszcze. Samo przez się oczywiste musi być to, przez co poznaje się wszystko inne. A czymś takim jest właśnie Bóg. Jak bowiem podstawą wszelkiego postrzegania wzrokowego jest światło słońca, tak podstawą wszelkiego poznania umysłowego jest światło Boże, dlatego że w Nim najpierw i najbardziej znajduje się światło umysłowe. A zatem to, że Bóg istnieje, musi być samo przez się oczywiste.

37

Z tych więc i tym podobnych powodów niektórzy uważają istnienie Boga za tak oczywiste, że nie może umysł pomyśleć nic przeciwnego.

Rozdział 11 ODPARCIE POWYŻSZYCH POGLĄDÓW I ROZWIĄZANIE ARGUMENTÓW

Przedstawione wyżej poglądy powstały częściowo z nawyku wywodzącego się stąd, że ludzie od początku przyzwyczaili się do słyszenia i wzywania imienia Boga. Nawyk zaś, a zwłaszcza nawyk posiadany od dziecka, nabiera mocy natury. Stąd zdarza się, że to, czym umysł jest przesiąknięty od dzieciństwa, uważa się za coś naturalnego i oczywistego. Częściowo zaś bierze się to stąd, że nie rozróżnia się tego, co jest bezwzględnie oczywiste, i tego, co jest oczywiste w stosunku do nas. Bezwzględnie bowiem samo przez się oczywiste jest to, że Bóg istnieje, skoro to, czym Bóg jest, to Jego istnienie. Ponieważ jednak tego, czym Bóg jest, nie możemy umysłowo pojąć, dla nas pozostaje to nieznanne. Tak na przykład to, że wszelka całość jest większa od swej części, jest bezwzględnie samo przez się oczywiste, ale dla tego, kto nie rozumiałby pojęcia całości, musiałoby pozostać nieznanne. Dlatego też w stosunku do rzeczy, które są najoczywistsze, nasz umysł ma się tak, jak oko sowy do słońca, jak jest powiedziane w II księdze *Metafizyki*¹⁶.

Niekoniecznie też natychmiast, gdy się pozna znaczenie nazwy „Bóg”, musi być znane istnienie Boga, jak chce pierwszy argument. Po pierwsze, ponieważ nie jest dla wszystkich oczywiste — nawet dla tych, którzy przyjmują, że Bóg istnieje — że Bóg jest czymś, ponad co nie można pomyśleć nic więk-

16 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 9-11).

38

szego, bo przecież wielu starożytnych głosiło, że świat jest Bogiem. Także i wyjaśnienie nazwy „Bóg”, które podaje Jan Damasceński¹⁷, nie nasuwa na myśl nic podobnego.

Następnie dlatego, że nawet przy założeniu, iż przez nazwę „Bóg” wszyscy rozumieją coś, nad co nic większego nie można pomyśleć, nie jest konieczne, by w rzeczywistości istniało coś, nad co nic większego nie można pomyśleć. Ujęcie rzeczy bowiem musi odpowiadać znaczeniu jej nazwy. Z tego zaś, że pojmujemy umysłem to, co jest zawarte w nazwie „Bóg”, wynika jedynie to, że Bóg istnieje w intelekcie. Stąd też to, nad co nie można nic większego pomyśleć, nie musi istnieć, chyba że w intelekcie. Nie wynika stąd też, że w rzeczywistości istnieje coś, nad co nie można pomyśleć nic większego. I w ten sposób nie jest to żaden argument dla tych, którzy przyjmują, że Boga nie ma, można bowiem, przyjąwszy cokolwiek w rzeczywistości lub w intelekcie, pomyśleć coś od tego większego, chyba że przyjmiemy, iż istnieje coś w rzeczywistości, nad co nic większego nie można pomyśleć.

Nie jest też konieczne, jak przyjmował drugi argument, by można było pomyśleć coś większego od Boga, jeśli można pomyśleć, że Go nie ma. To bowiem, że można pomyśleć, że Go nie ma, nie pochodzi z niedoskonałości lub niepewności Jego istnienia — skoro Jego istnienie jest samo w sobie całkiem oczywiste — lecz ze słabości naszego intelektu, który nie może ująć Boga samego w sobie, lecz jedynie poprzez skutki Jego działania — i w ten sposób dochodzi przez rozumowanie do poznania, że Bóg istnieje.

Tym sposobem mamy odpowiedź także na trzeci argument. Jak bowiem dla nas oczywiste samo przez się jest to, że całość jest większa od swej części, tak dla tych, którzy widzą samą istotę Bożą, jest zupełnie oczywiste, że Bóg istnieje, skoro Jego istota jest Jego istnieniem. Lecz ponieważ my nie możemy

17 Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* I, 9 (PG 94, 836 B-837 A).

39

widzieć istoty Boga, do poznania Jego istnienia dochodzimy nie przez Niego samego, lecz przez skutki Jego działania.

Również jasna jest odpowiedź na czwarty argument. Tak bowiem człowiek z natury poznaje Boga, jak Go z natury pragnie. Pragnie Go zaś człowiek z natury, o ile pragnie z natury szczęścia, które jest pewnym obrazem Bożej dobroci. Zatem nie jest konieczne, by człowiek poznawał w sposób naturalny Boga samego w sobie, lecz Jego podobieństwo. Stąd jest rzeczą konieczną, by człowiek dochodził do poznania Boga drogą rozumowania poprzez Jego podobieństwa, które odkrywa w skutkach Jego działania.

Łatwo też odpowiedzieć na piąty argument. Bóg bowiem jest wprawdzie tym, przez co się wszystko poznaje, ale nie w tym znaczeniu, że bez poznania Go nie można by było poznać innych rzeczy, jak to ma miejsce w przypadku zasad bezpośrednio oczywistych, lecz ponieważ wszelkie nasze poznanie powstaje pod Jego wpływem.

Rozdział 12 << POGLĄD TYCH, KTÓRZY TWIERDZĄ, ŻE NIE MOŻNA WYKAZAĆ, IŻ BÓG ISTNIEJE, LECZ ŻE SIĘ TYLKO W TO WIERZY

Z wyżej przedstawionym poglądem jest sprzeczne mniemanie innych ludzi, według których zbyteczne jest usiłowanie udowodnienia, że Bóg istnieje. Twierdzą oni bowiem, że nie można odkryć na drodze rozumowej, iż Bóg istnieje, lecz przyjmuje się to tylko drogą wiary i objawienia.

Do takiego twierdzenia przywiodła niektórych słabość argumentów podawanych niekiedy na udowodnienie, że Bóg istnieje. Ten błędny pogląd mógłby niesłusznie szukać sobie podpory w twierdzeniach niektórych filozofów, którzy wykazują, że

40

w Bogu tym samym jest istota i istnienie, czyli to, co odpowiada na pytanie: „Czym jest?” i na pytanie: „Czy jest?”. Skoro zaś nie można drogą rozumową dojść do poznania, czym Bóg jest, wydaje się, że nie można także dowieść rozumem, czy Bóg jest.

Podobnie. Jeżeli, zgodnie z systemem Filozofa¹⁸, jako zasadę dowodzenia, czy coś jest, trzeba przyjąć znaczenie nazwy, a według niego — jak mówi w IV księdze *Metafizyki*¹⁹ — znaczenie wyrażone przez nazwę to definicja, to skoro przyjmujemy, że istota Boża jest niepoznawalna, nie pozostanie żadna inna droga do udowodnienia, że Bóg jest.

Podobnie. Jeżeli poznanie zasad dowodzenia bierze początek od poznania zmysłowego, jak się wykazuje w *Analitykach wtórych*²⁰, to wydaje się, że nie można dowieść tego, co przewyższa wszelkie poznanie zmysłowe i rzeczy zmysłowo poznawalne. Czymś takim zaś jest istnienie Boga. Nie można zatem go dowieść.

Fałszywość tego poglądu okazuje się nam, po pierwsze, ze sztuki dowodzenia, która uczy wnioskować ze skutków o przyczynie. Po drugie, z samego porządku nauk. Jeśli bowiem poza substancją zmysłową nie byłoby żadnej innej poznawalnej substancji, nie byłoby też żadnej innej nauki poza naukami przyrodniczymi, jak jest powiedziane w IV księdze *Metafizyki*²¹. Po trzecie, wskazują na to prace filozofów, którzy chcieli udowodnić, że Bóg istnieje. Po czwarte wreszcie, z prawdy wyrażonej przez Apostoła — czytamy bowiem w Liście do Rzymian 1, [20]: „Niewidzialne przymioty Boże stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”.

Nie narusza to prawdy, że w Bogu tym samym jest istota i istnienie, jak utrzymuje pierwszy argument. Prawda ta bowiem odnosi się do istnienia, którym Bóg istnieje sam w sobie

¹⁸ Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 9 (93b 30).

¹⁹ Arystoteles, *Metaphysica* IV, 3 (1012a 23-24).

²⁰ Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 19 (100a 3-b 5).

²¹ Arystoteles, *Metaphysica* IV, 3 (1005a 33-b 1).

41

i które jest nam nieznane, tak jak i Jego istota. Nie odnosi się jednak do istnienia, które oznacza złożenie dokonywane przez intelekt. W ten sposób istnienie Boga może być dowiedzione, gdyż racje dowodzące prowadzą nasz umysł do utworzenia o Bogu takiego zdania, które wyraża, że Bóg istnieje.

W racjach zaś, za pomocą których dowodzi się, że Bóg istnieje, nie trzeba przyjmować jako terminu średniego istoty Bożej, jak twierdził drugi argument, lecz zamiast istoty przyjmuje się jako termin średni skutek działania Bożego, jak czynimy w dowodach typu „ponieważ”; i z tego właśnie skutku bierze się znaczenie nazwy „Bóg”. Wszystkie bowiem nazwy odnoszące się do Boga nadaje się albo biorąc pod uwagę tylko Jego samego bez skutków Jego działania, albo na podstawie jakiegoś odniesienia Boga do skutków Jego działania.

Stąd jest jasne także to, że chociaż Bóg przewyższa wszystkie rzeczy zmysłowo poznawalne oraz zmysły, to jednak skutki Jego działania, z których czerpie dowód wskazujący, że Bóg jest, są dostrzegalne zmysłami. I w ten sposób nasze poznanie, także tych rzeczy, które wykraczają poza zmysły, ma początek w zmysłach.

Rozdział 13 **ARGUMENTY NA UDOWODNIENIE** **ISTNIENIA BOGA**

Po wykazaniu, że nie jest rzeczą daremną starać się dowieść istnienia Boga, przystępujemy do podania racji, za pomocą których udowadniali istnienie Boga tak filozofowie, jak i doktorzy katolicki.

Najpierw zatem podamy racje, którymi posługuje się Arystoteles, by udowodnić, że Bóg istnieje. Zamierzał on udowodnić to dwiema drogami na podstawie analizy ruchu. Pierw-

42

sza z nich jest następująca²². Wszystko, co się porusza, jest poruszane przez coś innego. Jasne zaś jest dla zmysłów, że istnieją rzeczy, które się poruszają, jak na przykład słońce. A zatem zostaje wprawione w ruch przez coś innego, poruszającego. To poruszające więc albo się porusza, albo nie. Jeśli się nie porusza, to mamy udowodnione, co zamierzaliśmy udowodnić, mianowicie, że musi się przyjąć coś poruszającego, co samo jest nieruchome. A to nazywamy Bogiem. Jeśli zaś poruszające porusza się, to porusza się przez coś innego, poruszającego. Można więc albo postępować w nieskończoność, albo dojść do czegoś poruszającego nieruchomego. Ponieważ jednak nie można postępować w nieskończoność, trzeba przyjąć coś pierwszego poruszającego, co samo jest nieruchome.

W dowodzie tym są dwa twierdzenia, które należy udowodnić. Mianowicie, że wszystko, co jest w ruchu, porusza się dzięki czemuś innemu oraz że w rzeczach poruszających i poruszanych nie można postępować w nieskończoność.

Pierwsze z tych twierdzeń udowadnia Filozof w trojaki sposób. Po pierwsze: jeśli coś porusza się samo, to zasadę swego ruchu musi mieć w sobie, inaczej byłoby oczywiście poruszane przez coś innego. Ponadto musi się poruszać bezpośrednio, to znaczy musi się poruszać dzięki sobie samemu, a nie dzięki swej części, jak zwierzę, które porusza się przez ruch nogi; w ten sposób bowiem nie całość poruszałaby się przez siebie samą, lecz jej część, a jedna część przez drugą. Musi też być podzielne i posiadać części, skoro wszystko, co się porusza, jest podzielne, jak dowodzi w VI księdze *Fizyki*²³.

Przyjąwszy powyższe, Arystoteles rozumuje w następujący sposób. Przyjmujemy, że jeśli coś samo się porusza, to porusza się bezpośrednio. Zatem ze spoczynku jednej z jego części wynika spoczynek całości. Jeśli bowiem podczas spoczynku

22 Arystoteles, *Physica* VII, 1 (241b 24-242a 15).

23 Arystoteles, *Physica* VI, 4 (234b 10).

43

jednej części poruszałaby się inna część, wtedy nie całość byłaby bezpośrednio poruszana, lecz jej część, która się porusza, gdy inna spoczywa. Cokolwiek zaś spoczywa dlatego, że drugie spoczywa, nie porusza się samo przez się. Rzecz bowiem, która spoczywa wskutek spoczynku drugiej rzeczy, musi być także w ruchu wskutek ruchu drugiej rzeczy i w ten sposób nie porusza się przez siebie samą. Stąd więc to, o czym przyjęliśmy, że porusza się samo przez się, nie porusza się samo przez się. Wszystko więc, co się porusza, musi poruszać się przez coś innego.

Bez wartości jest zarzut, jaki mógłby ktoś postawić, że nie może być w spoczynku część tego, co jak się przyjmuje, porusza się samo przez się, oraz że część może spoczywać lub poruszać się tylko przypadłościowo, jak bałamuci Awicenna²⁴. A to dlatego, że siła dowodu polega tu na tym, iż jeśli coś porusza się bezpośrednio i samo przez się, a nie ze względu na część, to jego poruszanie się nie zależy od niczego. Zarówno zaś poruszanie się czegoś podzielnego, jak i jego istnienie, zależy od części, tak że nie może poruszać się bezpośrednio i samo przez się. Nie potrzeba więc do prawdziwości wyciągniętego wniosku zakładać jako coś absolutnie prawdziwego, że część tego, co porusza się samo przez się, spoczywa. Prawdziwe zaś musi być następujące zdanie warunkowe: „Jeśli część byłaby w spoczynku, spoczywałaby całość”. Zdanie to może być prawdziwe nawet wówczas, gdy poprzednik jest niemożliwy, jak na przykład prawdziwe jest takie zdanie warunkowe: „Jeśli człowiek jest osłem, jest nierozumny”.

Po drugie: Arystoteles udowadnia to twierdzenie w następujący sposób za pomocą indukcji²⁵. Wszystko, co się porusza z przyczyny przypadłościowej, nie porusza się samo z siebie, porusza się bowiem dzięki ruchowi czegoś innego. Podobnie

24 Awicenna, *Sufficientia* II, 1 (Venetiis 1508, f. 24rb).

25 Arystoteles, *Physica* VIII, 4 (254b 7-256a 3).

44

jest jasne, że także to, co się porusza przez siłę zewnętrzną, nie porusza się samo z siebie, a także to, co porusza się z natury, jakby samo z siebie poruszane, jak na przykład zwierzęta, które, jak wiadomo, są poruszane przez duszę. I dalej także to, co porusza się z natury, jak rzeczy ciężkie i lekkie, ponieważ te rzeczy poruszają się pod wpływem przyczyny powodującej i usuwającej przeszkody. Wszystko zaś, co się porusza, porusza się albo samo przez się, albo z przyczyny przypadłościowej. A jeżeli samo przez się, to albo przez siłę zewnętrzną, albo z natury. A to albo jest poruszane samo z siebie, jak zwierzę, albo nie jest poruszane samo z siebie, jak to, co ciężkie i lekkie. Wszystko zatem, co się porusza, porusza się przez coś drugiego.

Po trzecie: dowodzi w następujący sposób²⁶. Nic równocześnie nie jest urzeczywistnione i w możliwości odnośnie do tego samego. Lecz wszystko, co się porusza, o ile jest poruszane, jest w możliwości, ponieważ ruch jest urzeczywistnieniem tego, co jest w możliwości, o ile jest w możliwości. Wszystko zaś, co porusza, o ile porusza, jest urzeczywistnione, każda rzecz bowiem działa tylko o tyle, o ile jest urzeczywistniona. Nic zatem nie jest odnośnie do tego samego ruchu poruszającym i poruszonym. I wobec tego nic nie porusza samo siebie.

Należy jednak wiedzieć, że Platon²⁷, który twierdził, że wszystko, co porusza, jest poruszane, przyjął nazwę „ruch” w szerszym znaczeniu niż Arystoteles. Arystoteles bowiem przyjął ruch w znaczeniu właściwym, to znaczy jako urzeczywistnienie tego, co istnieje w możliwości, o ile jest w możliwości; odnosi się to tylko do rzeczy podzielnych i ciał, jak się dowodzi w VI księdze *Fizyki*²⁸. Według Platona zaś to, co samo siebie porusza, nie jest ciałem, za ruch bowiem uważał jakąkol-

²⁶ Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (257a 33-b 13).

²⁷ Por. Platon, *Phaedrus* 24 (245 C).

²⁸ Arystoteles, *Physica* VI, 4 (234b 10).

45

wiek czynność, tak że według niego zarówno pojmowanie, jak i wydawanie sądów jest pewnym ruchem, o której to koncepcji wspomina Arystoteles w III księdze *O duszy*²⁹. Platon więc twierdził zgodnie z tym, że pierwszy poruszyciel porusza sam siebie, mianowicie poznaje sam siebie i pragnie albo kocha siebie. Pod pewnym względem nie sprzeciwia się to twierdzeniom Arystotelesa, nie ma bowiem różnicy, czy się z Platonem dojdzie do czegoś pierwszego, co porusza siebie, czy też dojdzie się z Arystotelesem do czegoś pierwszego, co jest zupełnie nieruchome.

Drugiego twierdzenia, mianowicie, że w rzeczach poruszających i poruszanych nie można iść w nieskończoność, dowodzi Arystoteles trzema argumentami. Pierwszy z nich jest następujący³⁰. Jeśli w poruszających i poruszanych postępuje się w nieskończoność, to cały ten nieskończony ciąg musi się składać z ciał, każda rzecz bowiem, która jest poruszana, jest podzielna i jest ciałem, jak się dowodzi w VI księdze *Fizyki*³¹. Każde zaś ciało, które porusza inne ciało, jest równocześnie poruszane. Wszystkie zatem ogniwa tego nieskończonego ciągu poruszają się, gdy porusza się jedno ogniwo. Skoro jednak jest ono bytem skończonym, porusza się w czasie skończonym. Cały więc nieskończony ciąg porusza się w czasie skończonym. A to jest niemożliwe. Zatem nie można postępować w nieskończoność w poruszających i poruszanych.

Tego zaś, że jest niemożliwe, by powyższy nieskończony szereg poruszał się w czasie skończonym, dowodzi Arystoteles w sposób następujący³². Poruszające i poruszane ogniwo szeregu muszą być razem; dowodzi tego przez indukcję, omawiając poszczególne gatunki ruchu. Lecz ciała mogą być razem tylko wtedy, gdy tworzą całość albo się stykają. Skoro więc

²⁹ Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 6).

³⁰ Arystoteles, *Physica* VII, 1 (242a 15-245b 18).

³¹ Arystoteles, *Physica* VI, 4 (234b 10).

³² Arystoteles, *Physica* VII, 1 (242a 15-245b 18).

46

wszystkie powyższe rzeczy poruszające i poruszane są, jak wykazaliśmy, ciałami — muszą poprzez ciągłość lub stykanie się być jakby jedną rzeczą ruchomą. W ten sposób jedna rzecz nieskończona porusza się w czasie skończonym. A jest to niemożliwe, jak się dowodzi w VI księdze *Fizyki*³³.

Drugi argument służący udowodnieniu tego samego jest następujący³⁴. W rzeczach poruszających i poruszanych, w których istnieje porządek — to znaczy, gdy jedna zgodnie z porządkiem poruszana jest przez drugą — dzieje się z konieczności tak, że gdy

się usunie pierwszą rzecz poruszającą lub gdy przestaje ona poruszać, żadna z pozostałych nie będzie poruszać ani nie będzie poruszana. Pierwsza bowiem rzecz poruszająca jest przyczyną poruszania wszystkich innych. Lecz gdy postępujemy w nieskończoność w rzeczach poruszających i poruszanych zgodnie z porządkiem, nie będzie żadnej pierwszej rzeczy poruszającej, lecz wszystkie będą jakby pośrednimi poruszającymi. Zatem żadna z nich nie będzie mogła być poruszana. A wobec tego nic na świecie nie będzie się poruszać.

Trzeci dowód sprowadza się do tego samego, tylko że ma zmieniony porządek, mianowicie zaczyna od góry³⁵. Wygląda to następująco. To, co porusza jako przyczyna pośrednicząca, może poruszać tylko wtedy, gdy istnieje coś, co porusza jako przyczyna główna. Gdy jednak w rzeczach poruszających i poruszanych postępuje się w nieskończoność, wówczas wszystkie będą jakby przyczynami pośredniczącymi — będzie tak, ponieważ, jak przyjmujemy, są one poruszającymi poruszonymi — a nic nie będzie główną przyczyną ruchu. Zatem nic nie będzie się poruszać.

Widzimy w ten sposób jasno dowód obydwu twierdzeń przyjętych przy dowodzeniu pierwszą drogą, przez którą Arystoteles wykazuje, że istnieje pierwsza, nieruchoma przyczyna ruchu.

³³ Arystoteles, *Physica* VI, 7 (237b 23-238b 22).

³⁴ Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (256a 4-21).

³⁵ Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (256a 21-b 3).

47

Druga droga jest następująca³⁶. Jeśli każda rzecz poruszająca jest poruszana, to zdanie to jest prawdziwe albo samo przez się, albo przypadłościowo. Jeśli przypadłościowo, to nie jest konieczne. Co bowiem jest prawdziwe przypadłościowo, nie jest konieczne. Jest zatem możliwe, że żadna rzecz poruszająca nie jest poruszana. Lecz jeśli rzecz poruszająca nie jest poruszana, to nie porusza, jak twierdzi przeciwnik. Jest więc możliwe, że nic się nie porusza, jeśli bowiem nic nie porusza, to nic nie jest poruszane. Arystoteles zaś uważa za rzecz niemożliwą, by był czas, w którym nie było żadnego ruchu³⁷. Zatem pierwsze zdanie nie było możliwe, gdyż z fałszywego zdania możliwego nie wynika fałszywe niemożliwe. I w ten sposób zdanie: „Każdy poruszający jest poruszany przez coś drugiego”, nie było przypadłościowo prawdziwe.

Podobnie, jeśli jakieś dwie rzeczy są połączone przypadłościowo w czymś trzecim, a jedną z nich znajdujemy bez drugiej, to jest prawdopodobne, że można znaleźć drugą bez pierwszej. Tak na przykład, jeśli fakt bycia białym i muzycznym znajdujemy w Sokratesie i odkrywamy, że Platon jest muzyczny, nie będąc białym, to jest prawdopodobne, że w kimś innym będzie można znaleźć fakt bycia białym i niemuzycznym. Jeśli więc rzecz poruszająca i poruszana łączą się w czymś trzecim przypadłościowo, a znajdujemy w czymś rzecz poruszaną bez poruszającej, to jest prawdopodobne, że znajdziemy także rzecz poruszającą bez tego, co jest poruszane. Przeciw tym rozważaniom nie można podnieść przykładu o dwu rzeczach, z których jedna zależy od drugiej — takie bowiem rzeczy nie łączą się same przez się, lecz przypadłościowo.

Jeśli zaś powyższe zdanie jest prawdziwe samo przez się, to również wynika że¹ coś niemożliwego lub niedorzecznego. Albo bowiem rzecz poruszająca musi być poruszana tym sa-

³⁶ Arystoteles, *Physica* VIII, 5-6 (256b 3-259b 31).

48

mym rodzajem ruchu, którym porusza, albo innym. Jeśli tym samym, to wówczas to, co zmienia, musi być zmieniane, to, co uzdrawia, musi być uzdrawiane, a to, co naucza, musi być uczone i to odnośnie do tej samej wiedzy. Jest to jednak niemożliwe, nauczający bowiem musi posiadać wiedzę, uczący się zaś nie może jej posiadać, a wobec tego ten sam podmiot posiadałby i nie posiadał tego samego. A to jest niemożliwe.

Jeśli rzecz poruszająca jest poruszana innym rodzajem ruchu niż ten, którym porusza — na przykład, jeśli przyczyna powodująca zmianę jest poruszana co do miejsca albo przyczyna poruszająca co do miejsca powiększa się i tym podobne — to wynika z tego, że skoro rodzaje i gatunki ruchu są skończone, nie można postępować w nieskończoność. A w takim razie będzie istniał jakiś pierwszy poruszyciel, który nie jest poruszany przez coś innego.

Mógłby ktoś powiedzieć, że zamyka się tu koło — w tym sensie, że po wyczerpaniu wszystkich rodzajów i gatunków ruchu trzeba wrócić do pierwszego, tak na przykład, gdy przyczyna zmiany miejsca doznaje przemiany, a przyczyna przemiany powiększa się, to znowu przyczyna powiększająca doznaje zmiany miejsca. Lecz z tego wypłynie ten sam wniosek, co wyżej, mianowicie, że to, co porusza zgodnie z jakimś gatunkiem ruchu, jest poruszane tym samym ruchem, chociaż nie bezpośrednio, lecz pośrednio.

Wynika więc stąd, że trzeba przyjąć pierwszego poruszyciela, który nie jest poruszany przez coś zewnętrznego. Gdy przyjmiemy, że istnieje pierwszy poruszyciel, który nie jest poruszany przez coś zewnętrznego, nie wynika z tego, że jest on całkowicie nieruchomy. Dlatego Arystoteles idzie dalej, mówiąc, że pierwszy poruszyciel może być dwojaki³⁸. Po pierwsze, pierwszy poruszyciel może być całkowicie nieruchomy.

49

Przyjąwszy to, mamy już naszą tezę, mianowicie, że istnieje jakiś nieruchomy pierwszy poruszający. Po drugie, pierwszy poruszyciel może się poruszać sam przez się. I wydaje się to prawdopodobne, gdyż to, co jest samo przez się, jest zawsze wcześniejsze od tego, co jest przez coś drugiego. Jest więc logiczne, że w ciągu rzeczy poruszanych pierwsza rzecz poruszana porusza się sama przez się, a nie przez coś drugiego.

Lecz gdy się to przyjmie, wynika znowu to samo. Nie można bowiem powiedzieć, że rzecz, która sama się porusza, jest cała poruszana przez całą siebie, gdyż wynikałyby z tego powyższe niedorzeczności. Mianowicie, że ktoś równocześnie by nauczał i był nauczany, i podobnie co do innych ruchów; dalej, że coś byłoby równocześnie w możliwości i urzeczywistnione, rzecz poruszająca bowiem jest jako taka urzeczywistniona, a rzecz poruszana w możliwości. Wynika więc stąd, że jedna część rzeczy poruszanej tylko porusza, a druga jest poruszana. I tak dochodzimy do tego samego, co poprzednio, mianowicie, że jest coś, co porusza, a samo jest nieruchome.

Nie można zaś powiedzieć, iż obie części są poruszane w ten sposób, że jedna porusza drugą; nie można też powiedzieć, że jedna część porusza się sama i porusza drugą, ani też, że całość porusza część, ani też, że część porusza całość, gdyż wynikałyby stąd wyżej wspomniane niedorzeczności, mianowicie, że coś równocześnie poruszałoby i było poruszane tym samym gatunkiem ruchu, że byłoby także równocześnie w możliwości i

urzeczywistnione i wreszcie, że całość nie poruszałaby się cała bezpośrednio, lecz dzięki swej części. Pozostaje więc, że w tym, co się porusza samo, jedna część musi być nieruchoma i musi poruszać drugą.

Lecz ponieważ w naszym świecie w tym, co się samo porusza, mianowicie w zwierzętach, część poruszająca, mianowicie dusza, choć jest sama przez się nieruchoma, porusza się przypadłościowo, to wykazuje dalej Filozof, że w pierwszym samoporuszającym się poruszycielu część poruszająca nie jest

50

poruszana ani przez się, ani przypadłościowo. W naszym świecie bowiem w tym, co samo się porusza, mianowicie w zwierzętach, część poruszająca porusza się przypadłościowo, ponieważ zwierzęta są zniszczalne. To zaś, co się samo porusza, a jest zniszczalne, trzeba sprowadzić do czegoś pierwszego, co się samo porusza i jest wieczne. Jest więc konieczne, by to, co się samo porusza, miało jakiegoś poruszyciela, który by się nie poruszał ani sam przez się, ani przypadłościowo.

Jasne więc jest, że według poglądu Filozofa jest konieczne, by coś, co się samo porusza, było wieczne. Jeśli bowiem ruch jest wieczny, jak zakłada, to wieczne musi być powstawanie rzeczy, które się same poruszają, a podlegają powstawaniu i niszczeniu. Lecz przyczyną tej wieczności nie może być żadna z rzeczy, które poruszają się same, gdyż taka rzecz nie istnieje zawsze. Nie mogą też być tą przyczyną wszystkie poruszające się rzeczy razem wzięte — czy to dlatego, że byłoby ich nieskończenie wiele, czy też dlatego, że nie istnieją wszystkie równocześnie. Wynika więc stąd w sposób konieczny, że musi istnieć jakiś wieczny samoporuszający się byt, który jest przyczyną nieustannego powstawania niższych rzeczy samoporuszających się. I w ten sposób jego poruszyciel nie porusza się ani sam przez się, ani przypadłościowo.

Dalej, widzimy, że niektóre z bytów samoporuszających się zaczynają się od nowa poruszać mocą jakiegoś ruchu, którym zwierzę nie porusza się samo z siebie, jak na przykład dzięki trawieniu pokarmu lub zmianie w atmosferze, którym to ruchem przyczyna ruchu poruszająca sama siebie porusza się przypadłościowo. Można też z tego wnioskować, że nic z tego, co się samo porusza, a czego przyczyna ruchu porusza się sama przez się lub przypadłościowo, nie porusza się zawsze. Jednak pierwszy samoporuszający się byt porusza się zawsze, inaczej ruch nie mógłby być wieczny, skoro wszelki inny ruch jest powodowany ruchem pierwszego samoporuszającego się bytu. Wynika więc stąd, że pierwszy samoporuszający

51

się byt jest poruszany przez przyczynę ruchu, która się nie porusza ani sama przez się, ani przypadłościowo.

Dowodowi temu nie sprzeciwia się też i to, że przyczyny ruchu niższych sfer powodują ruch wieczny, a mimo to mówimy, że są w ruchu przypadłościowo. Twierdzi się bowiem, że są w ruchu przypadłościowo nie dzięki sobie samym, lecz dzięki rzeczom przez nie poruszonym, które idą za ruchem sfery wyższej.

Ponieważ jednak Bóg nie jest częścią czegoś, co się samo porusza, Arystoteles prowadzi dalej dociekania w swej *Metafizyce*³⁹, i od przyczyny ruchu, która jest częścią samoporuszającego się bytu, dochodzi do przyczyny ruchu całkowicie oddzielonej, którą jest Bóg. Skoro bowiem każdy samoporuszający się byt porusza się z racji pożądania czegoś, to przyczyna ruchu, która jest częścią samoporuszającego się bytu, musi

poruszać ze względu na pożądanie jakiegoś przedmiotu godnego pożądania. A przedmiot ten jest w ciągu przyczyn poruszających doskonalszy od przyczyny ruchu, dlatego że podmiot pożądający jest w pewien sposób zarówno poruszającym, jak i poruszonym, przedmiot pożądania zaś jest przyczyną poruszającą w ogóle nieporuszaną. A zatem musi istnieć pierwsza, oddzielona przyczyna ruchu, zupełnie nieruchoma, a tą jest Bóg.

Wydaje się jednak, że powyższe rozumowanie osłabiają dwa argumenty. Pierwszy z nich zwraca uwagę, że rozumowanie to wychodzi z założenia o wieczności ruchu, co katolicy uważają za błędne.

Na to należy odpowiedzieć, że najskuteczniejszą drogą do udowodnienia, że Bóg istnieje, jest przyjęcie wieczności świata, bo przy tym założeniu istnienie Boga wydaje się mniej oczywiste. Jeśli bowiem świat i ruch mają początek, to jest jasne, że trzeba przyjąć jakąś przyczynę, która dała światu i ruchowi początek. Wszystko bowiem, co się staje, musi mieć w jakimś

39 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 7 (1072a 23-30).

52

początkodawcy początek, ponieważ nic nie przechodzi z możności do rzeczywistości lub z niebytu do bytu samo przez się.

Drugi argument zwraca uwagę, że w powyższych dowodach przyjmuje się, iż pierwszy byt poruszany, mianowicie ciało niebieskie, porusza się samo przez się. Z tego zaś wynika, że jest ożywione, z czym wielu się nie zgadza.

Na argument ten należy odpowiedzieć, że jeśli się nie przyjmie, że pierwszy poruszyiciel porusza się sam przez się, to musi się przyjąć, że jest poruszany bezpośrednio przez to, co jest zupełnie nieruchome. Stąd też Arystoteles wyprowadza wniosek w formie rozłącznej, mianowicie, że albo od razu musi się dojść do pierwszego poruszyiciela oddzielnego i nieruchomego, albo do czegoś, co się samo porusza, od czego z kolei się dochodzi do pierwszego poruszyiciela oddzielnego i nieruchomego⁴⁰.

Inną drogą postępuje Filozof w II księdze *Metafizyki*⁴¹, aby wykazać, że nie można postępować w nieskończoność w przyczynach sprawczych, lecz że należy dojść do jednej przyczyny pierwszej; a tę nazywamy Bogiem. Droga ta jest następująca. We wszystkich uporządkowanych przyczynach sprawczych to, co pierwsze, jest przyczyną tego, co pośrednie, a to, co pośrednie, jest przyczyną tego, co ostatnie — bez względu na to, czy ogniwo pośrednie jest jedno, czy jest ich więcej. Usunąwszy zaś przyczynę, usuwa się to, czego jest ona przyczyną. Gdy się zatem usunie pierwsze ogniwo, pośrednie ogniwo nie będzie mogło być przyczyną. Lecz gdyby w przyczynach sprawczych postępować w nieskończoność, wówczas żadna z przyczyn nie będzie pierwsza. Usuwa się zatem wszystkie inne, które są pośrednie. Jest to oczywiście fałszywe. Zatem należy przyjąć, że istnieje pierwsza przyczyna sprawcza. A tą jest Bóg.

40 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (258a 5-8).

41 Arystoteles, *Metaphysica* II, 2 (994a 1-b 31).

53

Ze słów Arystotelesa można także ułożyć inny dowód. W II księdze *Metafizyki*⁴² wykazuje bowiem, że to, co jest najbardziej prawdziwe, jest też najbardziej bytem. W IV księdze *Metafizyki*⁴³ zaś wykazuje, że istnieje coś najbardziej prawdziwego. Czyni tak na

podstawie tego, że jedna z dwu rzeczy fałszywych jest bardziej fałszywa od drugiej, a więc jedna z nich musi być także bardziej prawdziwa od drugiej — jest tak z racji przybliżenia do tego, co jest wprost i najbardziej prawdziwe. Z tego można dalej wywnioskować, że istnieje coś, co jest najbardziej bytem. A to nazywamy Bogiem.

Jan Damasceński przytacza jeszcze inne uzasadnienie, wzięte z dziedziny rządzenia rzeczami⁴⁴. Uzasadnieniem tym posługuje się również Komentator w II księdze *Fizyki*⁴⁵. Jest ono następujące. Rzeczywistości przeciwnych i niezgodnych nie można zawsze lub często łączyć w jeden porządek, chyba że za pomocą czyjegoś zarządzania, dzięki któremu wszystkie i każda z osobna dążą do pewnego określonego celu. Lecz widzimy, że na świecie łączą się w jeden porządek rzeczywistości rozmaitej natury i to nie czasem i przypadkowo, lecz zawsze lub często. Musi więc być ktoś, kogo opatrność rządzi światem. A tego nazywamy Bogiem.

Rozdział 14

POZNANIE BOGA WYMAGA POSŁUGIWANIA SIĘ DROGĄ ZAPRZECZANIA

Wykazawszy, że istnieje jakiś pierwszy byt, który nazywamy Bogiem, należy zbadać jego naturę.

⁴² Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 26-31).

⁴³ Arystoteles, *Metaphysica* IV, 4 (1008b 31-1009a 5).

⁴⁴ Św. Jan Damasceński, *Defide orthodoxa* I, 3 (PG 94, 795 C-D).

⁴⁵ Awerroes, *Physica* II, 75 (Yenetiis 1560, t. 4, f. 75v-76r).

54

W rozważaniu substancji Bożej należy posługiwać się przede wszystkim drogą zaprzeczania. Substancja Boża bowiem swoją niezmiernością przewyższa wszelką formę, jaką ujmuje nasz intelekt, i w ten sposób nie możemy jej pojąć, poznając, czym jest. Lecz mamy o niej jakieś poznanie, poznając, czym nie jest. Tym więcej też przybliżamy się do jej poznania, im więcej potrafimy naszym intelektem o niej zaprzeczyć. Każdą rzecz bowiem tym doskonalej poznajemy, im dokładniej widzimy różnice między nią a innymi rzeczami, ponieważ każda rzecz ma sama w sobie swój własny byt, który ją różni od wszystkich innych rzeczy. Dlatego też rzeczy, których definicje znamy, umieszczamy najpierw w rodzaju, przez co wiemy ogólnie, czym rzecz jest, a następnie dodajemy różnice, dzięki którym odróżnia się ona od innych rzeczy; i w ten sposób dokonuje się pełne poznanie substancji rzeczy.

Ponieważ jednak przy rozważaniu substancji Bożej nie możemy przyjąć tego, czym jest, jako rodzaju, ani też nie możemy uchwycić jej odrębności w stosunku do innych rzeczy za pomocą różnic wyrażonych pozytywnie, więc trzeba te różnice wyrazić przez negacje. Tak zaś, jak w różnicach wyrażonych pozytywnie, jedna różnica ogranicza drugą i przybliża bardziej do pełnego określenia rzeczy przez to, że ją odróżnia od wielu innych rzeczy, tak też jedna różnica wyrażona przez negację jest ograniczona przez drugą i sprawia, że dana rzecz odróżnia się od wielu innych. Gdybyśmy na przykład powiedzieli, że Bóg nie jest przypadłością, odróżnimy Go tym samym od wszystkich przypadłości. Gdy dodamy następnie, że nie jest ciałem, odróżnimy Go także od niektórych substancji. I tak postępując stopniowo za pomocą tego rodzaju zaprzeczeń, odróżnimy Go od wszystkiego, czym nie jest, i wtedy, gdy poznamy, że jest różny od

wszystkich rzeczy, dojdziemy do właściwego rozważania Jego substancji. Nie będzie ono jednak doskonałe, ponieważ nie poznamy, czym Bóg jest sam w sobie.

55

By zatem przystąpić do poznania Boga drogą zaprzeczania, przyjmijmy jako punkt wyjścia to, co jest już oczywiste na podstawie tego, co powiedzieliśmy wyżej, mianowicie, że Bóg jest całkowicie niezmienny. Potwierdza to także autorytet Pisma Świętego. Powiedziane jest bowiem w Księdze Malachiasza 3, [6]: „Ja jestem Bogiem i nie zmieniam się”; oraz w Liście św. Jakuba 1, [17]: „u którego nie ma przemiany”; a także w Księdze Liczb 23, [19]: „Bóg nie jest jak człowiek, by się zmieniał”.

Rozdział 15 << BÓG JEST WIECZNY

Z tego również okazuje się jasno, że Bóg jest wieczny.

Wszystko bowiem, co zaczyna lub przestaje istnieć, doznaje tego przez ruch lub zmianę. Wykazaliśmy zaś, że Bóg jest całkowicie niezmienny [I, 131]. Jest zatem wieczny i nie ma początku ani końca.

Podobnie. Tylko te rzeczy mierzy się czasem, które się poruszają, dlatego że czas jest ilością ruchu, jak jest powiedziane w IV księdze *Fizyki*⁴⁶. W Bogu zaś zupełnie nie ma ruchu, jak udowodniliśmy [I, 13]. A zatem nie mierzy się Go czasem. Nie można więc w Nim przyjmować „przedtem” i „potem”. Nie posiada więc także istnienia po nieistnieniu, nie może posiadać nieistnienia po istnieniu, a także nie można znaleźć w Jego istnieniu żadnego następstwa, wszystkiego tego bowiem nie można pojąć bez czasu. A zatem nie ma On początku i końca, a całe swoje istnienie posiada równocześnie. Na tym zaś polega pojęcie wieczności.

⁴⁶ Arystoteles, *Physica* IV, 11 (219b 1-2).

56

Dalej. Jeśli Go kiedyś nie było, a potem był, coś Go sprowadziło z nieistnienia do istnienia. Sam siebie nie sprowadził do istnienia, gdyż to, co nie istnieje, nie może nic uczynić. Jeśli zaś zaistniał dzięki czemuś innemu, to jest to wcześniejsze od Niego. Wykazaliśmy zaś, że Bóg jest pierwszą przyczyną [I, 131]. A zatem nie zaczął istnieć i stąd także nie przestanie istnieć; co bowiem było zawsze, ma moc istnienia zawsze. Bóg więc jest wieczny.

Oprócz tego. Widzimy na świecie rzeczy, które mogą być i których może nie być, to znaczy takie, które podlegają powstawaniu i niszczeniu. Każda zaś rzecz, która może istnieć, ma przyczynę, ponieważ, skoro sama z siebie odnosi się jednakowo do dwóch możliwości, mianowicie do istnienia i do nieistnienia, to jeśli otrzyma istnienie, musi się to stać z jakiejś przyczyny. Lecz w ciągu przyczyn nie można postępować w nieskończoność, jak wykazaliśmy powyżej za pomocą rozumowania Arystotelesa [I, 13]. Trzeba więc przyjąć coś, co musi koniecznie istnieć. Każda zaś rzecz konieczna ma przyczynę swej konieczności albo poza sobą, albo nie — i wtedy jest konieczna sama przez się. W rzeczach koniecznych, które przyczynę swej konieczności mają poza sobą, nie można postępować w nieskończoność. Trzeba więc przyjąć coś pierwszego koniecznego, co jest konieczne samo przez się. A takim bytem jest Bóg, skoro jest On

pierwszą przyczyną, jak wykazaliśmy [I, 131. Zatem Bóg jest wieczny, gdyż każda rzecz konieczna sama przez się jest wieczna.

Poza tym Arystoteles wykazuje wieczność ruchu, opierając się na wieczności czasu⁴⁷. Na podstawie wieczności ruchu zaś wykazuje wieczność substancji poruszającej⁴⁸. Otóż pierwszą substancją poruszającą jest Bóg. Jest On zatem wieczny. Gdy się zaprzeczy wieczności czasu i ruchu, to i tak pozostaje argu-

⁴⁷ Arystoteles, *Physica* VIII, 1 (251b 12-28).

⁴⁸ Arystoteles, *Physica* VIII, 6 (258b 13-259a 8).

57

ment dowodzący wieczności substancji. Jeśli bowiem ruch miał początek, to początek ten musiał pochodzić od jakiejś przyczyny poruszającej. A jeżeli z kolei ta przyczyna miała początek, to miała go od jakiejś innej przyczyny. I w ten sposób albo trzeba iść w nieskończoność, albo się dojdzie do czegoś, co nie miało początku.

Prawdę tę poświadcza autorytet boski. Stąd czytamy w Psalmie [102,13-28]: „Ty zaś, Panie, trwasz na wieki”; oraz: „Ty zaś jesteś ten sam i lata Twoje nie ustaną”.

Rozdział 16 **W BOGU NIE MA MOŻNOŚCI BIERNEJ**

Jeśli Bóg jest wieczny, to wynika stąd w sposób konieczny, że nie jest On w możliwości.

Jeśli bowiem w substancji jakiejś rzeczy tkwi możliwość, to rzecz ta może nie istnieć pod względem tego, co posiada w możliwości. Co bowiem może być, może i nie być. Bóg zaś sam w sobie nie może nie być, skoro jest wieczny. W Bogu więc nie ma możliwości istnienia.

Dalej. Chociaż to, co czasem jest w możliwości, a czasem urzeczywistnione, chronologicznie jest najpierw w możliwości, a potem rzeczywiste, to jednak bezwzględnie rzecz biorąc urzeczywistnienie jest wcześniejsze niż możliwość. Możliwość bowiem nie sprowadza sama siebie do istnienia rzeczywistego, lecz musi być sprowadzona do rzeczywistości przez coś, co istnieje w sposób rzeczywisty. Każda więc rzecz, która w jakiś sposób jest w możliwości, zakłada coś, co jest wcześniejsze od niej. Bóg zaś jest pierwszym bytem i pierwszą przyczyną, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 13]- A zatem nie ma w sobie żadnej domieszki możliwości.

58

Również. To, co jest samo przez się istnieniem koniecznym, w żaden sposób nie może być w możliwości, to bowiem, co jest samo przez się istnieniem koniecznym, nie ma przyczyny; wszystko zaś, co jest w możliwości, ma przyczynę, jak wykazaliśmy powyżej [I, 15). Otóż Bóg istnieje sam przez się w sposób konieczny, żadnym więc sposobem nie jest w możliwości. W Jego substancji zatem nie ma nic z możliwości.

Również. Każda rzecz działa o tyle, o ile istnieje w sposób rzeczywisty. Co więc nie jest całe rzeczywiście istniejące, działa nie całym sobą, lecz częścią siebie. Co zaś nie działa całym sobą, nie jest pierwszą przyczyną sprawczą, działa bowiem przez uczestniczenie w czymś, a nie przez swą istotę. A zatem pierwsza przyczyna sprawcza, którą jest Bóg, nie zawiera żadnej możliwości, lecz jest czystą rzeczywistością.

Nadto. Jak każda rzecz jest zdolna działać, o ile istnieje w sposób rzeczywisty, tak też jest zdolna podlegać działaniu, o ile jest w możliwości, albowiem ruch jest

urzeczywistnieniem bytu będącego w możności. Bóg jednak zupełnie nie podlega działaniu i jest niezmienny, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [I, 13]. A zatem nie ma w Nim nic z możności, to znaczy możności biernej.

Również. Konstatuujemy, że w świecie jest coś, co przechodzi z możności do rzeczywistości. Samo zaś nie sprowadza się z możności do rzeczywistości — co bowiem jest w możności, tego jeszcze nie ma, i dlatego nie może działać. Wcześniej więc musi istnieć coś innego, co powoduje przejście z możności do rzeczywistości. I dalej, jeśli to także przechodzi z możności do rzeczywistości, to musi się z kolei przyjąć coś, co byłoby jeszcze wcześniej i co byłoby przyczyną przejścia w stan rzeczywisty. Tak jednakże nie można postępować w nieskończoność. Musi się więc dojść do czegoś, co jest całkowicie rzeczywiste i co w ogóle nie ma w sobie możności. A to nazywamy Bogiem.

59

Rozdział 17 W BOGU NIE MA MATERII

Widać stąd również, że Bóg nie jest materią. Materia bowiem jako taka jest w możności.

Dalej. Materia nie jest zasadą działania, stąd — jak mówi Filozof — przyczyna sprawcza i materia nie są tym samym⁴⁹. Bóg zaś jest pierwszą przyczyną sprawczą rzeczy, jak powiedzieliśmy wyżej [I, 13]. Nie jest więc materią.

Poza tym. Zdaniem tych, którzy wszystko sprowadzali do materii jako do pierwszej przyczyny, rzeczy otaczającego nas świata istnieją przypadkowo. Ze zwolennikami tego poglądu rozprawia się Filozof w II księdze *Fizyki*⁵⁰. Jeżeli więc Bóg, który jest pierwszą przyczyną, jest przyczyną materialną rzeczy, to wynika stąd, że wszystko istnieje przypadkowo.

Również. Materia staje się przyczyną czegoś, co istnieje w sposób rzeczywisty, tylko o tyle, o ile ulega zmianom. Jeśli więc Bóg jest niezmienny, jak udowodniliśmy [I, 131], to w żaden sposób nie może być przyczyną rzeczy jako materia. Wiara katolicka wyznaje tę prawdę, twierdząc, że Bóg stworzył wszystko nie ze swej substancji, lecz z niczego.

Przez to obala się szalone pomysły Dawida z Dinant, który śmiał twierdzić, że Bóg jest tym samym, co materia pierwsza, dlatego że gdyby nie był tym samym, musiałby się od niej różnić, a różnice przekreśliłyby prostotę Boga i materii; w bycie bowiem, od innego bytu wyodrębnionym różnicą, sama ta różnica jest źródłem złożenia. Ten błędny pogląd pochodził z niewiedzy Dawida z Dinant, który nie znał rozróżnienia między różnicą a odrębnością. W X księdze *Metafizyki*⁵¹ twier-

⁴⁹ Arystoteles, *Physica* II, 7 (198a 25).

⁵⁰ Arystoteles, *Physica* II, 8 (198b 10-199b 33).

⁵¹ Arystoteles, *Metaphysica* X, 3 (1054b 22-31).

60

dzi się bowiem, że to, co się różni, określamy przez stosunek do czegoś, ponieważ wszystko, co się różni, różni się od czegoś. To zaś, co jest odrębne, rozumie się w sposób absolutny stąd, że nie jest tym samym. Różnicy więc trzeba szukać w tych rzeczach, które w czymś się zgadzają, gdyż w nich właśnie znajdziemy to, czym się różnią. Tak na przykład dwa gatunki zgadzają się co do rodzaju, stąd też muszą się odróżniać różnicami gatunkowymi. W tych zaś rzeczach, które w niczym się nie zgadzają, nie należy szukać różnic, są one bowiem same przez się odrębne. W ten sposób także

przeciwstawne różnice różnią się od siebie nawzajem, gdyż nie uczestniczą w rodzaju jako w części swojego gatunku; dlatego też nie należy szukać, czym się różnią, ponieważ są odrębne same przez się.

W ten właśnie sposób różnią się Bóg i materia pierwsza. Bóg jest czystą rzeczywistością, a materia czystą możliwością i w niczym się nie zgadzają.

Rozdział 18 << W BOGU NIE MA ŻADNEGO ZŁOŻENIA

Z tego, co wyżej powiedzieliśmy, można wywnioskować, że w Bogu nie ma żadnego złożenia.

W każdej rzeczy złożonej musi być rzeczywistość i możliwość, gdyż wiele rzeczy nie może stać się wprost czymś jednym, jeśli nie ma w nich czegoś, co jest rzeczywistością i czegoś, co jest możliwością. Rzeczy bowiem, które są urzeczywistnione, jednoczą się tylko na zasadzie zbioru lub nagromadzenia i nie są czymś jednym wprost. A nawet w tych rzeczach owe nagromadzone części są jakby w możliwości w stosunku do zjednoczenia, są bowiem zjednoczone w sposób rzeczywisty, a przedtem były zdolne do zjednoczenia w możliwości.

61

W Bogu zaś nie ma żadnej możliwości, a zatem nie ma w Nim żadnego złożenia.

Również. Każda rzecz złożona jest wtórna wobec swych składników. Zatem byt pierwszy, którym jest Bóg, nie jest złożony z żadnych składników.

Oprócz tego. Natura złożoności domaga się, by każda rzecz złożona mogła ulec rozkładowi, chociaż w niektórych rzeczach złożonych znajdują się przyczyny sprzeciwiające się rozkładowi. Co zaś może ulec rozpadowi, jest w możliwości przejścia w niebyt. Nie przysługuje to Bogu, skoro sam przez się jest istnieniem koniecznym. Nie ma więc w Nim żadnego złożenia.

Dalej. Każde złożenie wymaga czegoś, co dokonuje złożenia; jeśli bowiem jest złożenie, to dokonuje się ono z wielu składników. Rzeczy zaś, które same z siebie stanowią wielość, nie stałyby się jednością, gdyby nie zostały zjednoczone przez jakąś przyczynę dokonującą złożenia. Gdyby więc Bóg był złożony, musiałby mieć przyczynę, która by sprawiała złożenie, sam siebie bowiem nie mógłby złożyć, gdyż nic nie jest przyczyną samego siebie — inaczej bowiem byłoby wcześniejsze od siebie samego, a to jest niemożliwe. Przyczyna dokonująca złożenia jest zaś przyczyną sprawczą bytu złożonego. Bóg zatem miałby przyczynę sprawczą. I w ten sposób nie byłby pierwszą przyczyną, jak wyżej dowiedliśmy [I, 13].

Również. W każdym rodzaju o tyle coś jest doskonalsze, o ile jest bardziej proste, jak na przykład w rodzaju ciepła — ogień, który nie ma żadnej domieszki zimna. To więc, co jest u szczytu doskonałości wszystkich bytów, musi być u szczytu prostoty. To zaś, co jest u szczytu doskonałości wszystkich bytów, nazywamy Bogiem — jest On bowiem pierwszą przyczyną, a przyczyna jest doskonalsza od skutku. Nie może zatem w Nim zachodzić żadne złożenie.

Oprócz tego. W każdej rzeczy złożonej dobro nie należy do tej lub owej części, lecz do całości — mówię o dobru ze względu na ową dobroć, która jest własnością i doskonałością całości.

62

Części bowiem są niedoskonale w stosunku do całości, tak jak części człowieka nie są człowiekiem, a części cyfry „sześć” nie mają doskonałości szóstki i podobnie części linii nie dochodzą do doskonałości miary, która znajduje się w całej linii. Jeśli więc Bóg jest złożony, to właściwa Mu doskonałość i dobroć znajduje się w całości, a nie w jednej z części. I w ten sposób nie będzie w Nim tego czystego dobra, które jest Jego własnością. A zatem nie jest On pierwszym i najwyższym dobrem.

Również. Wszelką mnogość musi poprzedzać jedność. W każdym zaś bycie złożonym jest wielość. To więc, co jest wcześniejsze od wszystkich bytów, mianowicie Bóg, musi być pozbawione wszelkiego złożenia.

Rozdział 19

W BOGU NIE MA NIC WYMUSZONEGO ANI OBCEGO NATURZE

Filozof wnioskuje z tego, że w Bogu nie może być nic wymuszonego ani obcego naturze⁵².

Wszystko to bowiem, w czym znajduje się coś wymuszonego i obcego naturze, ma coś dodanego do siebie, ponieważ to, co należy do substancji rzeczy, nie może być wymuszone ani obce naturze. To zaś, co jest proste, nie ma nigdy w sobie nic dodanego, inaczej wynikałoby z tego złożoność. Skoro więc Bóg jest prosty, jak już wykazaliśmy [I, 18], to nie może w Nim być nic wymuszonego ani obcego naturze. Oprócz tego. Konieczność pochodząca z wymuszenia jest koniecznością wywodzącą się od czegoś drugiego. W Bogu zaś nie ma konieczności pochodzącej od czegoś drugiego, lecz jest On czymś koniecznym sam przez się i jest przyczyną ko-

⁵² Arystoteles, *Metaphysica* IV, 5 (1015b 14-15).

63

wieczności dla innych bytów. Nie ma w Nim zatem nic wymuszonego.

Dalej. Gdziekolwiek jest coś wymuszonego, tam może znajdować się coś ponad to, co przysługuje rzeczy samej przez się - to bowiem, co jest wymuszone, sprzeciwia się temu, co (nie)powiada naturze. Lecz jest niemożliwe, by w Bogu było coś oprócz tego, co Mu przysługuje samo przez się, skoro sam przez się jest istnieniem koniecznym, jak wykazaliśmy powyżej [I, 15]. A zatem nie może w Nim być nic wymuszonego.

Oprócz tego. Wszystko, w czym jest coś wymuszonego lub nienaturalnego, z natury jest poruszane przez coś innego. To, co wymuszone, określa się bowiem jako to, czego zasada jest na zewnątrz, a doznający wymuszenia nic się do tego nie przyczynia. Bóg zaś jest całkowicie niezmienny, jak wykazaliśmy II, 13]. Nic zatem nie może być w Nim wymuszone lub nienaturalne.

Rozdział 20

BÓG NIE JEST CIAŁEM

Z powyższych rozważań wynika także, że Bóg nie jest ciałem.

Każde bowiem ciało, będąc rozciągnięte, jest złożone i ma części. Bóg zaś nie jest złożony, jak to wykazaliśmy [I, 18]. A zatem nie jest ciałem.

Oprócz tego. Każda ilość jest w pewien sposób w możliwości - to bowiem,

co rozciągłe, jest w możności podzielne w nieskończoność, a liczbę można w nieskończoność powiększać. Każde ciało zaś jest określone ilościowo. Zatem każde ciało jest w możności. Otóż Bóg nie jest w możności, lecz jest czystą rzeczywistością, jak wykazaliśmy [I, 16]. Bóg zatem nie jest ciałem.

64

Dalej. Jeśli Bóg jest ciałem, to musi być jakimś ciałem naturalnym, ciało matematyczne bowiem nie istnieje samo przez się, jak tego dowodzi Filozof⁵³, dlatego że wymiary są przypadłościami. Nie jest zaś ciałem naturalnym, skoro jest niezmienny, jak to już wykazaliśmy [I, 131, każde bowiem ciało naturalne jest zmienne. Bóg więc nie jest ciałem.

Co więcej. Każde ciało jest skończone; dowodzi się tego w I księdze *O niebie i świecie*⁵⁴ zarówno o ciałach poruszających się ruchem kołowym, jak i o ciałach poruszających się ruchem prostym. Intelktem naszym zaś i naszą wyobraźnią możemy wyjść poza każde ciało skończone. Jeśli więc Bóg jest ciałem, intelekt nasz i nasza wyobraźnia może pomyśleć coś większego od Boga. W ten sposób Bóg nie jest większy od naszego intelektu. A to jest niedorzeczne. A zatem Bóg nie jest ciałem.

Oprócz tego. Poznanie umysłowe jest pewniejsze od zmysłowego. Skoro zaś zmysły znajdują swój przedmiot w otaczającym nas świecie, podobnie i intelekt. Porządek zaś przedmiotów poznania wyznacza porządek władz poznawczych oraz różnice między władzami. Zatem ponad wszystkimi rzeczami zmysłowo poznawalnymi istnieje w otaczającym nas świecie coś, co jest umysłowo poznawalne. Otóż każde ciało istniejące w świecie jest zmysłowo poznawalne. Należy zatem przyjąć, że istnieje coś doskonalszego od wszystkich ciał. Jeśli więc Bóg jest ciałem, nie będzie pierwszym i najwyższym bytem.

Oprócz tego. To, co żyje, jest doskonalsze od jakiegokolwiek ciała nieżywego. Od każdego ciała żywego zaś doskonalsze jest jego życie, ponieważ dzięki niemu ciało żywe wyniesione jest ponad inne ciała. To, od czego nic nie jest doskonalsze, nie jest więc ciałem. Czymś takim zaś jest Bóg — a zatem nie jest On ciałem.

⁵³ Arystoteles, *Metaphysica* III, 5 (1001b 26-1002b 11).

⁵⁴ Arystoteles, *De caelo* I, 5-7 (271b 1-276a 17).

65

Również. Istnieją argumenty filozofów przystępujących w ten oto sposób do udowodnienia tej samej tezy z wieczności ruchu. Jest rzeczą konieczną we wszelkim ruchu wiecznym, by pierwszy poruszyciel nie poruszał się ani sam przez się, ani przypadłościowo; widać to jasno z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 13]. Ciało niebieskie zaś porusza się kołowym ruchem wiecznym. A zatem jego pierwsza przyczyna ruchu nie porusza się ani sama przez się, ani przypadłościowo. Otóż żadne ciało, jeśli nie jest poruszane, nie powoduje ruchu w przestrzeni, a to dlatego, że przyczyna ruchu i to, co poruszane, muszą być równocześnie. I w ten sposób ciało poruszające musi być poruszane, żeby być równocześnie z ciałem poruszonym. Żadna też moc cielesna nie porusza — z wyjątkiem, gdy sama jest poruszana przypadłościowo, dlatego że gdy poruszane jest ciało, poruszana jest przypadłościowo moc ciała. Zatem pierwsza zasada ruchu nieba nie jest ciałem ani mocą cielesną. Ruch nieba sprowadza się ostatecznie do Boga jako do pierwszego poruszającego nieruchomego. Bóg zatem nie jest ciałem.

Oprócz tego. Żadna moc nieskończona nie polega na wielkości. Moc zaś pierwszej zasady ruchu jest mocą nieskończoną. Nie jest zatem żadną wielkością. I tak Bóg, który jest pierwszą zasadą ruchu, ani nie jest ciałem, ani mocą cielesną.

Pierwszą przesłankę udowadnia się w ten sposób. Jeśli moc jakiejś wielkości jest nieskończona, będzie ona mocą albo wielkości skończonej, albo nieskończonej. Nie istnieje wielkość nieskończona, jak się dowodzi w III księdze *Fizyki*⁵⁵ i w I księdze *O niebie i świecie*⁵⁶. Wielkość skończona zaś nie może mieć mocy nieskończonej. I tak moc nieskończona nie może być żadną wielkością.

⁵⁵ Arystoteles, *Physica* III, 5 (204a S-206a 8).

⁵⁶ Arystoteles, *De caelo* I, 5-7 (271b 1-276a 17).

66

Że zaś w skończonej wielkości nie może być mocy nieskończonej, dowodzi się w następujący sposób. Moc mniejsza w dłuższym czasie sprawia ten sam skutek, który sprawia większa moc w krótszym czasie, jakkolwiek byłby ten skutek — czy odnosiłby się on do zmiany, czy do ruchu w przestrzeni, czy do jakiegokolwiek innego ruchu. Lecz moc nieskończona jest większa od wszelkiej mocy skończonej. Musi więc szybciej urzeczywistnić skutek swego działania, poruszając szybciej od jakiegokolwiek mocy skończonej. Wynika więc z tego, że skutek ten będzie dokonany w niepodzielnej chwili czasu. I w ten sposób poruszanie, bycie poruszonym i ruchy będą natychmiastowe. Czegoś przeciwnego dowodzi się w VI księdze *Fizyki*⁵⁷.

Że nieskończona moc wielkości skończonej nie może poruszać w czasie, dowodzi się także w sposób następujący. Niech *A* będzie nieskończoną mocą. Weźmy jej część i nazwijmy ją *A B*. Zatem owa część będzie poruszać w dłuższym czasie. Musi jednak być jakaś proporcja między tym czasem a czasem, w którym porusza cała moc, skoro oba czasy są skończone. Przyjmijmy więc, że te dwa czasy są wzajemnie do siebie w proporcji 1:10 — jest zresztą obojętne dla dowodzenia, czy przyjmiemy ten, czy inny stosunek. Jeśli się zaś zwiększy powyższą moc skończoną, to skoro większa moc porusza w krótszym czasie, musi się zmniejszyć czas proporcjonalnie do wzrostu mocy. Jeśli więc moc zwiększy się dziesięciokrotnie, to będzie ona poruszać w czasie, który będzie dziesiątą częścią czasu, w którym poruszała pierwsza część mocy nieskończonej przyjęta jako *A B*. A jednak ta moc, która jest 10 razy większa od owej części, jest mocą skończoną, ma bowiem określony stosunek do mocy skończonej. Wynika stąd, że w jednakowym czasie porusza moc skończona i nieskończona. A to jest niemożliwe. Zatem moc nieskończona wielkości skończonej nie może poruszać w żadnym czasie.

⁵⁷ Arystoteles, *Physica* VI, 3 (234a 24-31).

67

Że moc pierwszej zasady ruchu jest nieskończona, dowodzi się w sposób następujący. Żadna moc skończona nie może poruszać w czasie nieskończonym. Lecz moc pierwszej zasady ruchu porusza w czasie nieskończonym, albowiem ruch pierwszy jest wieczny. Zatem moc pierwszej zasady ruchu jest nieskończona.

Pierwszej przesłanki tak się dowodzi. Jeśli jakaś moc skończona jakiegoś ciała porusza w czasie nieskończonym, część tego ciała, mając część mocy, będzie poruszać przez krótszy czas, im bowiem coś ma większą moc, tym dłużej może kontynuować ruch. I w ten sposób powyższa część będzie poruszać w skończonym czasie, a większa

część mogłaby poruszać w dłuższym czasie. Wobec tego zawsze w miarę, jak będzie się zwiększać moc zasady ruchu, będzie się zwiększać czas, według tej samej proporcji. Lecz zwiększanie wykonane pewną ilość razy sprawi, iż zostanie osiągnięta lub przewyższona wielkość całości. Zatem i zwiększanie czasu sprawi, iż zostanie osiągnięta wielkość czasu, w której porusza się całość. Czas zaś, w którym poruszała się całość, określono jako nieskończony. Zatem czasem skończonym mierzyć się będzie czas nieskończony. A to jest niemożliwe.

Przeciw temu rozumowaniu jest jednak wiele zarzutów. Jednym z nich jest ten, że można przyjąć, iż ciało, które porusza pierwszą rzecz poruszaną, nie jest podzielne, jak to widać w ciele niebieskim. Powyższe zaś dowodzenie opiera się na tym, że ciało to jest podzielne.

Lecz na to należy odpowiedzieć, że zdanie warunkowe, którego poprzednik jest niemożliwy, może być prawdziwe. I jeśli jest coś, co obala prawdę takiego zdania warunkowego, poprzednik jest niemożliwy; gdyby na przykład ktoś obalił prawdziwość zdania warunkowego: „Jeśli człowiek lata, to ma skrzydła”, wówczas poprzednik byłby niemożliwy. I w ten sposób należy rozumieć powyższy sposób dowodzenia, gdyż to zdanie warunkowe jest prawdziwe: „Jeśli ciało niebieskie jest podziel-

68

ne, część jego będzie miała moc mniejszą od całości”. Obalić prawdę tego zdania warunkowego można, jeśli się przyjmie, że pierwszy poruszyciel jest ciałem, wynikają stąd bowiem wnioski nie do przyjęcia. Stąd jest jasne, że jest to niemożliwe. I podobnie można odpowiedzieć na zarzut dotyczący wzrostu mocy skończonych. Nie ma bowiem w otaczającym nas świecie mocy, które by odpowiadały proporcji między jednym a jakimkolwiek innym czasem. Jednak zdanie warunkowe potrzebne w powyższym rozumowaniu jest prawdziwe.

Drugim zarzutem jest to, że chociaż ciało zostaje podzielone, może istnieć jakaś siła jakiegoś ciała, która nie ulega podziałowi, mimo że ciało się dzieli. Tak na przykład nie dzieli się dusza rozumna, gdy dzieli się ciało.

Na to należy odpowiedzieć, że przez powyższe rozumowanie nie dowodzi się, iż Bóg nie jest złączony z ciałem, tak jak dusza rozumna z ciałem ludzkim, lecz że nie jest siłą w ciele, tak jak siła materialna, która zostaje podzielona wraz z podziałem ciała. Stąd także mówi się o intelekcie ludzkim, że nie jest ciałem ani siłą w ciele. Że zaś Bóg nie jest złączony z ciałem, tak jak dusza, to już inna sprawa.

Trzecim zarzutem jest to, że jeśli moc każdego ciała jest skończona, jak się to okazuje w powyższym rozumowaniu — a z racji mocy skończonej nic nie może trwać w czasie nieskończonym — to wynika stąd, że żadne ciało nie może trwać przez czas nieskończony. I w ten sposób z konieczności ciało niebieskie zniszczeje.

Na to odpowiadają niektórzy, że ciało niebieskie może być niedoskonałe co do swej mocy, lecz wieczność trwania otrzymuje od drugiego ciała, które posiada potęgę nieskończoną. Wydaje się, że na to rozwiązanie zgadza się Platon, który w ten sposób przedstawia Boga mówiącego o ciałach niebieskich: „Z natury swej jesteście zniszczalne, z mojej jednak woli niezniszczalne, gdyż wola moja jest większa od waszych więzów”⁵⁸.

⁵⁸ Platon, *Timaeus* XIII (41 A-B).

69

Lecz to rozwiązanie odrzuca Komentator w XI księdze *Metafizyki*⁵⁹. Według niego jest rzeczą niemożliwą, by to, co samo z siebie może nie istnieć, nabyło wiecznego istnienia od czegoś drugiego. Wynikałoby bowiem z tego, że to, co zniszczalne, przemienia się w niezniszczalne. A to, jego zdaniem, jest niemożliwe. I dlatego odpowiada sam, że cała możność, która jest w ciele niebieskim, jest skończona, nie musi jednak mieć ciała niebieskie wszelkiej możności, posiada bowiem według Arystotelesa — VIII księga *Metafizyki*⁶⁰ — możność zajmowania miejsca, a nie możność istnienia. Nie wynika z tego więc, by była w nim możność przejścia w niebyt.

Należy jednak wiedzieć, że ta odpowiedź Komentatora nie jest wystarczająca. Choćby się nawet przyjęło, że w ciele niebieskim nie ma możności istnienia typu możności biernej, która przysługuje materii, to jednak jest w nim możność na kształt możności czynnej, która jest mocą istnienia. Wyraźnie mówi o tym Arystoteles w I księdze *O niebie i świecie*⁶¹, mianowicie, że niebo ma moc istnienia wieczne.

I dlatego lepiej twierdzić, że skoro możność implikuje relację do rzeczywistości, trzeba określać możność według typu rzeczywistości. Ruch zaś jest ze swej natury określony ilościowo i rozciągły, stąd też nieskończone jego trwanie wymaga, by poruszająca moc była nieskończona. Istnienie zaś nie ma żadnej rozciągłości ilościowo określonej, zwłaszcza w rzeczy, której istnienie jest niezmiennie; przykładem jest tu niebo. I dlatego nie wynika stąd, by moc istnienia była nieskończona w ciele skończonym, chociaż trwa w nieskończoność; nie ma bowiem różnicy, czy przez ową moc coś trwa przez jedną chwilę, czy też przez czas nieskończony, skoro tego niezmiennego istnienia dotyka czas tylko przypadłościowo.

⁵⁹ Awerroes, *Metaphysica* XI [XII], 41 (Venetiis 1562, t. 8, f. 324va).

⁶⁰ Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 4 (1044b 6-8).

⁶¹ Arystoteles, *De caelo* I, 3 (281b 18-282a 4).

70

Czwarty zarzut pochodzi stąd, że nie wydaje się konieczne, by to, co porusza w czasie nieskończonym, miało moc nieskończoną w tych przyczynach ruchu, które poruszając, nie zmieniają się. Taki bowiem ruch nie zużywa niczego z ich mocy, stąd po poruszaniu przez pewien czas mogą poruszać jak dawniej w nie krótszym czasie. Na przykład moc słońca jest skończona, a ponieważ jego moc czynna nie umniejsza się w działaniu, z natury może działać na rzeczy tego świata przez czas nieskończony.

Na to należy odpowiedzieć, że ciało porusza tylko wtedy, gdy jest poruszane, jak udowodniliśmy [I, 131. I dlatego, jeśli się zdarza, że jakieś ciało nie jest poruszane, wynika stąd, że i ono nie porusza. W każdym zaś ciele poruszonym jest możność przechodzenia w stany przeciwstawne, gdyż kresy ruchów są przeciwstawne. Zatem zgodnie ze swoją naturą każde ciało, które jest poruszane, może nie być poruszane. A to, co może nie być poruszane, nie może z natury swej być poruszane w czasie wiecznie trwałym. I wobec tego nie jest zdolne do tego, by poruszać w czasie wiecznie trwałym.

Powyższe dowodzenie wychodzi więc ze skończonej mocy ciała skończonego, które samo z siebie nie może poruszać w czasie nieskończonym. Lecz ciało, które samo z siebie może być poruszane i nie być poruszane, które może poruszać i nie poruszać, jest w stanie nabyć wieczności ruchu od czegoś poza sobą. To coś musi być niecielesne. I dlatego pierwszy poruszyciel musi być niecielesny. Stąd nic nie przeszkadza, by zgodnie z naturą ciało skończone, które od drugiego nabywa własności wiecznego ruchu, miało także moc wiecznego poruszania. Samo bowiem pierwsze ciało niebieskie z natury swej może wiecznym ruchem obracać niższe ciała niebieskie, tak jak sfera porusza sferę. Nie

jest też według Komentatora niemożliwe, by to, co z natury swej ma możliwość poruszać się i nie poruszać się, nabywało wiecznego ruchu od czegoś dru-

71

giego, chociaż przyjmowano, że jest to niemożliwe odnośnie do wiecznego istnienia. Ruch bowiem jest czymś, co spływa od poruszydźciela do poruszającego się, i dlatego poruszające się ciało może nabyć od czegoś drugiego wiecznego ruchu, którego nie ma samo z siebie. Istnienie zaś jest czymś trwałym i spoczywającym w bycie. I dlatego to, co samo z siebie jest w możliwości przejścia w niebyt, nie może, jak mówi Komentator, drogą natury otrzymać od czegoś drugiego wiecznotrwałości istnienia.

Piątym zarzutem jest to, że nie widać dzięki powyższemu rozumowaniu, by była większa racja za tym, że nie istnieje moc nieskończona w wielkości, niż za tym, że nie istnieje poza wielkością. W jednym bowiem i drugim wypadku wynikałoby, że moc ta nie poruszałaby w czasie.

Na to należy odpowiedzieć, że to, co jest skończone i nieskończone w jakiejś wielkości, czasie czy ruchu, ma tę samą naturę, jak jest udowodnione w III i VI księdze *Fizyki*⁶². I dlatego to, co jest nieskończone w czymś jednym z nich, znosi w innych proporcję skończoną. W tym zaś, co nie ma wielkości, nie ma skończonego i nieskończonego, chyba że wieloznacznie. Stąd powyższy sposób dowodzenia nie dotyczy takich mocy.

Inaczej i lepiej można odpowiedzieć, że niebo ma dwie zasady ruchu: jedną bliższą, która ma moc skończoną, i stąd ruch jej ma szybkość skończoną; oraz drugą dalszą, która ma moc nieskończoną, i stąd ruch jej może trwać nieskończenie długo. I tak jest jasne, że moc nieskończona, która nie jest w wielkości, może poruszać ciało nie bezpośrednio w czasie. Moc zaś, która jest w wielkości, musi poruszać bezpośrednio, porusza bowiem tylko poruszane ciało. Gdyby więc poruszało, wynikałoby stąd, że porusza poza czasem.

⁶² Arystoteles, *Physica* III, 4 (202b 30-36); VI, 7 (237b 23-238b 22).

72

Można jeszcze lepiej odpowiedzieć: że mocą, która nie jest w wielkości, jest intelekt, który porusza przez wolę. Stąd porusza zgodnie z wymaganiami tego, co jest poruszane, a nie odpowiednio do swej mocy. Moc zaś, która jest w wielkości, może poruszać tylko z racji konieczności tkwiącej w naturze, udowodniliśmy bowiem, że intelekt nie jest siłą cielesną. Moc ta porusza więc z konieczności odpowiednio do właściwej sobie wielkości. Stąd wynika, że jeśli porusza, to porusza w jednej chwili.

Tą więc drogą, usunąwszy powyższe zarzuty, postępuje dowód Arystotelesa.

Oprócz tego. Żaden ruch, który pochodzi od cielesnego poruszydźciela, nie może być ciągły i regularny, dlatego że cielesny poruszydźciel w ruchu przestrzennym porusza, przyciągając lub odpychając. To zaś, co jest przyciągane lub odpychane, nie odnosi się do poruszydźciela w ten sam sposób od początku ruchu aż do jego końca, czasem bowiem jest bliżej, a czasem dalej. I w ten sposób żadne ciało nie może powodować ruchu ciągłego i regularnego. Pierwszy zaś ruch jest ciągły i regularny, jak się tego dowodzi w VIII księdze *Fizyki*⁶³. Zatem zasada pierwszego ruchu nie jest ciałem.

Dalej. Żaden ruch, który dąży do celu i który przechodzi z możliwości do rzeczywistości, nie może trwać bez końca, gdyż skoro zostanie osiągnięte urzeczywistnienie, ruch

ustaje. Jeśli więc pierwszy ruch jest bezustanny, musi dążyć do celu, który jest zawsze i na wszelki sposób jest urzeczywistniony. Takim zaś celem nie jest jakieś ciało ani jakaś moc cielesna, gdyż wszystkie tego rodzaju ciała i moce są ruchome same przez się lub przypadłościowo. Celem pierwszego ruchu nie jest więc ani ciało, ani moc cielesna. Celem pierwszego ruchu jest pierwsza przyczyna ruchu, która porusza jako przedmiot pragnienia. Tym zaś jest Bóg. Bóg więc nie jest ani ciałem, ani mocą w ciele.

63 Arystoteles, *Physica* VIII, 9 (265a 28-265b 16).

73

Chociaż według naszej wiary jest nieprawdą, by ruch nieba był wieczny, jak później wykażemy [IV, 97], to jednak prawdą jest, że ów ruch nie ustanie ani z powodu bezsilności zasady ruchu, ani też z powodu zniszczenia poruszającej się substancji — nie widać bowiem, by ruch niebios zwalniał z upływem czasu. Dlatego też dowody powyższe nie tracą swej wartości.

Z tą dowiedzioną prawdą zgadza się boski autorytet. Powiedziano bowiem w Ewangelii Św. Jana 4, [24]: „Bóg jest duchem, potrzeba więc, aby czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie”. Powiedziano też w 1 Liście do Tymoteusza 1, [17]: „Królowi wieków, nieśmiertelnemu, niewidzialnemu, samemu Bogu”, oraz w Liście do Rzymian 1, [20]: „Niewidzialne przymioty Boże stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”. To bowiem, co poznajemy nie wzrokiem, lecz intelektem, jest niecielesne.

W ten sposób obala się błąd pierwszych filozofów przyrody, którzy przyjmowali tylko przyczyny materialne, takie jak ogień lub woda i tym podobne; twierdzili też, że pierwsze zasady rzeczy są ciałami i nazywali je bogami. Wśród nich byli także tacy, którzy przyjmowali jako przyczyny poruszające przyjaźń i niezgodę. Tezy ich obala się także dla tych samych powodów. Skoro bowiem według nich niezgoda i przyjaźń są w ciałach, wynikałoby stąd, że pierwsze zasady poruszające są siłami w ciele. Przyjmowali oni także, że Bóg jest złożony z czterech elementów i przyjaźni. Rozumiemy przez to, że przyjmowali, iż Bóg jest ciałem niebieskim. Spośród starożytnych jeden tylko Anaksagoras zbliżył się do prawdy, przyjmując, że istnieje intelekt, który wszystko porusza.

Tą prawdą obala się także poglądy pogan, którzy idąc za wyżej wspomnianymi błędami filozofów, przyjmowali, iż bogami są owe elementy świata i zawarte w nich siły, jak słońce, księżyc, ziemia, woda i tym podobne.

Powyższe racje usuwają także brednie niewykształconych żydów, Tertuliana, wadianów, czyli antropomorfizujących he-

74

retyków, którzy Boga przedstawiali pod postacią ludzką, a także i manichejczyków, którzy przyjmowali, że Bóg jest jakąś nieskończoną substancją świetlną rozlaną po nieskończonej przestrzeni.

Sposobność do tych wszystkich błędów dało to, że myśląc o Bogu, zwracano się do wyobraźni, która może dać tylko przedstawienia cielesne. I dlatego właśnie, rozmyślając o niecielesnych rzeczywistościach, należy porzucić wyobraźnię.

Z tego, o czym mówiliśmy, można wnioskować, że Bóg jest swą istotą, treścią, czyli naturą.

We wszystkim, co nie jest swoją istotą, czyli treścią, musi być jakieś złożenie. Skoro bowiem w każdej rzeczy jest jej istota, to gdyby w jakiejś rzeczy nie było nic prócz istoty, wszystko, czym rzecz jest, byłoby jej istotą i w ten sposób ona sama byłaby swą istotą. Jeśli więc coś nie jest swoją istotą, to musi w nim być coś poza jego istotą. Musi być w nim jakieś złożenie. Stąd także istota w rzeczach złożonych oznaczana jest na sposób części, jak na przykład człowieczeństwo w człowieku. Wykazaliśmy zaś, że w Bogu nie ma żadnego złożenia [I, 18]. Bóg więc jest swoją istotą.

Dalej. Wydaje się, że tylko to jest poza istotą lub treścią rzeczy, co nie wchodzi w jej definicję, definicja bowiem oznacza, czym rzecz jest. Tylko zaś przypadłości rzeczy nie podpadają pod definicję. Zatem tylko przypadłości są w jakiejś rzeczy poza jej istotą. Tymczasem w Bogu nie ma żadnych przypadłości, jak wykażemy [I, 23]. Nie ma w Nim więc nic poza Jego istotą. Jest On zatem sam swą istotą.

75

Oprócz tego. Formy, których się nie orzeka o rzeczach bytujących samoistnie, ujętych czy to ogólnie, czy to szczegółowo, są formami, które nie bytują samoistnie jako szczegółowe, same w sobie ujednostkowione. Nie mówi się bowiem, że Sokrates, człowiek lub zwierzę jest białością, gdyż białosc nie bytuje samoistnie sama przez się jako szczegółowa, lecz jest ujednostkowiona przez podmiot bytujący samodzielnie. Podobnie też formy naturalne nie istnieją samodzielnie same przez się jako szczegółowe, lecz są ujednostkowione we własnych materiach. Stąd nie mówimy, że ten ogień albo w ogóle ogień jest swoją formą. Same zaś istoty czy treści rodzajów lub gatunków ujednostkowione są przez określoną materię tego lub owego osobnika, chociaż treść rodzaju albo gatunku obejmuje także formę i materię w ogólności; stąd nie mówi się, że Sokrates lub w ogóle człowiek jest człowieczeństwem. Lecz istota boska istnieje sama przez się jako szczegółowa i sama w sobie jednostkowa, nie istnieje bowiem w żadnej materii, jak to już wykazaliśmy [I, 17]. Istotę Bożą więc orzekamy o Bogu w ten sposób, że mówimy: „Bóg jest swą istotą”.

Oprócz tego. Istota rzeczy albo jest samą rzeczą, albo ma się do rzeczy w jakiś sposób jak jej przyczyna, gdyż o przynależności do gatunku decyduje istota rzeczy. Lecz w żaden sposób nic nie może być przyczyną Boga, skoro jest On pierwszym bytem, jak wykazaliśmy [I, 13]. Bóg więc jest swoją istotą.

Dalej. To, co nie jest swoją istotą, odnosi się jakąś swą częścią do istoty, tak jak możliwość do urzeczywistnienia. Stąd istotę określa się na sposób formy, jak na przykład człowieczeństwo. Lecz w Bogu nie ma żadnej możliwości, jak wykazaliśmy powyżej [I, 16]. Bóg więc musi być sam swoją istotą.

76

Rozdział 22 **W BOGU TYM SAMYM JEST ISTNIENIE I ISTOTA**

Z tego, co wykazaliśmy powyżej, można następnie dowieść, że w Bogu istota lub treść nie jest czymś innym niż Jego istnienie.

Wykazaliśmy bowiem powyżej, że jest coś, co istnieje koniecznie samo przez się

[I, 13], a tym jest Bóg. Konieczne istnienie więc, jeśli jest istnieniem jakiejś treści, z którą nie jest identyczne, albo nie jest z tą treścią w harmonii, czyli jest z nią w sprzeczności, jak na przykład samoistne istnienie bieli jest w sprzeczności z jej treścią; albo jest z tą treścią w harmonii, czyli jest jej właściwe, jak na przykład istnienie białości w czymś innym. W pierwszym przypadku istnienie samo przez się konieczne nie będzie czymś właściwym dla tej treści, jak na przykład dla białości nie jest właściwe istnienie samo przez się. W drugim zaś przypadku tego rodzaju istnienie albo musi zależeć od istoty, albo istnienie i istota muszą zależeć od innej przyczyny, albo też istota od istnienia. Pierwsze dwie sytuacje sprzeciwiają się pojęciu tego, co jest konieczne samo przez się, gdy bowiem to zależy od czegoś drugiego, już nie jest w swym istnieniu konieczne. Z trzeciej sytuacji wynika, że owa treść jest dodana przypadłościowo do rzeczy, której istnienie jest samo przez się konieczne, wszystko bowiem, co jest następstwem istnienia rzeczy, jest dla niej czymś przypadłościowym. I w ten sposób nie będzie jej treścią. Bóg więc nie ma istoty, która by nie była Jego istnieniem.

Lecz przeciw temu można powiedzieć, że istnienie to nie zależy absolutnie od owej istoty, tak by go w ogóle nie było, jeśli jej nie ma, lecz zależy od niej w aspekcie zjednoczenia, które go z nią łączy. I w ten sposób istnienie to jest samo przez się konieczne, lecz jego więź z istotą nie jest sama przez się konieczna.

77

Odpowiedź ta jednak nie unika powyższych trudności. Jeśli bowiem istnienie to można rozumieć bez tej istoty, wynika stąd, że istota ta odnosi się do tego istnienia jak przypadłość. Lecz tym, co jest samo przez się konieczne, jest to istnienie. Owa istota więc odnosi się przypadłościowo do tego, co jest samo przez się konieczne. Nie jest zatem jego treścią. Tym zaś, co jest samo przez się konieczne, jest Bóg. Zatem nie jest to istota Boga, lecz jakaś istota późniejsza od Boga. Jeśli zaś nie można pojąć owego istnienia bez owej istoty, to znaczy, że istnienie to zależy absolutnie od tego, od czego zależy jego więź z tą istotą. I w ten sposób wraca się do tego samego wniosku, co przedtem.

Dalej. Każda rzecz istnieje przez swoje istnienie. Co więc nie jest swym istnieniem, nie jest samo przez się konieczne. Bóg zaś jest sam przez się istnieniem koniecznym. A zatem jest swoim istnieniem.

Oprócz tego. Jeśli istnienie Boga nie jest Jego istotą, a nie może być Jego częścią, skoro istota Boża jest prosta, jak wykazaliśmy [I, 18], to tego rodzaju istnienie musi być czymś poza Jego istotą. Wszystko zaś, co przysługuje czemuś, nie należąc do jego istoty, przysługuje mu przez jakąś przyczynę. Jeśli bowiem jednoczą się rzeczy, które same przez się nie są czymś jednym, muszą jednoczyć się przez jakąś przyczynę. Istnienie więc przysługuje tej treści przez jakąś przyczynę: albo przez coś, co należy do istoty owej rzeczy, albo przez samą istotę, albo przez coś innego.

W pierwszym przypadku, skoro istota odpowiada istnieniu, wynika, że coś jest dla siebie samego przyczyną istnienia. To zaś jest niemożliwe — wcześniej bowiem pojęciowo jest przyczyna niż skutek; jeśli więc coś byłoby przyczyną istnienia dla siebie samego, trzeba by przyjąć, że istnieje, zanim zaistniało, a to jest niemożliwe. Chyba żeby się przyjęło, że coś jest samo dla siebie przyczyną istnienia w zakresie istnienia przypadłościowego, co oznacza istnienie pod pewnym względem. To

78

bowiem nie jest niemożliwe, gdyż można przyjąć, że istnieje byt przypadłościowy, którego przyczyną są zasady jego podmiotu uprzednio istniejące, rozumiane jako substancjalne istnienie podmiotu. Teraz jednak nie mówimy o istnieniu przypadłościowym, lecz o substancjalnym.

W drugim przypadku istnienie przysługuje treści przez jakąś inną przyczynę, każda rzecz zaś, która otrzymuje istnienie od innej przyczyny, jest uprzączynowana i nie jest przyczyną pierwszą. Bóg jest pierwszą przyczyną, niemającą przyczyny, jak wykazaliśmy powyżej [I, 131, wynika stąd więc, że treść, która otrzymuje skądinąd istnienie, nie jest treścią Boga. Jest więc konieczne, by istnienie Boga było Jego treścią.

Oprócz tego. Istnienie oznacza pewną rzeczywistość, o tym bowiem, że coś jest, nie mówi się z racji tego, że jest w możliwości, lecz dlatego, że jest rzeczywiste. Wszystko zaś, czemu odpowiada jakaś rzeczywistość i co jest różne od tej rzeczywistości, ma się doń jak możliwość do rzeczywistości, rzeczywistość bowiem i możliwość pozostają we wzajemnej relacji. Jeśli więc istota Boża jest czymś innym od swego istnienia, wynika, że istota i istnienie mają się do siebie jak możliwość do rzeczywistości. Wykazaliśmy zaś, że w Bogu nic nie jest w możliwości, lecz że jest On czystą rzeczywistością [I, 16], Istota Boga nie jest zatem czymś innym niż Jego istnienie.

Dalej. Wszystko, co może istnieć tylko przez współdział wielu przyczyn, jest złożone. Lecz żadna rzecz, w której czym innym jest istota, a czym innym istnienie, nie może istnieć inaczej, jak tylko przez współdział wielu przyczyn, mianowicie właśnie istoty i istnienia. Zatem każda rzecz, w której czym innym jest istota, a czym innym istnienie, jest złożona. Bóg zaś nie jest złożony, jak wykazaliśmy [I, 18]. Zatem istnienie Boga jest Jego istotą.

Oprócz tego. Każda rzecz istnieje przez to, że ma istnienie. Żadna więc rzecz, której istota nie utożsamia się ze swym istnieniem, nie istnieje przez swą istotę, lecz z racji uczestnictwa

79

w czymś, mianowicie w samym istnieniu. To zaś, co istnieje z racji uczestnictwa w czymś, nie może być pierwszym bytem, gdyż to, w czym coś uczestniczy, aby istnieć, jest od uczestniczącego wcześniejsze. Otóż Bóg jest pierwszym bytem, którego nic nie wyprzedza. Istota Boga jest więc Jego istnieniem.

Tej zaś wzniosłej prawdy Pan nauczył Mojżesza. Gdy bowiem ten pytał Pana — Księga Wyjścia 3, [13-14] — mówiąc: „Lecz gdy synowie Izraela zapytają mnie, jakie jest Jego imię, to cóż im mam powiedzieć?”, Pan odpowiedział: „Jestem, Który jestem. Tak powiesz synom Izraela: Który jest, posłał mnie do was”, ukazując, że Jego własne imię to KTÓRY JEST. Każde imię zaś ustanowione jest dla oznaczenia natury, czyli istoty jakiejś rzeczy. Stąd wynika, że samo istnienie Boga jest Jego istotą albo naturą.

Tę prawdę wyznawali także doktorzy katoliccy. Mówi bowiem Hilary w księdze *O Trójcy*. „Istnienie nie jest przypadłością Boga, lecz prawdą samoistną, przyczyną trwałą i naturalną własnością Jego natury”⁶⁴. Także Boecjusz mówi w księdze *O Trójcy*, że substancja Boża jest samym istnieniem i od niej pochodzi istnienie⁶⁵.

Rozdział 23 W BOGU NIE MA PRZYPADŁOŚCI

Z tej prawdy wynika też w sposób konieczny, że nic nie może zostać dodane do istoty

Boga ani też nic nie może Mu przysługiwać przypadłościowo.

Samo bowiem istnienie nie może uczestniczyć w czymś nienależącym do Jego istoty, chociaż to, co istnieje, może w czymś

64 Św. Hilary z Poitiers, *De Trinitate* VII, 11 (PL 10, 208 B).

65 Boecjusz, *De Trinitate* II (PL 64, 1250 B-C).

80

innym uczestniczyć. Nie ma bowiem nic bardziej formalnego i bardziej prostego niż istnienie. I w ten sposób samo istnienie nie może w niczym uczestniczyć. Substancja zaś Boża jest samym istnieniem. Bóg nie zawiera zatem nic, co by nie należało do Jego substancji. Nie może więc w Nim być żadnej przypadłości.

Oprócz tego. Wszystko, co czemuś przysługuje przypadłościowo, ma tego przyczynę, jest bowiem poza istotą tego, czemu przysługuje. Jeśli więc jest coś w Bogu przypadłościowo, musi to być z racji jakiejś przyczyny. Albo więc przyczyną przypadłości jest sama substancja Boża, albo coś innego. Jeśli jest to coś innego, to musi to działać na substancję Bożą, nic bowiem nie wprowadza jakiejś formy — czy to substancjalnej, czy przypadłościowej — w coś, co ją przyjmuje, inaczej jak tylko tak, że działa nań w jakiś sposób, dlatego że działanie nie jest niczym innym jak urzeczywistnianiem, co dokonuje się przez formę. W ten sposób Bóg będzie podlegał działaniu i będzie poruszany przez jakąś przyczynę. To zaś sprzeciwia się wcześniejszym ustaleniom [I, 13].

Jeśli natomiast sama substancja Boża jest przyczyną przypadłości, która jej przysługuje — niemożliwe zaś jest, by była jej przyczyną w tej mierze, w jakiej ją przyjmuje, gdyż w ten sposób to samo pod tym samym względem urzeczywistniałoby siebie — to, jeśli jest jakaś przypadłość w Bogu, trzeba by pod innym względem przyjmował, a pod innym względem był przyczyną tej przypadłości; w ten sposób ciała są podmiotem właściwych sobie przypadłości z racji natury materii, a ich przyczynami przez formę. Tak więc Bóg będzie złożony, a coś przeciwnego udowodniliśmy powyżej [I, 18].

Oprócz tego. Każdy podmiot przypadłości odnosi się do niej jak możliwość do urzeczywistnienia, a to dlatego, że przypadłość jest pewną formą sprawiającą, że podmiot istnieje w sposób rzeczywisty w zakresie swego istnienia przypadłościowego. Lecz w Bogu nie ma żadnej możliwości, jak wykaza-

81

liśmy powyżej [I, 16], Nie może w Nim być zatem żadnej przypadłości.

Dalej. Byt, któremu przysługuje przypadłość, jest z natury swej podległy zmianom. Jest bowiem rzeczą naturalną dla przypadłości być w jakiejś rzeczy albo w niej nie być. Jeśli więc Bogu coś przysługuje przypadłościowo, wynika stąd, że jest On zmienny. Coś przeciwnego zaś wykazaliśmy powyżej [I, 131].

Również. Byt, który zawiera coś przypadłościowego, nie jest wszystkim, co w sobie posiada, ponieważ przypadłość nie należy do istoty podmiotu. Lecz Bóg jest wszystkim, co posiada w sobie. Zatem w Bogu nie ma przypadłości.

Przesłankę środkową udowadnia się w następujący sposób. W przyczynie wszystko istnieje w sposób doskonalszy niż w skutku. Bóg zaś jest przyczyną wszystkiego. Cokolwiek zatem w Nim jest, istnieje w Nim w sposób najdoskonalszy. Tym, co najdoskonalej odpowiada jakiejś rzeczy, jest to, czym jest ona sama, mamy wtedy

bowiem doskonalszą jedność niż wtedy, gdy rzecz ta jednoczy się z czymś drugim substancjalnie, jak forma z materią. Substancjalna jedność z kolei jest doskonalsza od tej, która powstaje, gdy coś przysługuje jakiejś rzeczy przypadłościowo. Wynika więc z tego, że cokolwiek Bóg posiada, tym jest.

Oprócz tego. Substancja nie zależy od przypadłości, choć przypadłość zależy od substancji. Co zaś nie zależy od czegoś, może czasem istnieć bez tego. Zatem może istnieć jakaś substancja bez przypadłości. Wydaje się, że to właśnie przede wszystkim przysługuje substancji najbardziej prostej, jaką jest substancja Boża. Zatem w substancji Bożej w ogóle nie ma przypadłości.

Z twierdzeniem tym zgadzają się także uczeni katoliccy. I tak Augustyn w księdze *O Trójcy*⁶⁶ mówi, że w Bogu nie ma żadnej przypadłości.

⁶⁶ Św. Augustyn, *De Trinitate* V, IV, 5 (PL 42, 913).

82

Na podstawie prawdy, którą teraz ukazaliśmy, obala się błędy doktryny niektórych Saracenów, którzy przyjmują jakieś formy dodane do istoty Bożej.

Rozdział 24 << ISTNIENIA BOŻEGO NIE MOŻNA OKREŚLIĆ PRZEZ DODANIE JAKIEJŚ RÓŻNICY SUBSTANCJALNEJ

Można wykazać z tego, co powiedzieliśmy wyżej, że do samego istnienia Bożego nie można nic dodać, co by określało je określeniem istotowym, jak na przykład określa się rodzaj przez różnice.

Nic bowiem nie może w sposób rzeczywisty istnieć, jeśli nie istnieje wszystko, co wyznacza substancjalne istnienie; zwierzę nie może istnieć rzeczywiście, jeśli nie jest zwierzęciem rozumnym albo nierozumnym. Dlatego też platonicy, przyjmując idee, nie przyjęli istniejących samych przez się idei rodzajów, które otrzymują określenia gatunkowe przez różnice istotowe, lecz tylko przyjęli istniejące same przez się idee samych gatunków, które do swego określenia nie potrzebują różnic istotowych. Jeśli więc określimy istnienie Boże określeniem istotowym przez coś do niego dodanego, to istnienie to będzie istnieć w sposób rzeczywisty, tylko jeśli będzie istnieć ów dodany element. Lecz samo istnienie Boga jest Jego substancją, jak już wykazaliśmy [I, 22], Wynika stąd, że substancja Boża może istnieć rzeczywiście tylko na mocy dodania do niej czegoś, a z tego można wywnioskować, że nie jest konieczne, by istniała sama przez się. Przeciwnieństwo tego twierdzenia wykazaliśmy powyżej [I, 13].

Dalej. Wszystko, co do swego istnienia potrzebuje czegoś dodanego, jest odnośnie do tego w możliwości. Lecz substancja Boża nie jest w żaden sposób w możliwości, jak wykazaliśmy

83

powyżej [I, 16]. A skoro substancja Boga jest Jego istnieniem, to Jego istnienia nie można określać jakimś dodanym do niego substancjalnym określeniem.

Oprócz tego. Wszystko, co sprawia, że rzecz istnieje w sposób rzeczywisty i co jest dla tej rzeczy czymś wewnętrznym, jest albo całkowitą istotą rzeczy, albo częścią istoty. To zaś, co określa rzecz określeniem istotowym, sprawia, że rzecz ta istnieje: w sposób

rzeczywisty oraz jest czymś wewnętrznym dla tej rzeczy, inaczej nie można by jej przez to określać substancjalnie. Musi więc to być albo sama istota rzeczy, albo część istoty. Jeśli jednak doda się coś do istnienia Bożego, nie może to być cała istota Boga, wykazaliśmy już bowiem, że istnienie Boga nie jest niczym innym niż Jego istota [I, 22]. Pozostaje więc przyjąć, że element dodany jest częścią istoty Bożej. A w ten sposób Bóg będzie złożony z istotowych części, wykazaliśmy zaś przeciwieństwo tego powyżej [I, 18].

Oprócz tego. To, co dodaje się do jakiejś rzeczy celem określenia jej określeniem istotowym, nie konstytuuje jej pojęcia, lecz rzeczywiste istnienie. Określenie „rozumne” dodane do „zwierzę” nadaje zwierzęciu istnienie rzeczywiste, a nie tworzy pojęcia „zwierzę”; różnica bowiem nie wchodzi w definicję rodzaju. Lecz jeśli w Bogu dodaje się coś, przez co oznacza się Go określeniem istotowym, to trzeba, aby określenie to tworzyło pojęcie treści czy natury właściwej temu, czego dotyczy; to bowiem, co się tak dodaje, nadaje rzeczy rzeczywiste istnienie. Rzeczywiste istnienie zaś to sama istota Boża, jak wykazaliśmy powyżej [I, 22], Wynika stąd, że nie można niczego dodać do istnienia Bożego, co by je określało istotowym określeniem, tak jak różnica określa rodzaj.

84

Rozdział 25 BÓG NIE NALEŻY DO ŻADNEGO RODZAJU

Z powyższych rozważań wynika w sposób konieczny, że Bóg nie jest w żadnym rodzaju.

Wszystko, co należy do jakiegoś rodzaju, ma w sobie coś, co stanowi o przynależności natury rodzaju do gatunku, nic bowiem nie należy do rodzaju, co by nie należało do jego gatunku. Jak zaś wykazaliśmy, jest to w Bogu niemożliwe [I, 24]. Niemożliwe więc jest, by Bóg należał do jakiegoś rodzaju.

Dalej. Jeśli Bóg należy do rodzaju, to albo do rodzaju przypadłości, albo do rodzaju substancji. Nie należy do rodzaju przypadłości, gdyż przypadłość nie może być pierwszym bytem i pierwszą przyczyną. Nie może także należeć do rodzaju substancji, substancja bowiem, która jest rodzajem, nie jest samym istnieniem. Inaczej każda substancja byłaby swoim istnieniem i wówczas nie byłaby spowodowana przez coś innego; to zaś jest niemożliwe, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 131]. Bóg zaś jest swoim istnieniem. Zatem nie należy do żadnego rodzaju.

Oprócz tego. Cokolwiek należy do rodzaju, różni się co do istnienia od innych rzeczy, które należą do tego samego rodzaju, inaczej nie orzekałoby się rodzaju o wielu rzeczach. Wszystkie zaś rzeczy należące do tego samego rodzaju muszą jednoczyć się w treści rodzaju, ponieważ rodzaj orzeka się o wszystkim odnośnie do tego, czym coś jest. Istnienie więc czegoś należącego do rodzaju jest poza treścią rodzaju. To zaś w Bogu jest niemożliwe. Bóg nie należy zatem do rodzaju.

Oprócz tego. Każda rzecz przynależy do rodzaju ze względu na swoją treść, rodzaj bowiem orzeka się o tym, czym coś jest. Lecz treść Boga jest samym Jego istnieniem. Nie jest to podstawą umieszczania czegoś w rodzaju, w ten sposób bo

85

wiem byt byłby rodzajem oznaczającym samo istnienie. Wynika więc stąd, że Bóg nie należy do rodzaju.

To zaś, że byt nie może być rodzajem, udowadnia Filozof w następujący sposób⁶⁷. Gdyby byt był rodzajem, musiałaby istnieć jakaś różnica, która wyznaczałaby gatunek. Żadna zaś różnica nie uczestniczy w rodzaju, w ten sposób mianowicie, by rodzaj mieścił się w pojęciu różnicy — ponieważ w ten sposób rodzaj występowałby dwa razy w definicji gatunku — lecz różnica musi być poza tym, co się rozumie przez rodzaj. A nie może być niczego, co by poprzedzało to, co się rozumie przez byt, skoro byt zawiera się w rozumieniu tego, o czym się orzeka. I w ten sposób nie może go wyznaczać żadna różnica. Wynika więc stąd, że byt nie jest rodzajem. Stąd też konieczny wniosek, że Bóg nie należy do rodzaju.

Widać z tego także, że nie można Boga zdefiniować. Każda bowiem definicja składa się z rodzaju i różnicy.

Wynika stąd również, że nie można budować dowodów dotyczących Boga inaczej, jak zaczynając od skutków Jego działania, gdyż podstawą dowodzenia jest definicja tego, czego się dowodzi.

Mogłoby się komuś wydawać, że choć nazwa „substancja” nie może przysługiwać Bogu we właściwym znaczeniu, albowiem Bóg nie jest podmiotem przypadłości, to jednak przysługuje Mu rzecz oznaczona przez tę nazwę i w ten sposób Bóg należy do rodzaju substancji. Substancja bowiem jest bytem samym przez się. Jest zaś jasne, że jest to czymś właściwym dla Boga, gdyż udowodniliśmy już, iż Bóg nie jest przypadłością [I, 23].

Lecz na to trzeba odpowiedzieć na podstawie tego, co już powiedzieliśmy, że definicja substancji nie obejmuje określenia „byt sam przez się”. Z tego bowiem, iż mówimy, że sub-

⁶⁷ Arystoteles, *Metaphysica* III, 3 (998b 21-27).

86

stancja jest bytem, nie wynika, że jest rodzajem, ponieważ udowodniliśmy już, że byt nie może być rodzajem. Podobnie także z określenia „sam przez się” nie wynika, że byt jest rodzajem. Wydaje się, że to określenie tylko wprowadza przeczenie. Mówimy bowiem, że byt jest sam przez się, dlatego że nie jest w czymś innym, a to jest czystym przeczeniem, które nie może stanowić pojęcia rodzaju, gdyż w ten sposób rodzaj nie mówiłby, czym rzecz jest, lecz czym nie jest.

Musi się więc pojęcie substancji rozumieć w ten sposób, że substancja jest rzeczą, której przysługuje istnienie nie w podmiocie. Nazwę zaś „rzecz” nadaje się z racji treści, tak jak nazwę „byt” z racji istnienia. W ten sposób istotę substancji należy rozumieć tak, że posiada treść, której przysługuje istnienie nie w czymś drugim. To określenie zaś nie przysługuje Bogu, gdyż nie ma On innej treści jak tylko swoje istnienie. Wynika stąd, że Bóg nie należy w żaden sposób do rodzaju substancji. I w ten sposób nie jest też w żadnym innym rodzaju, skoro wykazaliśmy, że nie należy do rodzaju przypadłości [I, 23].

Rozdział 26 **BÓG NIE JEST FORMALNYM ISTNIENIEM** **WSZYSTKICH RZECZY**

To, co powiedzieliśmy powyżej, obala błąd tych, którzy twierdzili, że Bóg nie jest niczym innym, jak formalnym istnieniem każdej rzeczy.

Istnienie to dzieli się na istnienie substancjalne i istnienie przypadłościowe. Istnienie zaś Boże nie jest ani istnieniem substancjalnym, ani przypadłościowym, jak to wykazaliśmy [I, 25]. Jest więc niemożliwe, by Bóg był tym istnieniem, przez które formalnie istnieje każda rzecz.

87

Oprócz tego. Rzeczy nie różnią się od siebie z racji tego, że mają istnienie, gdyż co do tego wszystkie są podobne do siebie. Jeśli więc rzeczy wzajemnie się od siebie różnią, to albo samo istnienie musi otrzymywać zróżnicowanie gatunkowe przez dodanie jakichś różnic, tak że różne rzeczy mają różne istnienia odpowiednio do gatunku, albo też rzeczy różnią się przez to, że samo istnienie przysługuje różnym co do gatunku naturom. Pierwsze z tych rozwiązań jest niemożliwe, nie można bowiem niczego dodawać do bytu według sposobu, w jaki różnicę dodaje się do rodzaju, jak powiedzieliśmy wyżej [I, 25]. Pozostaje więc rozwiązanie, że rzeczy dlatego się różnią, iż mają różne natury, przez które w różny sposób otrzymują istnienie. Istnienie zaś Boga nie dołącza się do innej natury, lecz jest samą naturą, jak wykazaliśmy [I, 22]. Gdyby więc Boże istnienie było formalnym istnieniem wszystkich rzeczy, wszystko musiałoby być bezwzględnie czymś jednym.

Oprócz tego. Zasada jest zgodnie z naturą wcześniej od tego, czego jest zasadą. Istnienie zaś w niektórych rzeczach ma coś jako zasadę; o formie bowiem mówi się, że jest zasadą istnienia, i podobnie o przyczynie, która sprawia, że coś jest rzeczywiste. Jeśli więc istnienie Boże jest istnieniem każdej rzeczy, wynika stąd, że Bóg, który jest swoim istnieniem, ma jakąś przyczynę i w ten sposób nie jest sam przez się koniecznym istnieniem. A tymczasem coś przeciwnego wykazaliśmy powyżej [I, 15].

Dalej. To, co jest wspólne wielu rzeczom, nie jest poza tymi rzeczami, chyba że tylko pojęciowo, jak na przykład „zwierzę” nie jest czymś poza Sokratesem i Platonem i innymi zwierzętami, jak tylko w intelekcie, który ujmuje formę zwierzęcia pozbawioną wszystkiego, co ją jednostkuje i umieszcza w gatunku. Człowiek bowiem jest czymś, co prawdziwie jest zwierzęciem, inaczej wynikałoby, że w Sokratesie i Platonie jest więcej zwierząt, mianowicie zwierzę ujęte powszechnie, człowiek ujęty powszechnie i sam Platon. Tym bardziej więc

88

i samo istnienie powszechne nie jest czymś poza wszystkimi istniejącymi rzeczami, chyba że tylko w intelekcie. Jeśli zatem Bóg jest istnieniem powszechnym, to będzie On jedynie taką rzeczą, która jest tylko w intelekcie. Wykazaliśmy zaś powyżej, że Bóg jest czymś nie tylko w intelekcie, lecz i w rzeczywistości [I, 13], Bóg więc nie jest istnieniem powszechnym wszystkich rzeczy.

Również. Powstawanie jest, bezwzględnie mówiąc, drogą do istnienia, a rozpad drogą do nieistnienia. Kresem powstawania nie jest bowiem forma, a brak kresem rozpadu, chyba że w tym znaczeniu, iż forma sprawia istnienie, a brak nieistnienie. Przyjawszy bowiem, że jakaś forma nie powodowałaby zaistnienia, nie mówilibyśmy, że powstaje to, co taką formę przyjmuje. Jeśli więc Bóg jest istnieniem formalnym wszystkich rzeczy, wynika stąd, że jest kresem powstawania. To zaś jest nieprawdą, gdyż Bóg jest wieczny, jak powyżej wykazaliśmy [I, 15].

Oprócz tego. Wynikałoby stąd też, że istnienie każdej rzeczy było odwieczne, nie może więc być powstawania lub niszczenia. Gdyby bowiem było powstawanie lub niszczenie,

to wtedy istnienie, które uprzedzało rzecz, byłoby przez nią nabywane na nowo. Byłoby nabywane albo przez rzecz istniejącą wcześniej, albo żadnym sposobem nieistniejącą wcześniej. W pierwszym wypadku — skoro zgodnie z powyższym mniemaniem jest jedno istnienie wszystkiego, co istnieje — rzecz, o której mówimy, że powstaje, nie otrzymuje nowego istnienia, lecz nowy sposób istnienia, a to nie stanowi powstawania, lecz zmianę. Jeśli zaś rzecz nie istniała wcześniej, wynika, że powstaje z niczego, a to jest przeciwko pojęciu naturalnego powstawania. To przypuszczenie niweczy więc zupełnie powstawanie i rozpad. I dlatego widać jasno, że jest ono nie do przyjęcia.

Błąd ten obala też święta teologia, gdy wyznaje, że Bóg jest „wielki i wzniosły”, jak powiedziano w Księdze Izajasza 6, [1], i że

89

„jest ponad wszystkim”, jak napisano w Liście do Rzymian 9, [51]. Jeśli bowiem Bóg jest istnieniem wszystkich rzeczy, to jest czymś we wszystkim, a nie ponad wszystkim.

Wyznawców tego błędu zwycięża się w ten sam sposób, co i bałwochwalców, którzy „nieprzekazywalne Imię”, mianowicie imię „Bóg”, dali kamieniom i drzewom, jak jest powiedziane w Księdze Mądrości 14, [21]. Jeśli bowiem Bóg jest istnieniem wszystkich rzeczy, to równie prawdziwie możemy powiedzieć, że kamień jest bytem, jak i to, że kamień jest Bogiem.

Wydaje się, że są cztery przyczyny, które ten błąd podtrzymują. Pierwszą jest fałszywe rozumienie niektórych autorytetów. Mamy bowiem następującą wypowiedź Dionizego w IV rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*-. „Istnieniem wszystkich rzeczy jest ponadistotowa boskość”⁶⁸. Błądzący chcieli na tej podstawie rozumieć, że istnienie Boga jest formalnym istnieniem wszystkich rzeczy, a nie zauważyli, że takiego znaczenia nie da się nadać tym słowom. Jeśli bowiem boskość jest istnieniem formalnym wszystkich rzeczy, to nie będzie ponad wszystkim, ale pośród wszystkiego, a nawet czymś należącym do wszystkiego. Skoro więc Dionizy powiedział, że boskość jest „ponad” wszystkie rzeczy, to stwierdził, że jest co do swej natury różna od wszystkiego i wyniesiona ponad wszystko. Przez to zaś, że powiedział, iż boskość jest istnieniem wszystkich rzeczy, stwierdził, że wszystkie rzeczy otrzymują od Boga pewne podobieństwo do istnienia Bożego. Dionizy odrzuca wyraźniej tę błędną interpretację w II rozdziale *Imion boskich*⁶⁹, gdy mówi, że co do samego Boga nie może być ani dotknięcia Go, ani żadnego zmieszania z Nim innych rzeczy, jak na przykład dzieje się to w kontakcie punktu z linią lub kształtu pieczęci z woskiem.

⁶⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* IV, 1 (PG 3, 177 D).

⁶⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De diuinis nominibus* II, 5 (PG 3, 644A-B).

90

Drugą przyczyną, która popchnęła ich do tego błędu, jest słabość ich rozumu. Ponieważ to, co jest powszechne, otrzymuje określenie gatunkowe lub staje się jednostkowe poprzez dodanie czegoś, sądzą, że istnienie Boże, do którego się nic nie dodaje, nie jest istnieniem Boga właściwym, lecz jest wspólne dla wszystkich bytów. Nie zauważyli oni, że to, co jest wspólne lub powszechne, nie może istnieć bez dodania doń czegoś, natomiast rozważane może być bez dodatków. Nie może istnieć zwierzę bez „rozumne” lub „nierozumne”, jakkolwiek da się je pomyśleć bez tych różnic; podobnie chociaż można pomyśleć powszechnik bez dodatków, to jednak nie można go ująć myślowo bez właściwej mu zdolności przyjmowania dodatkowych określeń. Gdyby

bowiem do „zwierzęcia” nie można było dodać żadnej różnicy gatunkowej, to nie byłoby rodzajem; i podobnie jest ze wszystkimi innymi nazwami.

Boskie istnienie zaś obywateli się bez określeń dodatkowych nie tylko w płaszczyźnie pojęciowej, lecz także w rzeczywistości, i to nie tylko bez dodatkowych określeń, ale także bez owej zdolności przyjmowania czegoś dodanego. Dlatego z faktu, że istnienie Boże ani nie przyjmuje, ani nie może przyjąć dodatkowych określeń, można raczej wnioskować, że Bóg nie jest istnieniem powszechnym, lecz że jest swoim własnym istnieniem; i przez to właśnie, że nic nie można dodać do Jego istnienia, różni się ono od wszystkich innych. Stąd też mówi Komentator w *Księdze o przyczynach*⁷⁰, że pierwsza przyczyna przez samą czystość swej dobroci odróżnia się od innych i w pewien sposób wyosabnia.

Trzecią przyczyną ich błędu jest rozważanie prostoty Bożej. Ponieważ Bóg jest najwyższą prostotą, sądzili oni, że tym, do czego docieramy przez ostateczną analizę tego, co jest w nas, jest Bóg jako coś najprostszego. Nie można bowiem w płaszczyźnie złożenia tego, co jest w nas, iść w nieskończoność.

⁷⁰ *Liber de causis* VIII [IX], 91.

91

ność. Ich rozumowanie było błędne także w tym, że nie zauważyli, iż to, co najprostszego znajduje się w nas, jest nie tyle czymś całkowitym, ile częścią jakiejś rzeczy. Bogu zaś przypisuje się prostotę jako jakiejś rzeczy doskonałej i samoistnej.

Czwartą przyczyną, która mogła doprowadzić do błędu, jest sposób wyrażania się, gdy mówimy, że Bóg istnieje we wszystkich rzeczach, a nie rozumiemy, że nie jest w rzeczach jako coś należącego do rzeczy, lecz jako jej przyczyna, której nigdy nie brak w skutku jej działania. Nie w ten sam sposób bowiem mówimy o formie, że jest w ciele, jak o żeglarzu, że jest w łodzi.

Rozdział 27 << BÓG NIE JEST FORMĄ ŻADNEGO CIAŁA

Wykazawszy, że Bóg nie jest istnieniem wszystkich rzeczy, można podobnie wykazać, że Bóg nie jest formą żadnej rzeczy.

Istnienie Boże bowiem nie może być istnieniem jakiejś treści, która nie jest samym istnieniem, jak wykazaliśmy powyżej [I, 22]. To zaś, co jest samym istnieniem Bożym, nie jest niczym innym, jak Bogiem. Jest więc niemożliwe, by Bóg był formą czegoś innego.

Co więcej. Forma ciała nie jest samym istnieniem, lecz zasadą istnienia. Bóg zaś jest samym istnieniem. Zatem Bóg nie jest formą ciała.

Również. Z połączenia formy i materii wynika coś złożonego, co stanowi całość w stosunku do materii i formy. Części są w możności w stosunku do całości. W Bogu zaś nie ma żadnej możności. Niemożliwe więc jest, by Bóg był formą złączoną z jakąś rzeczą.

92

Oprócz tego. To, co ma istnienie samo przez się, jest doskonalsze od tego, co ma istnienie w czymś drugim. Każda zaś forma jakiegoś ciała ma istnienie w czymś drugim.

Skoro więc Bóg jest bytem najdoskonalszym, jako pierwsza przyczyna istnienia, to nie może być czyjąś formą.

Oprócz tego. To samo można wykazać z wieczności ruchu w sposób następujący. Jeśli Bóg jest formą czegoś, co może się poruszać, to skoro On sam jest pierwszym poruszcycielem, to, co złożone, będzie się samo poruszać. Lecz to, co samo się porusza, może się poruszać i nie poruszać. Jest więc w nim jedno i drugie, ale nie ma samo z siebie nieustanności ruchu. Trzeba więc ponad tym, co się samo porusza, przyjąć jakiegoś innego poruszcyciela, który by udzielał wieczności ruchu. I w ten sposób Bóg, który jest pierwszym poruszcycielem, nie jest formą ciała poruszającego siebie samo.

Ten tok myśli odpowiada tym, którzy przyjmują wieczność ruchu. Gdyby się zaś nie przyjmowało wieczności ruchu, można dojść do tego samego wniosku z regularności ruchu nieba. Tak bowiem jak ciało poruszające samo siebie może spoczywać i poruszać się, tak też może poruszać się szybciej i wolniej. Konieczność więc jednostajności ruchu nieba zależy od jakiejś wyższej zasady zupełnie nieruchomej, która nie jest częścią samoporuszającego się ciała — jakby jakąś jego formą.

Z tą prawdą zgadza się autorytet Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Psalmie [8,2]: „Twój majestat wyniesiony nad niebiosa, Boże”; i w Księdze Hioba 11, [8-9]: „Wyższy jest niż niebo, a cóż ty uczynisz?”, oraz: „Dłuższa niżli ziemia miara Jego, a głębsza niż morze”.

Błąd pogan, którzy mówili, że Bóg jest duszą nieba albo nawet duszą całego świata, zostaje więc usunięty. Z powodu tego błędu bronili bałwochwalstwa, mówiąc, że cały świat jest Bogiem nie z racji ciała, lecz z racji duszy, tak jak człowieka nazywa się mądrym nie ze względu na ciało, lecz ze względu na duszę. Przyjąwszy to, uważali, że stąd wynika, iż słusznie

93

oddaje się cześć boską światu i jego częściom. Także Komentator mówi w XI księdze *Metafizyki*⁷¹, że to właśnie było błędem mędrców ludu sabejskiego, to znaczy bałwochwalców — przyjmowali oni mianowicie, że Bóg jest formą nieba.

Rozdział 28 **DOSKONAŁOŚĆ BOGA**

Chociaż to, co istnieje i żyje, jest doskonalsze od tego, co tylko istnieje, to jednak Bóg, który nie jest niczym innym, jak swoim istnieniem, jest bytem doskonałym pod każdym względem. I mówię: doskonałym pod każdym względem, to znaczy takim, któremu nie brak doskonałości żadnego rodzaju.

Każda rzecz posiada wszelką doskonałość odpowiednio do swego istnienia, mądrość bowiem nie dałaby człowiekowi żadnej doskonałości, gdyby przez nią nie był mądry, podobnie jest co do innych właściwości. Zatem odpowiednio do sposobu, w jaki rzecz posiada istnienie, posiada też doskonałość. W tej mierze bowiem, w jakiej istnienie rzeczy ograniczone jest do jakiegoś szczególnego typu większej lub mniejszej doskonałości, mówi się o rzeczy, że jest bardziej lub mniej doskonała. Jeśli więc istnieje coś, co posiada całą moc istnienia, nie może brakować mu żadnej doskonałości, która jest właściwością jakiegokolwiek rzeczy. Lecz rzeczy, która jest swoim własnym istnieniem, przysługuje istnienie w całej jego potędze. Gdyby na przykład istniała oddzielnie jakaś białość, nie mogłoby jej brakować niczego z pełni białości, ponieważ jakiejś białej rzeczy brak czegoś z pełni białości z powodu niedoskonałości podmiotu

przyjmującego białość. Podmiot bowiem przyjmuje białość na swój sposób i być może nie według

71 Awerroes, *Metaphysica* XI [XII], 41 (Yenetiis 1562, t. 8, f. 325ra).

94

wszystkich możliwości białości. Bóg więc, który jest swoim istnieniem, jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 22], istnieje całą mocą samego istnienia. Nie może Mu zatem brakować żadnej doskonałości, która jest przymiotem jakiegokolwiek rzeczy.

Tak zaś jak każda znamienitość i doskonałość jest w rzeczy o tyle, o ile ona istnieje, tak też każdy brak jest w niej o tyle, o ile ta rzecz w pewien sposób nie istnieje. Bóg zaś posiada istnienie w sposób całkowity, dlatego też nieistnienie jest Mu całkowicie obce. O ile bowiem coś ma istnienie, o tyle oddala się od nieistnienia. Wszelki brak jest więc w Bogu nieobecny. Jest On zatem pod każdym względem doskonały.

Te rzeczy zaś, które tylko istnieją, nie są niedoskonałe z powodu niedoskonałości samego absolutnego istnienia, nie posiadają bowiem istnienia zgodnie ze wszystkimi możliwościami, lecz uczestniczą w istnieniu w pewien szczególny i bardzo niedoskonały sposób.

Tak samo. Wszelką rzecz niedoskonałą musi poprzedzać coś doskonałego; nasienie bowiem pochodzi od zwierzęcia lub rośliny. Pierwszy byt więc musi być najdoskonalszy. Wykazaliśmy zaś, że Bóg jest pierwszym bytem [I, 13]. Jest On więc najdoskonalszy.

Oprócz tego. Każda rzecz jest doskonała, o ile istnieje w sposób rzeczywisty, a niedoskonała, o ile jest w możności, pozbawiona urzeczywistnionego istnienia. To więc, co w żaden sposób nie jest w możności, lecz jest czystą rzeczywistością, musi być najdoskonalsze. Taki jest Bóg. Jest On zatem najdoskonalszy.

Oprócz tego. Każda rzecz działa w tej mierze, w jakiej jest urzeczywistniona. Działanie zatem idzie za rodzajem urzeczywistnienia w działającym. Niemożliwe więc jest, by skutek, który dokonuje się przez czynność, miał rzeczywistość doskonalszą niż rzeczywistość przyczyny sprawczej, możliwe jest jednak, by rzeczywistość skutku była mniej doskonała od rzeczywistości przyczyny sprawczej, dlatego że czynność może ulegać

95

osłabieniu z przyczyny tego, ku czemu zmierza. W rodzaju przyczyny sprawczej dochodzi się w końcu do jednej pierwszej przyczyny, która zwie się Bogiem, jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 13]. Od niej zaś pochodzą wszystkie rzeczy, jak to później wykazemy [II, 151]. Cokolwiek więc istnieje w sposób rzeczywisty w jakiegokolwiek innej rzeczy, musi się znajdować w Bogu w sposób o wiele doskonalszy niż w owej rzeczy, a nie na odwrót. Zatem Bóg jest najdoskonalszy.

Podobnie. W każdym rodzaju istnieje coś najdoskonalszego w rodzaju, co jest miarą wszystkich rzeczy należących do tego rodzaju. Rzecz bowiem okazuje się bardziej lub mniej doskonała, im bardziej lub mniej zbliża się do miary swego rodzaju. Tak na przykład mówimy, że białe jest miarą dla wszystkich barw, a cnotliwy człowiek miarą dla wszystkich ludzi. Miarą zaś dla wszystkich bytów nie może być nic innego jak Bóg, który jest swoim istnieniem. Nie brak Mu więc żadnej z doskonałości, które przysługują rzeczom, inaczej nie byłby powszechną miarą wszystkiego.

Stąd gdy Mojżesz prosił, by mógł ujrzeć oblicze, czyli chwałę Boga, otrzymał odpowiedź od Pana: „Ja ci ukazę wszelkie dobro”, jak powiedziano w Księdze Wyjścia 33, [19], przez co Bóg dał do zrozumienia, że w Nim jest pełnia wszelkiej dobroci. Także Dionizy w V rozdziale *Imion boskich* mówi: „Bóg nie istnieje w jakiś jeden określony sposób, lecz w sposób bezwzględny i nieograniczony przyjął i uprzednio objął w sobie całe istnienie”⁷².

Należy jednak wiedzieć, że nie można Bogu w sposób właściwy przypisywać doskonałości, jeśli rozpatrujemy znaczenie tej nazwy w aspekcie jej pochodzenia. Wydaje się bowiem, że to, co nie jest dokonane, nie może być nazwane doskonałym. Lecz ponieważ wszystko, co się dokonuje, przechodzi z możliwości do rzeczywistości i z nieistnienia do istnienia, dlatego też

⁷² Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* V, 4 (PG 3, 817 C).

96

słusznie się mówi, że doskonałe jest to, co jest jakby całkowicie dokonane. Jest tak wówczas, gdy możliwość jest całkowicie sprowadzona do urzeczywistnienia, tak że nic nie zatrzymuje z nieistnienia, lecz ma istnienie pełne. Przez pewne zaś rozszerzenie nazwy doskonałym nazywa się nie tylko to, co stając się, dochodzi do pełnego urzeczywistnienia, lecz także to, co jest w pełni urzeczywistnione bez żadnego stawiania się. W tym znaczeniu mówimy, że Bóg jest doskonały, zgodnie ze słowami Ewangelii Św. Mateusza 5, [48]: „Bądźcie doskonali jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest”.

Rozdział 29 **PODOBIEŃSTWO STWORZEŃ DO BOGA**

Na podstawie powyższych rozważań można ukazać, w jaki sposób może, a w jaki sposób nie może znajdować się w rzeczach podobieństwo do Boga.

Skutki nie dorównują swoim przyczynom i nie zgadzają się z nimi w nazwie i pojęciu, musi jednak zachodzić między nimi jakieś podobieństwo — do natury czynności należy bowiem, by przyczyna sprawcza sprawiała coś podobnego do siebie, gdyż każda rzecz działa o tyle, o ile jest urzeczywistniona. Stąd też forma skutku znajduje się jakoś w przyczynie przewyższającej skutek, lecz w inny sposób i w innym znaczeniu, dlatego też przyczynę tę określamy jako wieloznaczną. Słońce w ciałach mniej doskonałych powoduje ciepło, działając o tyle, o ile jest urzeczywistnione. Dlatego ciepło zrodzone przez słońce musi otrzymać pewne podobieństwo do czynnej mocy słońca, która powoduje ciepło w mniej doskonałych ciałach i z racji której nazywa się słońce ciepłym, chociaż nie w tym samym znaczeniu. I w ten sposób mówimy, że słońce jest jakoś podobne do tych wszystkich rzeczy, w których wywołuje skutki

97

swego działania, różni się jednak od nich wszystkich o tyle, że skutki jego działania posiadają ciepło i tym podobne własności nie w ten sposób, w jaki znajdują się w słońcu. W ten sposób także i Bóg udziela rzeczom wszystkich doskonałości, a przez to jest też podobny do wszystkich i równocześnie od nich różny.

Stąd też Pismo Święte czasem wspomina o podobieństwie między Bogiem a stworzeniami, jak na przykład, gdy mówi w Księdze Rodzaju 1, [26]: „Uczyńmy

człowieka na obraz i podobieństwo nasze", czasem zaś zaprzecza podobieństwu według słów Izajasza 40, [18]: „Do kogóż to przyrównacie Boga lub jaki obraz zastosujecie do Niego?” oraz Psalmu [35,10]: „Boże, któż będzie podobny do Ciebie?”.

Z tym wywodem zgadza się Dionizy, który mówi w IX rozdziale *Imion boskich*⁷³, że te same rzeczy są podobne do Boga i niepodobne — podobne mianowicie w zakresie zachodzącego wśród nich naśladowania Tego, którego doskonale naśladować nie można, niepodobne zaś o tyle, o ile skutki nie dorównują swym przyczynom.

Co zaś do owego podobieństwa, to stosowniej mówi się, że stworzenie jest podobne do Boga niż na odwrót. Podobnym bowiem do czegoś nazywa się to, co posiada jego przymioty lub formę. Ponieważ więc to, co w Bogu jest doskonałe, znajduje się w innych rzeczach przez pewne niedoskonałe uczestnictwo, dlatego to, odnośnie do czego rozważa się podobieństwo, jest w Bogu wprost, w stworzeniu zaś nie wprost. I tak stworzenie posiada to, co przysługuje Bogu, stąd mówi się słusznie, że jest podobne do Boga. Nie można zaś powiedzieć, że Bóg posiada to, co przysługuje stworzeniu. Stąd też niewłaściwie się mówi, że Bóg jest podobny do stworzenia, jak też nie mówimy, że człowiek jest podobny do swego obrazu, chociaż słusznie się twierdzi, że jego obraz jest podobny do niego.

⁷³ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IX, 7 (PG 3, 916 A).

98

Jeszcze o wiele mniej właściwie mówi się, że Bóg „upodabnia się” do stworzenia. Upodabnianie bowiem oznacza dążenie do podobieństwa, stąd jest czymś właściwym, by rzecz otrzymywała od drugiej rzeczy to, przez co jest do niej podobna. Stworzenie zaś otrzymuje od Boga swe podobieństwo do Niego, a nie na odwrót. Zatem nie Bóg upodabnia się do stworzenia, lecz raczej na odwrót.

Rozdział 30 << JAKIE NAZWY MOŻNA ORZEKAĆ O BOGU

Na podstawie tego, o czym mówiliśmy, można rozważać, co można i czego nie można powiedzieć o Bogu, oraz co mówi się tylko o Nim, a co o Nim i o innych rzeczach.

Skoro bowiem w Bogu musi się znajdować wszelka doskonałość stworzenia — oczywiście w inny, wznioślejszy sposób — to wszelkie nazwy, które oznaczają doskonałość w sposób absolutny, bez niedoskonałości, orzekamy o Bogu i o innych rzeczach, jak na przykład „dobroć”, „mądrość”, „istnienie” i tym podobne. Każda nazwa, która wyraża tego rodzaju doskonałości sposobem właściwym stworzeniom, może być orzekana o Bogu tylko przez podobieństwo i za pomocą przenośni, przez którą coś, co należy do jednej rzeczy, zwykło się stosować do drugiej, jak na przykład gdy określamy jakiegoś człowieka „kamieniem” ze względu na twardość jego intelektu. Takie zaś są wszystkie nazwy, które nadaje się dla oznaczenia gatunku rzeczy stworzonej, jak na przykład „człowiek” i „kamień”; każdemu bowiem gatunkowi przyporządkowany jest odpowiedni sposób doskonałości i istnienia. Podobnie też o Bogu możemy orzekać tylko przenośnie te wszystkie nazwy oznaczające właściwości rzeczy, których to właściwości przyczyną są właściwe zasady gatunku. Te zaś nazwy, które wyra-

99

żają doskonałości wraz z uwzniośleniem właściwym Bogu, orzeka się tylko o Bogu, jak na przykład „najwyższe dobro”, „pierwszy byt” i inne tym podobne.

Gdy mówię jednak, że niektóre z powyższych nazw oznaczają doskonałości bez braku, to znaczy, że mówię z punktu widzenia tej rzeczy, którą chciano wyrazić, nadając jej daną nazwę. Odnośnie bowiem do sposobu oznaczania każda nazwa jest niedoskonała. Nazwą wyrażamy rzecz w ten sposób, w jaki ją pojmujemy intelektem. Intelekt nasz zaś, czerpiąc początek poznania od zmysłów, nie przekracza sposobu bycia właściwego rzeczom zmysłowo poznawalnym, w których czym innym jest forma, a czym innym to, co ma formę, z racji złożenia z formy i materii. Forma zaś w tych rzeczach jest wprawdzie prosta, lecz niedoskonała, mianowicie niesamoistna. A to, co ma formę, jest wprawdzie samoistne, lecz nie jest proste, owszem — jest złożone. Stąd cokolwiek intelekt nasz określa jako istniejące samoistnie, określa też jako złożone; co zaś określa jako proste, określa nie jako coś, „co jest”, lecz jako to, „przez co coś jest”. I w ten sposób w każdej nazwie, którą wypowiadamy, znajduje się jakaś niedoskonałość co do sposobu oznaczania; niedoskonałość oczywiście Bogu nie przysługuje, choć rzecz oznaczona przez nazwę w jakiś wzniosły sposób przysługuje Mu. Widać to w nazwach „dobroć” i „dobre”. „Dobroć” bowiem oznacza coś niesamoistnego, „dobre” zaś coś złożonego. I w tym aspekcie nie nadaje się Bogu żadnej nazwy w sposób właściwy, jest to możliwe jedynie w zakresie tego, czego oznaczanie jest funkcją nazwy. Tego rodzaju nazwy można, jak mówi Dionizy⁷⁴, orzekać o Bogu i twierdząco, i przecząco; twierdząco z racji znaczenia nazwy, przecząco zaś z powodu sposobu oznaczania.

⁷⁴ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* II, 3 (PG 3, 140 C-141 C); *De dwinis nominibus* I, 5 (PG 3, 593 B-C).

100

Uwznioślenie zaś, któremu podlegają znajdujące się w Bogu powyższe doskonałości, można oznaczać nadanymi przez nas nazwami tylko albo przez przeczenie, jak na przykład, gdy mówimy, że Bóg jest wieczny lub nieskończony, lub też przez określenie Jego stosunku do innych rzeczy, jak na przykład gdy się mówi, że jest pierwszą przyczyną lub najwyższym dobrem. Nie możemy bowiem pojąć, czym Bóg jest, lecz czym nie jest i w jakim stosunku są inne rzeczy do Niego, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 14].

Rozdział 31 DOSKONAŁOŚĆ BOŻA I WIELOŚĆ IMION BOŻYCH NIE SPRZECIWIA SIĘ BOŻEJ PROSTOCIE

Z tego, co powiedzieliśmy, można wnioskować, że doskonałość Boża i wielość nazw orzekanych o Bogu nie sprzeciwiają się Jego prostocie.

Powiedzieliśmy bowiem, że wszystkie doskonałości znajdujące się w rzeczach należy przypisywać Bogu w ten sam sposób, w jaki znajdują się skutki w swych wieloznacznych przyczynach [I, 29]. A skutki te istnieją w swych przyczynach dzięki mocy działania przyczyn, jak na przykład ciepło w słońcu. Gdyby zaś tego rodzaju moc nie należała w pewien sposób do rodzaju ciepła, wtedy słońce, działając przez nią, nie zrodziłoby nic podobnego sobie. Z racji więc tej mocy mówimy, że słońce jest ciepłe — nie tylko dlatego, że sprawia ciepło, lecz ponieważ moc, przez którą to sprawia, jest czymś podobnym do ciepła. Przez tę samą zaś moc, przez którą słońce sprawia ciepło, sprawia i wiele innych skutków w mniej doskonałych ciałach, jak na przykład suchość. I

w ten sposób ciepło i suchość, które w ogniu są różnymi jakościami, przypisuje się słońcu z racji jednej mocy. Tak samo i wszelkie doskonałości rzeczy, które

101

są im właściwe ze względu na różne formy, musi się Bogu przypisywać z racji jednej Jego mocy. A i ta moc nie jest czymś różnym od Jego istoty, skoro Bóg nie może mieć żadnej przypadłości, jak wykazaliśmy [I, 231. Boga nazywa się więc mądrym nie tylko dlatego, że jest przyczyną mądrości, lecz dlatego, że o tyle my jesteśmy mądrzy, o ile w pewien sposób naśladujemy Jego moc, przez którą On nas czyni mądrymi. Nie nazywa się zaś Boga kamieniem — chociaż kamienie uczynił

– dlatego, że pod nazwą „kamień” rozumie się określony sposób bytowania, przez który kamień różni się od Boga. Kamień jednak naśladuje Boga jako przyczynę w zakresie istnienia, w zakresie dobroci itp., jak i inne stworzenia.

Podobieństwo do tego można znaleźć we władzach poznawczych i ludzkiej mocy działania. Intelkt bowiem jedną jedyną władzą poznaje wszystko, co zmysłowa część duszy ujmuje różnymi władzami, i jeszcze wiele innych rzeczy. Intelkt także im jest doskonalszy, tym bardziej jednym ujęciem może poznać wiele rzeczy, do których poznanie intelekt mniej doskonały dochodzi przez wiele ujęć. Podobnie władza królewska rozciąga się na wszystkie te sprawy, które podporządkowane są podległym jej władzom. I Bóg zatem z racji swego jednego prostego istnienia posiada wszelką doskonałość, którą

– choć w znacznie mniejszym stopniu — stworzenia osiągają różnymi środkami.

Wynika stąd oczywista konieczność nadawania Bogu wielu nazw. Skoro bowiem sposobem naturalnym możemy Go poznać, jedynie dochodząc doń ze skutków Jego działania, to nazwy oznaczające Jego doskonałość muszą być różne, tak jak i w rzeczach znajdują się różne doskonałości. Gdybyśmy zaś mogli pojąć samą istotę Boga taką, jaka jest, i dostosować do niej właściwą nazwę, wyrazilibyśmy ją tylko jedną nazwą. Jest to obiecanie tym, którzy Go zobaczą w Jego istocie — Księga Zachariasza, ostatni rozdział [14,9]: „W ów dzień będzie jeden Pan i jedno będzie Jego imię”.

102

Rozdział 32 O BOGU I INNYCH RZECZACH NIE ORZEKA SIĘ NICZEGO JEDNOZNACZNIE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika dalej, że o Bogu i o innych rzeczach nie można niczego orzekać jednoznacznie.

Skutek, który nie przyjmuje formy gatunkowo podobnej do tej, przez którą działa przyczyna urzeczywistniająca, nie może otrzymać nazwy wziętej od tej formy według jednoznacznego orzekania. Nie mówi się bowiem jednoznacznie „ciepły” o ogniu zrodzonym przez słońce i o słońcu. Rzeczy zaś, których Bóg jest przyczyną, nie osiągają miary mocy Bożej, otrzymują bowiem oddzielnie i częściowo to, co w Bogu znajduje się wprost i całościowo. Jest więc jasne, że nie można niczego powiedzieć jednoznacznie o Bogu i o innych rzeczach.

Co więcej. Jeśli jakiś skutek jest gatunkowo na poziomie przyczyny, to można orzekać nazwę jednoznacznie tylko wtedy, gdy skutek ten przyjmuje gatunkowo tę samą formę, zgodnie z tym samym sposobem istnienia. Nie mówi się bowiem jednoznacznie „dom”,

gdy chodzi o projekt architekta i gdy chodzi o materialną realizację, gdyż forma domu ma w obydwu wypadkach różne istnienie. Inne rzeczy zaś, nawet gdyby otrzymały zupełnie tę samą formę, to jednak nie zgodnie z tym samym sposobem istnienia — nie ma bowiem w Bogu niczego, co by nie było samym istnieniem Bożym, jak to widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 23]. Nie jest zaś tak w innych rzeczach. Jest zatem niemożliwe, by orzekać coś jednoznacznie o Bogu i o innych rzeczach.

Oprócz tego. Wszystko, co się orzeka jednoznacznie o wielu rzeczach, to albo rodzaj, albo gatunek, albo różnica gatunkowa, albo przypadłość lub właściwość. O Bogu zaś nic nie jest orzekane jako rodzaj ani jako różnica, jak wykazaliśmy

103

powyżej [I, 24; I, 25], a zatem nic nie jest też o Nim orzekane jako definicja albo jako gatunek, który składa się z rodzaju i różnicy. Nic też nie może być w Bogu przypadłością, jak udowodniliśmy powyżej [I, 23]; i w ten sposób nic nie jest orzekane o Bogu jako przypadłość albo właściwość. Właściwość bowiem należy do rodzaju przypadłości. Wynika więc stąd, że niczego się nie orzeka jednoznacznie o Bogu i o innych rzeczach.

Również. To, co się orzeka o wielu rzeczach jednoznacznie, jest prostsze, przynajmniej pojęciowo, od każdej z tych rzeczy. Od Boga zaś nic nie może być bardziej proste ani w rzeczywistości, ani pojęciowo. Zatem nie orzeka się niczego jednoznacznie o Bogu i o innych rzeczach.

Oprócz tego. Wszystko, co się orzeka o wielu rzeczach jednoznacznie, przysługuje drogą uczestnictwa każdej z rzeczy, o których się to orzeka. Mówi się bowiem, że gatunek uczestniczy w rodzaju, a jednostka w gatunku. O Bogu zaś niczego nie orzeka się na sposób uczestnictwa, wszystko bowiem to, co w czymś uczestniczy, jest ograniczone do tego, w czym uczestniczy, i w ten sposób posiada doskonałość tylko częściowo, a nie w pełni. Nie można więc orzekać niczego jednoznacznie o Bogu i o innych rzeczach.

Dalej. Jest pewne, że tego, co orzeka się w kategoriach pierwszeństwa i wtórności, nie orzeka się jednoznacznie. To bowiem, co jest pierwsze, zawiera się w definicji tego, co wtórne, jak na przykład substancja w definicji przypadłości o tyle, o ile przypadłość jest bytem. Jeśli więc „byt” orzekałoby się jednoznacznie o substancji i przypadłości, substancja musiałaby się zawierać w definicji bytu w tej mierze, w jakiej byt orzeka się o substancji. A jest jasne, że jest to niemożliwe. Niczego zaś nie orzeka się o Bogu i o innych rzeczach w tym samym porządku, lecz w aspekcie pierwszeństwa i wtórności. O Bogu bowiem orzeka się wszystko istotowo; nazywa się Go bytem, wyrażając jakby przez to samą istotę, nazywa się Go dobrym, wyrażając jak

104

by przez to samą dobroć. Gdy chodzi o inne rzeczy, to orzekamy o nich na mocy partycypacji, tak jak na przykład Sokratesa nazywa się człowiekiem nie dlatego, że jest samym człowieczeństwem, lecz dlatego, że posiada człowieczeństwo. Niemożliwe więc jest orzekanie czegoś jednoznacznie o Bogu i innych rzeczach.

Rozdział 33 << NIE WSZYSTKIE NAZWY ORZEKA SIĘ O BOGU I O STWORZENIACH CZYSTO WIELOZNACZNIE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika też, że tego, co się orzeka o Bogu i innych rzeczach, nie orzeka się czysto wieloznacznie, jak na przykład gdy chodzi o to, co jest wieloznaczne z racji przypadkowości.

W tych rzeczach, które są przypadkowo wieloznaczne, nie znajdujemy żadnego porządku lub relacji między tymi rzeczami, jedynie całkowicie przypadłościowo przypisuje się jedną nazwę różnym rzeczom. Nazwa bowiem nadana jednej rzeczy nie oznacza, że rzecz ta pozostaje w relacji do drugiej rzeczy. Inaczej jest jednak, gdy chodzi o nazwy, które orzeka się o Bogu i stworzeniach. Rozważa się wówczas w tego rodzaju wspólności nazw porządek przyczyny i skutku, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 32]. Niczego więc nie orzekamy czysto wieloznacznie o Bogu i o stworzeniach.

Dalej. Tam, gdzie mamy do czynienia z czystą wieloznacznością, nie znajdujemy w rzeczach żadnego podobieństwa, lecz tylko jedność nazwy. Istnieje jednak pewien typ podobieństwa rzeczy do Boga, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [I, 29]. Wynika stąd, że nie orzeka się ich o Bogu czysto wieloznacznie.

105

Oprócz tego. Gdy jedną nazwę orzekamy o wielu rzeczach czysto wieloznacznie, to poznanie jednej z tych rzeczy nie może nas doprowadzić do poznania drugiej, poznanie bowiem rzeczy nie zależy od wyrazów, lecz od znaczenia nazw. Do poznania rzeczy boskich zaś dochodzimy na podstawie tego, co znajdujemy w stworzeniach, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [passim]. Tego typu nazw nie orzekamy zatem czysto wieloznacznie o Bogu i stworzeniach.

Co więcej. Wieloznaczność nazwy przeszkadza biegowi argumentacji. Jeśliby więc wszystko orzekało się o Bogu i o stworzeniach tylko czysto wieloznacznie, nie można by tworzyć żadnych argumentów, postępując od stworzeń do Boga. Tymczasem z wszystkiego, co się mówi o Bogu, wynika jasno, że jest przeciwnie.

Poza tym. Daremnie orzeka się jakąś nazwą o jakiejś rzeczy, jeśli przez tę nazwę nie poznajemy czegoś dotyczącego tej rzeczy. Lecz jeśli się orzeka nazwy o Bogu i stworzeniach czysto wieloznacznie, to przez te nazwy nie poznajemy nic dotyczącego Boga. Znaczenia tych nazw są nam znane tylko o tyle, o ile orzeka się je o stworzeniach. Daremnie więc mówiłoby się lub udawałoby o Bogu, że Bóg jest bytem, że jest dobry, lub coś innego, podobnego.

Jeśli zaś mówi się, że przez tego rodzaju nazwy poznajemy o Bogu tylko to, czym nie jest — a mianowicie, że na przykład nazywa się Go żyjącym, ponieważ nie należy do rodzaju rzeczy nieożywionych i tak dalej o innych przymiotach — to określenie „żywy”, powiedziane o Bogu i stworzeniach, będzie musiało odpowiadać przynajmniej zaprzeczeniu nieożywnego. I w ten sposób nie będzie czysto wieloznaczne.

106

Rozdział 34 O BOGU I O STWORZENIACH ORZEKA SIĘ ANALOGICZNIE

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, należy stwierdzić, że o Bogu i o stworzeniach nie orzeka się ani jednoznacznie, ani wieloznacznie, lecz analogicznie, to znaczy według przyporządkowania lub stosunku do czegoś jednego.

Zachodzi to dwojako. Pierwszym sposobem, gdy wiele rzeczy pozostaje w relacji do czegoś jednego, jak na przykład w stosunku do jednego zdrowia nazywa się „zdrowym” zwierzę jako podmiot zdrowia, lekarstwo jako jego przyczynę, pożywienie jako przyczynę zachowania zdrowia, a mocz jako jego znak. Drugim sposobem, gdy w dwóch rzeczach rozważa się porządek lub relację nie do czegoś innego, lecz do jednej z nich — tak na przykład mówi się „byt” o substancji i o przypadłości z racji tego, że przypadłość pozostaje w relacji do substancji, a nie z racji tego, że substancja i przypadłość odnoszą się do czegoś trzeciego.

Nie orzeka się nazw o Bogu i innych bytach analogicznie według pierwszego sposobu, gdyż musiałoby się przyjąć, że jest coś wcześniejszego od Boga, lecz orzeka się drugim sposobem orzekania analogicznego.

W tego rodzaju analogicznym orzekaniu porządek nazw i porządek rzeczy czasem sobie odpowiadają, a czasem nie. Porządek nazw idzie za porządkiem poznania, gdyż jest znakiem umysłowego ujęcia. Gdy więc to, co jest pierwsze w porządku rzeczowym, jest także pierwsze w porządku poznania, to jest pierwsze także odnośnie do znaczenia nazwy i odnośnie do natury rzeczy. Tak na przykład substancja jest pierwsza w stosunku do przypadłości w porządku natury zgodnie z tym, że jest przyczyną przypadłości, a w porządku poznania z racji tego, że substancję umieszcza się w definicji

107

przypadłości. Dlatego też mówi się „byt” bardziej o substancji niż o przypadłości, zarówno co do natury rzeczy, jak i co do znaczenia nazwy.

Gdy zaś to, co jest pierwsze odnośnie do natury, jest późniejsze w stosunku do poznania, wtedy w orzekaniu analogicznym nie ma zgodności między porządkiem rzeczy a porządkiem znaczenia nazwy. Tak na przykład moc uzdrawiająca, która jest w środkach przynoszących zdrowie, jest z natury wcześniejsza od zdrowia, które jest w zwierzęciu, jak przyczyna jest wcześniejsza od skutku. Ponieważ jednak tę moc poznajemy ze skutku, dlatego też poprzez jej skutek ją nazywamy. I dlatego środek uzdrawiający jest pierwszy w porządku rzeczowym, lecz zwierzę nazywa się najpierw „zdrowym” odnośnie do znaczenia nazwy.

Ponieważ więc do poznania Boga dochodzimy ze stworzeń, to rzeczywistość odpowiadająca nazwom orzekanym o Bogu i innych bytach jest najpierw w Bogu, odpowiednio do Jego sposobu istnienia, lecz znaczenie nazw jest w Nim w sposób wtórny. Dlatego też mówi się, że poznajemy Boga ze skutków Jego działania.

Rozdział 35 **LICZNE NAZWY ORZEKANE O BOGU** **NIE SĄ SYNONIMAMI**

Stąd też okazuje się, że chociaż nazwy orzekane o Bogu oznaczają tę samą rzecz, to nie są jednak synonimami, gdyż nie oznaczają tego samego pojęcia.

Tak bowiem, jak różne rzeczy upodabniają się przez różne formy do jednej prostej rzeczy, którą jest Bóg, tak intelekt nasz poprzez różne pojęcia upodabnia się do Niego w pewien sposób w tej mierze, w jakiej poprzez różne doskonałości stwo-

108

rzeń dochodzi do Jego poznania. Stąd też nasz intelekt, posiadając o czymś jednym wiele

pojęć, ani nie poznaje błędnie, ani też na próżno — prosty byt Boży jest bowiem taki, że pewne rzeczy mogą się doń upodabniać zgodnie z różnymi formami, jak powiedzieliśmy wyżej [I, 29; I, 31]. Stosownie zaś do różnych pojęć intelekt wynajduje różne nazwy, które przypisuje Bogu. Skoro nazwy te nie są przypisywane Bogu w jednym i tym samym znaczeniu, to jasne jest, że nie są one synonimami, chociaż oznaczają jedną i tę samą rzecz. Nazwa bowiem nie ma zawsze tego samego znaczenia, skoro oznacza najpierw ujęcie intelektualne, a dopiero później samą pojmowaną rzecz.

Rozdział 36 << **W JAKI SPOSÓB NASZ INTELEKT** **TWORZY O BOGU ZDANIE**

Wynika stąd dalej, że nasz intelekt o Bogu, który jest całkowicie prosty, nie tworzy zdań bezpodstawnie, składając i rozkładając pojęcia.

Chociaż intelekt nasz dochodzi do poznania Boga przez różne pojęcia, jak to wyżej powiedzieliśmy [I, 35], pojmuje jednak, że to, co tym wszystkim pojęciom odpowiada, jest całkowicie czymś jednym. Intelekt bowiem nie przypisuje rzeczom poznawanym sposobu, przez który je poznaje, jak na przykład nie przypisuje kamieniowi niematerialności, chociaż poznaje go w sposób niematerialny. I dlatego też ukazuje jedność rzeczy złożeniem wyrazów, które oznaczają identyczność, gdy mówi: „Bóg jest dobry” lub: „Bóg jest dobrocią”. W ten sposób, jeśli jest jakaś różnorodność w złożeniu, to odnosi się ona do intelektu, natomiast jedność w złożeniu odnosi się do rzeczy. Z tej racji intelekt nasz tworzy czasem o Bogu zdanie, które

109

przez zastosowanie przyimka wnosi pewną różność, jak na przykład gdy mówimy: „dobroć jest w Bogu”, gdyż i tu zaznacza się pewna różność, którą kładziemy na karb intelektu, i pewna jedność, która odnosi się do rzeczy.

Rozdział 37 **BÓG JEST DOBRY**

Z doskonałości Bożej, którą udowodniliśmy [I, 28], można wywnioskować dobroć Bożą.

Tym, przez co rzecz nazywamy dobrą, jest jej własna cnota, gdyż czyjaś cnota to to, co posiadającego ją czyni dobrym i sprawia, że jego dzieło jest dobre. Cnota jest pewną doskonałością, wtedy bowiem nazywamy coś doskonałym, gdy osiąga właściwą sobie cnotę, co wynika jasno z VII księgi *Fizyki*⁷⁵.

Przez to więc każda rzecz jest dobra, że jest doskonała. I stąd każda rzecz pragnie swej doskonałości jako właściwego sobie dobra. Wykazaliśmy zaś, że Bóg jest doskonały [I, 28], a zatem jest dobry.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej, że istnieje pierwszy, nieruchomy poruszyciel, którym jest Bóg [I, 13]. Poruszyciel ten porusza jako zupełnie nieruchomy, a to znaczy, że porusza jako przedmiot pragnienia. Bóg więc, który jest pierwszym, nieruchomym poruszycielem, jest pierwszym przedmiotem pragnienia. Pragnie się zaś czegoś dla dwóch racji: albo dlatego że jest dobre, albo dlatego, że wydaje się dobre. Pierwszą jest racja, że jest dobre, pozorne bowiem dobro nie porusza samo przez się, lecz o tyle, o ile

ma jakiś pozór dobra, dobro zaś porusza samo przez się. Pierwszy zatem przedmiot pragnienia, którym jest Bóg, jest prawdziwie dobry.

75 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (246a 13-14).

110

Dalej. „Dobrem jest to, czego wszystko pożąda” — Filozof przytacza to doskonale określenie w I księdze *Etyki*⁷⁶. Wszystko zaś dąży do urzeczywistnienia zgodnie ze swym sposobem istnienia, co widać jasno stąd, że każda rzecz z natury swej opiera się zniszczeniu. Istnienie rzeczywiste należy zatem do istoty dobra. Gdy zaś możliwość pozbawiona jest urzeczywistnienia, idzie za tym zło, które się przeciwstawia dobru, jak widać jasno u Filozofa w IX księdze *Metafizyki*⁷⁷. Tymczasem Bóg jest bytem urzeczywistnionym, a nie w możliwości, jak wykazaliśmy powyżej [I, 15]. Jest zatem prawdziwie dobry.

Oprócz tego. Udzielanie istnienia i dobroci pochodzi z dobroci. Widać to i z samej natury dobra, i z jego pojęcia. Z natury bowiem dobro każdej rzeczy jest jej urzeczywistnieniem i doskonałością. Każda zaś rzecz działa dlatego, że jest rzeczywista. Działaniem rozprzestrzenia istnienie i dobroć na inne rzeczy. Stąd też znakiem doskonałości rzeczy jest to, że może wytworzyć coś podobnego do siebie, co widać jasno u Filozofa w IV księdze *Meteorologii*⁷⁸. Istotą zaś dobra jest być przedmiotem pragnienia. Jest to cel, który skłania działającego do działania. Dlatego mówi się, że dobro udziela siebie i istnienia. To udzielanie się jest zaś właściwością Boga, wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 13], że Bóg jako byt sam przez się konieczny jest przyczyną istnienia innych bytów. Jest więc prawdziwie dobry.

To właśnie mówi się w Psalmie [73,1]: „Jak dobry jest Bóg Izraela dla tych, którzy są prawego serca”; oraz w Lamentacjach 3, [25]: „Dobry jest Pan dla tych, którzy pokładają w Nim nadzieję, dla duszy, która Go szuka”.

76 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 1 (1094a 2-3).

77 Arystoteles, *Metaphysica* IX, 9 (1051a 4-17).

78 Arystoteles, *Meteorologica* IV, 3 (380a 14-15).

111

Rozdział 38 BÓG JEST SAMĄ DOBROCĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, można wyciągnąć wniosek, że Bóg jest swą dobrocią.

Istnieć bowiem rzeczywiście jest dla każdej rzeczy jej dobrem. Lecz Bóg nie tylko jest bytem rzeczywistym, lecz także jest swoim istnieniem, jak powiedzieliśmy wyżej [I, 22]. Jest więc nie tylko dobry, ale jest także samą dobrocią.

Oprócz tego. Doskonałość każdej rzeczy jest jej dobrocią, jak to wykazaliśmy [I, 37]. Doskonałość istnienia Bożego nie polega na tym, że coś jest doń dodane, lecz na tym, że jest ono samo przez się doskonałe, jak wyżej powiedzieliśmy [I, 28]. Dobroć Boga nie jest zatem czymś dodanym do Jego substancji, lecz Jego substancją jest Jego dobroć.

Dalej. Każde dobro, które nie jest swoją dobrocią, nazywa się dobrem na mocy uczestnictwa. To zaś, co jest dobre przez uczestnictwo, zakłada coś, od czego bierze naturę dobroci. Lecz nie można w tym postępować w nieskończoność, gdyż nie idzie się w nieskończoność w przyczynach celowych — nieskończoność bowiem przeciwstawia

się istocie celu. Dobro zaś ma naturę celu. Musi się więc dojść do jakiegoś pierwszego dobra, które nie jest dobrem przez uczestnictwo w czymś drugim, lecz jest dobrem przez swą istotę. Tym zaś jest Bóg. Zatem Bóg jest swoją dobrocią.

Podobnie. To, co istnieje, może w czymś uczestniczyć, samo zaś istnienie nie może w niczym uczestniczyć; to bowiem, co uczestniczy, jest możliwością, istnienie zaś jest rzeczywistością. Lecz Bóg jest samym istnieniem, jak wykazaliśmy powyżej [I, 22]. Nie jest więc dobry na mocy uczestnictwa, lecz istotowo.

Ponadto. W każdym prostym bycie istnienie i to, czym byt jest, stanowią jedność, gdyby bowiem była między nimi różni-

112

ca, to nie byłoby prostoty. Bóg zaś jest całkowicie prosty, jak wykazaliśmy [I, 18]. Być dobrym jest dlań zatem tym samym, co On sam. Bóg więc jest swoją dobrocią.

Z tego samego wynika, że żadne inne dobro nie jest swą dobrocią. Dlatego powiedziane jest w Ewangelii św. Mateusza 19, [17]: „Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg”.

Rozdział 39 << W BOGU NIE MOŻE BYĆ ZŁA

Stąd widać jasno, że w Bogu nie może być zła. Istnienie i dobroć oraz wszystko, co się orzeka istotowo, nie mają nic do siebie dodanego — chociaż to, co jest, lub to, co dobre, może mieć coś poza istnieniem i dobrocią. Nic bowiem nie przeszkadza, by to, co jest podłożem jednej doskonałości, było także podłożem drugiej. Tak na przykład to, co jest ciałem, może być białe i słodkie, każda zaś natura jest zacieśniona granicami swego pojęcia tak, że nie może przyjąć w siebie niczego zewnętrznego. Bóg zaś jest dobrocią, a nie tylko jest dobry, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 38]. Nie może więc w Nim być niczego, co nie jest dobrocią. I tak zupełnie nie może być w Nim zła.

Dalej. To, co jest przeciwne istocie jakiejś rzeczy, nie może być jej właściwością, jak długo ta rzecz trwa. Tak na przykład nie może być właściwością człowieka bezrozumność lub bezzmysłowość, chyba że przestanie być człowiekiem. Lecz istota Boża jest samą dobrocią, jak wykazaliśmy powyżej [I, 38]. Zatem zło, które jest przeciwne dobru, nie może się znajdować w Bogu, chyba, żeby Bóg przestał istnieć. A jest to niemożliwe, skoro jest wieczny, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 15].

113

Oprócz tego. Skoro Bóg jest swoim istnieniem, nie można przypisywać Mu niczego na mocy uczestnictwa, jak to widać z dowodu przytoczonego powyżej [I, 38]. Jeśliby się więc orzekało o Nim zło, nie orzekałoby się na mocy uczestnictwa, lecz istotowo. O żadnej rzeczy zaś nie można orzekać, że zło jest jej istotą, nie miałyby bowiem wtedy istnienia, które jest dobrem, jak wykazaliśmy [I, 37]. Podobnie jak dobroci, tak i złu nie można dodać nic zewnętrznego. Nie można zatem przypisywać Bogu zła.

Również. Zło przeciwstawia się dobru. Istota zaś dobra polega na doskonałości. Istota zła zatem — na niedoskonałości. W Bogu zaś, który jest absolutnie doskonały, nie może być braku lub niedoskonałości, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 28]. W Bogu więc nie może być zła.

Oprócz tego. Rzecz jest doskonała w tej mierze, w jakiej jest urzeczywistniona. Zatem niedoskonałe będzie to, co jest niezupełnie urzeczywistnione. Zło więc albo jest brakiem, albo zawiera brak. Podmiotem zaś braku jest możność. Możliwości zaś nie może być w Bogu. Zatem nie może też być zła.

Poza tym. Jeśli dobrem jest to, czego wszystko pożąda, to każda natura unika zła jako takiego. To zaś, co w jakiejś rzeczy przeciwstawia się poruszeniu naturalnego pożądania, jest w rzeczy tej wymuszone i nienaturalne. Zło więc jest w każdej rzeczy wymuszone i przeciw naturze w takiej mierze, w jakiej jest złem tej rzeczy, chociaż w rzeczach złożonych zło może być czymś naturalnym w stosunku do jakiejś części rzeczy. Bóg zaś nie jest złożony ani też nie może być w Nim nic wymuszonego lub przeciwnego naturze, jak to wykazaliśmy [I, 18—191- Nie może być zatem zła w Bogu.

Potwierdza to także Pismo Święte. Powiedzione jest bowiem w kanonicznym 1 Liście Św. Jana [1,5]: „Bóg jest światłością i nie ma w Nim żadnej ciemności”; oraz w Księdze Hioba 34, [10]: „Daleka jest od Boga bezbożność, od Wszechmocnego — nieprawość”.

114

Rozdział 40 BÓG JEST DOBREM WSZELKIEGO DOBRA

Okazuje się też, że Bóg jest dobrem wszelkiego dobra.

Dobrocią bowiem każdej rzeczy jest jej doskonałość, jak już powiedzieliśmy [I, 37]. Bóg zaś, skoro jest bezwzględnie doskonały, swą doskonałością obejmuje wszystkie doskonałości rzeczy, jak wykazaliśmy [I, 28]. Zatem Jego dobroć obejmuje wszystkie dobroci. I w ten sposób jest dobrem wszelkiego dobra.

Podobnie. Gdy się jakiejś rzeczy przypisuje pewną właściwość na mocy uczestnictwa, to właściwość ta przysługuje jej tylko o tyle, o ile ma ona jakieś podobieństwo do tego, o czym się ten przymiot orzeka istotowo. Tak na przykład, nazywamy żelazo rozognionym o tyle, o ile uczestniczy w pewnym podobieństwie do ognia. Lecz Bóg jest dobry ze swej istoty, a wszystkie inne rzeczy są dobre przez uczestnictwo [I, 38]. Każdą rzecz nazywamy więc dobrą w takiej mierze, w jakiej ma jakieś podobieństwo do dobroci Bożej. Bóg jest więc dobrem wszelkiego dobra.

Dalej. Skoro każdej rzeczy pragnie się z racji celu, a istota dobra polega na tym, że jest przedmiotem pragnienia, to należy każdą rzecz nazywać dobrą albo dlatego, że jest celem, albo dlatego, że jest skierowana do celu. Ostatecznym więc celem jest to, od czego wszystko otrzymuje charakter dobra. Tym ostatecznym celem zaś jest Bóg, jak to później wykażemy [III, 17]. Zatem Bóg jest dobrem wszelkiego dobra.

Stąd też Pan, obiecując Mojżeszowi, że mu się ukaże, mówi w Księdze Wyjścia 33, [19]: „Ja ci ukażę wszelkie dobro”. A w Księdze Mądrości 8 [7,11] mówi się o Mądrości Bożej: „Przyszły mi wraz z nią wszystkie dobra”.

115

Rozdział 41 BÓG JEST NAJWYŻSZYM DOBREM

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że Bóg jest najwyższym dobrem.

Dobro powszechne przewyższa każde dobro poszczególne, tak jak dobro narodu jest lepsze od dobra jednostki. Dobroć bowiem całości i jej doskonałość przewyższa dobroć i

doskonałość części. Lecz dobroć Bożą, skoro jest dobrem wszelkiego dobra, jak powiedzieliśmy [I, 40], przyrównuje się do wszystkich rzeczy różnych od Boga, jak dobro powszechne do dobra poszczególnego. Bóg więc jest najwyższym dobrem.

Oprócz tego. To, co się orzeka istotowo, orzeka się prawdziwiej niż to, co orzeka się na mocy uczestnictwa. Bóg zaś jest dobry ze swej istoty, inne zaś byty są dobre przez uczestnictwo, jak to już wykazaliśmy [I, 38]. Bóg więc jest najwyższym dobrem.

Również. To, co jest najwyższe w jakimkolwiek rodzaju, jest przyczyną innych rzeczy, które należą do tego rodzaju, przyczyna bowiem jest wyższa od skutku. Od Boga zaś pochodzi racja dobra wszystkich rzeczy, jak wykazaliśmy [I, 40]. Jest On zatem najwyższym dobrem.

Ponadto. Tak jak bielsze jest to, co jest mniej zmieszane z czarnym, tak też lepsze jest to, co jest mniej zmieszane ze złem. Lecz Bóg jest najbardziej wolny od zła, w Nim bowiem nie może być ani zła urzeczywistnionego, ani w możności. I to przysługuje Mu z natury, jak wykazaliśmy [I, 39]. Jest On więc najwyższym dobrem.

Stąd też jest powiedziane w 1 Księdze Królewskiej 2 [1 Sm 2,2]: „Nikt nie jest tak święty, jak Pan”.

116

Rozdział 42 << BÓG JEST JEDEN

Po udowodnieniu tego, co powyższe, jest jasne, że Bóg jest tylko jeden.

Niemożliwe jest, by były dwa najwyższe dobra. To bowiem, co określa się przez przeobfitość, znajduje się tylko w czymś jednym. Bóg zaś, jak wykazaliśmy, jest najwyższym dobrem [I, 41]. Bóg więc jest jeden.

Oprócz tego. Wykazaliśmy, że Bóg jest całkowicie doskonały, tak że nie brak Mu żadnej doskonałości [I, 28]. Jeśli zatem jest więcej bogów, musi być więcej tego rodzaju doskonałych bytów. To zaś jest niemożliwe, jeśli bowiem żadnemu z nich nie brak żadnej doskonałości ani żaden nie ma domieszki jakiejś niedoskonałości — a to są wymogi całkowitej doskonałości — nie będzie niczego, czym by się odróżniali. Nie można więc przyjmować istnienia wielu bogów.

Podobnie. Jeśli wystarcza jedna przyczyna, by coś wykonać, to lepiej, aby dokonało się to przez jedną przyczynę niż przez wiele. Lecz porządek rzeczy na świecie jest możliwie najlepszy, potęga bowiem pierwszej przyczyny sprawczej obejmuje siłę dążenia do doskonałości właściwą stworzeniom. Wszystkie rzeczy zaś osiągają wypełnienie swej doskonałości przez sprowadzenie do jednej pierwszej zasady. Nie należy więc przyjmować wielu zasad.

Co więcej. Niemożliwe jest, by jeden ruch jednostajny i regularny pochodził od kilku zasad ruchu. Jeśli bowiem razem poruszają, to żadna z nich nie jest zasadą doskonałą, lecz wszystkie zastępują jedną doskonałą zasadę ruchu; nie może się to odnosić do pierwszej zasady ruchu, gdyż to, co doskonałe, jest wcześniejsze od tego, co niedoskonałe. Jeżeli zaś te zasady ruchu nie poruszają razem, to każda z nich czasem porusza, a czasem nie porusza. Z tego wynika, że ruch nie jest

117

ani ciągły, ani regularny. Ruch bowiem ciągły i jeden pochodzi od jednej zasady ruchu. Zauważamy także, że zasada, która nie zawsze porusza, porusza nieregularnie, co widać

w mniej doskonałych zasadach ruchu, w których ruch wymuszony na początku jest silny, a słabnie przy końcu. W ruchu naturalnym natomiast dzieje się na odwrót. Lecz pierwszy ruch jest jeden i jednostajny, jak to udowodnili filozofowie⁷⁹, zatem jego pierwsza zasada ruchu musi być jedna.

Dalej. Substancja cielesna jest przyporządkowana do substancji duchowej jak do swego dobra, w substancji duchowej bowiem jest pełniejsza dobroć, a substancja cielesna dąży do tego, by się do niej upodobnić, gdyż wszystko, co istnieje, pragnie możliwie największego dobra. Lecz widzimy, że wszystkie ruchy stworzenia cielesnego sprowadzają się do jednego pierwszego ruchu, a prócz niego nie ma innego pierwszego ruchu, który by jakoś się do niego sprowadzał. Zatem prócz substancji duchowej, która jest celem pierwszego ruchu, nie ma innej, która by się do niej nie sprowadzała. Tę zaś substancję pojmujemy pod nazwą „Bóg”. A zatem istnieje tylko jeden Bóg.

Oprócz tego. Porządek różnych rzeczy wzajemnie do siebie przyporządkowanych istnieje z powodu ich przyporządkowania do czegoś jednego. Tak na przykład porządek wzajemny części wojska istnieje z racji przyporządkowania całego wojska do wodza. Fakt, że różne rzeczy łączą się w pewnym stosunku, nie może pochodzić od ich własnych natur jako od siebie różnych, z racji swych natur bowiem bardziej by się między sobą różniły. Fakt ten nie może też mieć źródła w przyczynach porządkujących, bo niemożliwe jest, by zmierzały do jednego porządku same z siebie, skoro są różne. I tak albo wzajemne przyporządkowanie wielu rzeczy do siebie jest przypadłościowe, albo też trzeba to przyporządkowanie spro-

⁷⁹ Zob. Arystoteles, *Physica* VIII, 7-9 (260a 20-266a 9).

118

wadzić do jakiejś jednej przyczyny porządkującej, która kieruje wszystko do celu, jaki zamierza. Widzimy zaś, że wszystkie części tego świata przyporządkowane są wzajemnie do siebie, zgodnie z tym, że jedne wspomagają drugie; tak na przykład mniej doskonałe ciała są poruszane przez ciała bardziej doskonałe, a te z kolei przez substancje niecielesne, jak to wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 13; I, 20]. Przyporządkowanie to nie jest przypadłościowe, skoro zachodzi zawsze lub w przeważnej Części wypadków. Zatem cały ten świat ma tylko jednego porządkującego i rządzącego. Lecz poza tym światem nie ma innego. Jest więc tylko jeden rządca wszystkich rzeczy, którego nazywamy Bogiem.

Dalej. Jeśli istnieją dwie rzeczy, obie mające konieczne istnienie, to muszą one jednakowo podpadać pod pojęcie konieczności istnienia. Muszą się więc odróżniać przez coś, co jest dodane albo tylko do jednej, albo do obydwu. I tak albo jedna z nich, albo obie muszą być złożone. Nic zaś złożonego nie istnieje samo przez się, jak wykazaliśmy powyżej [I, 18]. Jest więc niemożliwe, by istniało więcej rzeczy, z których każda ma konieczne istnienie. I tak nie może być więcej bogów.

Co więcej. Jeśli istnieją dwie rzeczy, które mają konieczne istnienie, to to, czym się różnią, albo jest w jakiś sposób potrzebne do ukonstytuowania konieczności istnienia, albo nie jest potrzebne. Jeśli nie jest potrzebne, wtedy jest czymś przypadłościowym, gdyż wszystko, co się dodaje do rzeczy, a co nie odnosi się do jej istnienia, jest przypadłością. Zatem ta przypadłość ma przyczynę. Tą przyczyną jest albo istota tego, co istnieje z konieczności, albo coś innego. Jeśli istota, to skoro sama konieczność istnienia jest jego istotą, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 22], konieczność istnienia będzie przyczyną owej przypadłości. Lecz konieczność istnienia znajduje się w

obydwu rzeczach. Zatem obie rzeczy będą miały tę przypadłość i nie będą się różnić pod względem tej przypadłości.

119

Jeśli zaś przyczyną tej przypadłości jest coś innego, to wtedy jeśli to coś innego nie istnieje, nie będzie istniała także ta przypadłość. A gdyby tej przypadłości nie było, to nie byłoby powyższego rozróżnienia. Zatem gdyby nie istniało to coś innego, owe dwie rzeczy, o których przyjmujemy, że istnieją koniecznie, nie byłyby dwiema, lecz jedną. A więc istnienie właściwe obu tym rzeczom zależy od czegoś trzeciego. I tak żadna z tych rzeczy nie ma sama przez się koniecznego istnienia.

Jeśli zaś to, czym się różnią, jest potrzebne dla ukonstytuowania konieczności istnienia, będzie to albo dlatego, że różnica ta zawiera się w pojęciu konieczności istnienia, tak na przykład „żywe” zawiera się w definicji zwierzęcia, albo będzie to dlatego, że dzięki tej różnicy konieczność istnienia otrzymuje określenie gatunkowe, tak jak zwierzę uzupełnia się przez „rozumne”. W pierwszym wypadku wszędzie, gdzie jest konieczność istnienia, musi być to, co jest w jej pojęciu zawarte, tak na przykład czemukolwiek odpowiada określenie „zwierzę”, temu właściwe jest określenie „ożywione”. I tak, skoro obu powyższym rzeczom przypisuje się konieczność istnienia, to nie można ich przez to odróżnić.

W drugim wypadku napotykamy nową trudność. Różnica nadająca gatunek rodzajowi nie uzupełnia pojęcia rodzaju, lecz rodzaj osiąga przez nią urzeczywistnienie. Pojęcie „zwierzę” bowiem jest zupełne przed dodaniem „rozumne”, lecz zwierzę nie może być czymś rzeczywistym, jeśli nie jest rozumne lub nierozumne. Coś więc konstytuuje konieczność istnienia w zakresie rzeczywistego istnienia, a nie w zakresie pojęcia konieczności istnienia. Jest to niemożliwe z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że w rzeczy, która posiada konieczne istnienie, treść rzeczy utożsamia się z jej istnieniem, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 18]. Po drugie dlatego, że w ten sposób konieczne istnienie pochodziłoby od innego istnienia, co jest niemożliwe. Nie można więc przyjmować, że

120

jest kilka rzeczy, z których każda istniałaby koniecznie sama przez się.

Dalej. Jeśli jest dwóch bogów, to nazwę „Bóg” orzeka się albo o obydwóch jednoznacznie, albo wieloznacznie. Jeśli wieloznacznie, to jest to poza obecnym zagadnieniem, nic bowiem nie przeszkadza nazywać jakiegokolwiek rzeczy jakąkolwiek wieloznaczną nazwą, jeśli dopuszcza to sposób wyrażania się. Jeśli zaś orzeka się jednoznacznie, musi się orzekać o obydwu bogach w sposób odpowiadający jednemu pojęciu. I tak, w obydwu musi być pojęciowo jedna natura. A jest ta natura w obydwu bogach albo w sposób odpowiadający jednemu istnieniu, albo w sposób odpowiadający dwu różnym istnieniom. Jeśli mamy jedno istnienie, nie będzie dwóch bogów, lecz jeden. Jedno istnienie bowiem nie może należeć do dwóch bytów, jeśli się różnią substancjalnie. Jeśli zaś jest inne istnienie w każdym, to w żadnym jego treść nie będzie jego istnieniem. A tak jest w Bogu, jak tego dowiedliśmy wyżej [I, 18]. Żaden więc z tych dwóch bogów nie jest tym, co rozumiemy pod nazwą „Bóg”. A zatem niepodobna przyjąć dwóch bogów.

Co więcej. Nic z tego, co należy do tej określonej rzeczy o tyle, o ile jest tą określoną rzeczą, nie może należeć do innej. Jest tak dlatego, że jednostkowość jakiejś rzeczy nie należy do innej rzeczy, lecz tylko do tego czegoś jednostkowego. Temu zaś, co istnieje

koniecznie, konieczność istnienia przysługuje o tyle, o ile jest konkretną, określoną rzeczą. Jest więc niemożliwe, by konieczność ta należała do innej rzeczy. I tak, jest niemożliwe, by było więcej rzeczy, z których każda ma konieczność istnienia. A zatem jest niemożliwe, by było więcej bogów.

Dowód przesłanki mniejszej. Jeśli to, co istnieje z konieczności, nie jest tą oto określoną rzeczą w takiej mierze, w jakiej jest koniecznym istnieniem, to określenie jego istnienia nie jest konieczne samo przez się, lecz zależy od czegoś drugiego. Każda rzecz zaś w takiej mierze, w jakiej jest urzeczywistniona, jest różna od wszystkich innych, a znaczy to, że jest tą oto

121

określoną rzeczą. To zatem, czego istnienie jest konieczne, zależy od czegoś drugiego jako byt rzeczywisty. Sprzeciwia się to zaś pojęciu tego, co istnieje z konieczności. Musi więc to, co istnieje koniecznie, istnieć koniecznie z racji tego, że jest tą oto określoną rzeczą.

Dalej. Natura oznaczona nazwą „Bóg” albo jest ujednostkowiona sama przez się w tym oto Bogu, albo jest ujednostkowiona przez coś innego. Jeśli przez coś innego, to musi być w niej złożenie. Jeżeli jest ujednostkowiona sama przez się, to jest niemożliwe, by należała też do innego bytu, to bowiem, co jest zasadą jednostkowości, nie może być wspólne dla wielu. Niemożliwe jest więc, by było wielu bogów.

Co więcej. Jeśli jest wielu bogów, to natura boskości nie może być numerycznie jedna w każdym z bogów. Musi więc być coś odróżniającego naturę boską w tym lub w tamtym bogu. Lecz jest to niemożliwe, gdyż natura boska nie przyjmuje dodania niczego: ani różnic istotowych, ani przypadłości, jak wykazaliśmy powyżej [I, 23; I, 24]. Natura boska nie jest też formą jakiejś materii, tak by mogła być dzielona, gdy dzieli się materię. Jest więc niemożliwe, by było wielu bogów.

Podobnie. Istnienie właściwe każdej rzeczy jest tylko jedno. Lecz sam Bóg jest swoim istnieniem, jak powyżej wykazaliśmy [I, 22]. Możliwe jest więc tylko to, by był jeden Bóg.

Dalej. Rzecz posiada istnienie w taki sam sposób, w jaki posiada jedność, stąd też każda rzecz z całej mocy opiera się podziałowi, by przezeń nie dążyć do nieistnienia. Natura boska zaś w istnieniu swym przewyższa wszystko. Jest w niej zatem najwyższa jedność. W żaden więc sposób nie dzieli się na kilka bytów.

Oprócz tego. Widzimy, że w każdym rodzaju wielość pochodzi od jedności. Dlatego też w każdym rodzaju znajduje się coś jednego, pierwszego, co jest miarą wszystkich rzeczy należących do tego rodzaju. Stąd wszystkie rzeczy, które są podobne do siebie w czymś jednym, muszą zależeć od jakiejś jednej zasady. Lecz wszystkie rzeczy podobne są w istnieniu.

122

Musi więc być coś jednego, co jest zasadą wszystkich rzeczy. A tym jest Bóg.

Podobnie. W każdym rządzie ten, kto jest na czele, pragnie jedności; stąd wśród form rządu najpotężniejszą jest monarchia, czyli królestwo. Podobnie jedna jest głowa wielu członków i to jest ewidentnym znakiem, że temu, któremu przysługuje panowanie, należy się jedność. Stąd też należy przyznać, że Bóg, który jest przyczyną wszystkiego, jest bezwzględnie jeden.

Także w świętych tekstach możemy znaleźć potwierdzenie boskiej jedności. Powiedziane jest bowiem w Księdze Powtórzonego Prawa 6, [4]: „Słuchaj Izraelu, Pan

Bóg, twój Bóg, jest jeden"; oraz w Księdze Wyjścia 20, B1: „Nie będziesz miał bogów innych prócz mnie”; a także w Liście do Efezjan 4, [5]: „Jeden Pan, jedna wiara” itd.

Tą prawdą obala się poglądy pogan wyznających wielość bogów. Aczkolwiek wielu z nich mówiło, że jest jeden najwyższy Bóg, że jest On przyczyną wszystkich innych bytów, które nazywali bogami; przypisywali też wszystkim wiecznym substancjom nazwę bóstwa, szczególnie z racji ich mądrości, szczęśliwości i rządzenia rzeczami.

Ten sposób mówienia znajdujemy zresztą także w Piśmie Świętym, gdzie święci aniołowie albo też ludzie lub sędziowie nazywani są bogami, jak na przykład w tych słowach Psalmu [86,8]: „Nie ma Tobie podobnego wśród bogów, Panie”; oraz w innym miejscu: „Ja rzekłem: Jesteście bogami” [Ps 82,6]. Wiele podobnych zdań znajduje się w różnych miejscach Pisma Świętego.

Wydaje się, że manichejczycy byli jeszcze bardziej przeciwni tej prawdzie, gdyż przyjmowali dwie pierwsze zasady, z których jedna nie jest przyczyną drugiej.

Prawdę tę atakowali swymi błędami arianie, gdy nauczali, że Ojciec i Syn nie są jednym, lecz wieloma bogami, choć zmuszeni byli powagą Pisma Świętego wierzyć, że Syn jest prawdziwym Bogiem.

123

Rozdział 43 BÓG JEST NIESKOŃCZONY

Skoro to, co nieskończone, związane jest z ilością, jak nauczają filozofowie, to nie można przypisywać Bogu nieskończoności z racji wielości, udowodniliśmy bowiem, że jest tylko jeden Bóg [I, 42] i że nie ma w Nim żadnego złożenia ani części, ani przypadłości [I, 18; I, 23]. Także z racji rozciągłej ilości nie można Go nazwać nieskończonym, skoro udowodniliśmy, że jest niecielesny [I, 20]. Pozostaje więc do zbadania, czy przysługuje Mu nieskończoność z racji wielkości duchowej.

Tę wielkość duchową rozważamy w dwóch aspektach: mianowicie w aspekcie mocy oraz w aspekcie dobroci lub doskonałości właściwej natury. Nazywamy bowiem coś mniej lub bardziej białym zależnie od stopnia doskonałości jego białości. Rozważa się też wielkość mocy na podstawie wielkości działania lub rzeczy uczynionych. Te dwa aspekty zresztą zależą jeden od drugiego: z tego, że coś jest urzeczywistnione, wynika, że jest czynne, wielkość zaś jego mocy zależy od stopnia urzeczywistnienia. Wynika stąd, że rzeczywistości duchowe są wielkie stosownie do stopnia ich doskonałości. Twierdzi to także Augustyn⁸⁰, mówiąc, że w rzeczach, których wielkość nie polega na ciężarze, być większym znaczy to samo, co być lepszym.

Należy zatem wykazać, że Bóg jest wielki taką właśnie wielkością. Jednak nie należy nieskończoności Boga rozumieć w sensie braku, tak jak rozumie się ją w ilości wymiernej lub liczbowej, tego rodzaju ilość bowiem z natury jest skończona. Nieskończoną zaś nazywa się ją przez odjęcie tego, co ma z natury, i dlatego nieskończoność oznacza w niej niedoskonałość. Lecz w Bogu nieskończoność rozumie się tylko negatywnie, Jego doskonałość bowiem nie ma żadnego kresu czy

⁸⁰ Św. Augustyn, *De Trinitate* VI, VIII, 9 (PL 42, 929).

124

końca — jest On w najwyższym stopniu doskonały. I w ten sposób należy Bogu

przypisać nieskończoność. Wszystko bowiem, co jest zgodnie ze swą naturą skończone, jest ograniczone do istoty jakiegoś rodzaju. Bóg zaś nie jest w jakimś rodzaju, lecz Jego doskonałość zawiera doskonałości wszystkich rodzajów, jak wykazaliśmy powyżej [I, 25; I, 28]. Jest zatem nieskończony.

Co więcej. Każda rzeczywistość w czymś tkwiąca jest ograniczona przez to, w czym istnieje, to bowiem, co jest w czymś drugim, istnieje na sposób podmiotu przyjmującego. Rzeczywistość więc nieistniejąca w niczym nie jest niczym ograniczona. Gdyby na przykład białość istniała sama przez się, doskonałość białości nie byłaby w niej ograniczona tak, by brakowało jej czegoś, co stanowi o doskonałości białości. Bóg zaś jest rzeczywistością nieistniejącą w żaden sposób w czymś drugim, gdyż nie jest ani formą w materii, jak już udowodniliśmy [I, 26; I, 27], ani też istnienie Jego nie tkwi w jakiejś formie czy naturze, jest On bowiem sam swoim istnieniem, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 22], Pozostaje więc, że jest On nieskończony.

Dalej. W rzeczywistości znajdujemy coś, co jest tylko w możliwości, jak materia pierwsza, oraz coś, co jest całkowicie urzeczywistnione, jak Bóg, co pokazaliśmy już wyżej [I, 16], a także coś, co jest urzeczywistnione i jest w możliwości, jak wszystkie pozostałe rzeczy. Lecz możliwość ujęta w stosunku do rzeczywistości nie może przewyższać rzeczywistości ani w czymś poszczególnym, ani bezwzględnie. Skoro więc materia pierwsza jest nieskończona w swej możliwości, wynika stąd, że Bóg, który jest czystą rzeczywistością, jest nieskończony w swej rzeczywistości.

Podobnie. Rzeczywistość jest tym doskonalsza, im mniej ma domieszki możliwości. Stąd też każda rzeczywistość, do której domieszana jest możliwość, ma granicę swej doskonałości, taka zaś, do której nie jest domieszana żadna możliwość, nie ma żadnej granicy doskonałości. Otóż Bóg jest czystą rzeczywistością bez żadnej możliwości, jak to wykazaliśmy wyżej [I, \G\]. Jest zatem nieskończony.

125

Co więcej. Samo istnienie rozważane bezwzględnie jest nieskończone, może w nim bowiem uczestniczyć nieskończona liczba rzeczy na nieskończoną liczbę sposobów. Jeśli więc czyjeś istnienie jest skończone, musi być ograniczone przez coś, co byłoby w jakiś sposób jego przyczyną. Lecz istnienie Boga nie może mieć jakiejś przyczyny, gdyż jest On konieczny sam przez się. Zatem Jego istnienie jest nieskończone i On sam jest nieskończony.

Dalej. Wszystko, co ma jakąś doskonałość, jest tym doskonalsze, im pełniej uczestniczy w owej doskonałości. Lecz nie może istnieć żaden sposób — ani go nawet nie można pomyśleć — w jaki by się posiadało jakąś doskonałość pełniej, niż posiada ją to, co jest doskonałe ze swej istoty i czego istota jest jego dobrocią. Tym zaś jest Bóg. W żaden więc sposób nie można pomyśleć czegoś lepszego lub doskonalszego od Boga. Zatem jest On nieskończony w dobroci.

Co więcej. Intelpekt nasz sięga w poznawaniu w nieskończoność, a znakiem tego jest to, że gdy dana jest jakakolwiek skończona ilość, nasz intelekt może wymyślić większą. Daremne by zaś było to skierowanie naszego intelektu do nieskończoności, gdyby nie istniała jakaś poznawalna rzecz nieskończona. Musi więc istnieć jakaś poznawalna rzecz nieskończona, która musi być największą spośród rzeczy. A taką rzecz nazywamy Bogiem. Bóg więc jest nieskończony.

Podobnie. Skutek nie może się rozciągać poza swą przyczynę. Intelpekt nasz zaś może pochodzić tylko od Boga, który jest pierwszą przyczyną wszystkiego. Nie może więc

pomyśleć nasz intelekt niczego większego nad Boga. Jeśli zatem można pomyśleć coś większego od każdej rzeczy skończonej, wynika stąd, że Bóg nie jest skończony. Co więcej. Moc nieskończona nie może istnieć w istocie skończonej, każda rzecz bowiem działa przez swą formę, która albo jest jej istotą, albo częścią istoty; moc zaś oznacza zasadę działania. Lecz Bóg nie posiada skończonej mocy działania, porusza bowiem w czasie nieskończonym, a czynić to może

126

tylko moc nieskończona, jak wykazaliśmy powyżej [I, 20], Wynika więc, że istota Boga jest nieskończona.

Powyższy argument odnosi się do tych, którzy przyjmują wieczność świata. Gdy się jej nie przyjmuje, to tym bardziej potwierdza się zdanie o nieskończoności mocy Bożej. Każda przyczyna sprawcza jest bowiem tym potężniejsza w działaniu, im odleglejszą od urzeczywistnienia możliwość zamienia w rzeczywistość — tak na przykład potrzeba większej mocy do ogrzania wody niż do ogrzania powietrza. Lecz to, co w ogóle nie istnieje, nieskończenie jest oddalone od rzeczywistości i nie jest żadnym sposobem w możliwości. Jeśli zatem świat został stworzony, gdy go w ogóle wcześniej nie było, moc stwórcy musi być nieskończona.

Argument ten nawet z punktu widzenia tych, którzy przyjmują wieczność świata, wystarcza do udowodnienia nieskończoności mocy Bożej. Przyznają oni bowiem, że Bóg jest przyczyną substancji świata, chociaż uważają substancję tę za wieczną, mówiąc, że wieczny Bóg jest przyczyną wiecznego świata, tak jak stopa od wieczności byłaby przyczyną śladu, gdyby od wieczności była postawiona na piasku. Jeśli się przyjmie to stanowisko, to i tak z wyżej przytoczonego argumentu wynika, że moc Boga jest nieskończona. Czy bowiem stworzył rzeczy w czasie, tak jak my przyjmujemy, czy od wieczności, jak twierdzą oni — nie może istnieć w rzeczy nic, czego by On nie stworzył, skoro jest powszechną zasadą rzeczy. Dokonał więc aktu stworzenia bez uprzednio istniejącej materii lub możliwości. Musi się zaś przyjąć proporcję między mocą czynną a możliwością bierną, im większa bowiem istnieje uprzednio możliwość bierna lub im większą się zakłada, to tym większa moc czynna ją urzeczywistnia. Wynika więc stąd, że skoro moc skończona sprawia jakiś skutek przy założeniu możliwości materii, moc Boga, która nie zakłada żadnej możliwości, nie jest skończona, lecz nieskończona, i że w ten sposób istota Jego jest nieskończona.

127

Co więcej. Każda rzecz trwa tym dłużej, im jej przyczyna jest skuteczniejsza. To więc, czego trwanie jest nieskończone, musi posiadać istnienie od przyczyny o nieskończonej skuteczności. Lecz trwanie Boga jest nieskończone, wykazaliśmy bowiem powyżej, że Bóg jest wieczny [I, 15]. Ponieważ zaś nie ma poza samym sobą innej przyczyny swego istnienia, musi być nieskończony.

Prawdę tę poświadcza też powaga Pisma Świętego. Mówi bowiem Psalmista: „Wielki Pan i bardzo godny chwały, a wielkość Jego nie ma końca” [145,3].

Poświadczają tę prawdę także wypowiedzi najdawniejszych filozofów, którzy, jak gdyby zniewoleni tą prawdą, przyjmowali wszyscy, że coś nieskończonego jest pierwszą zasadą rzeczy. Nie znali bowiem właściwego znaczenia tego wyrazu, uważając, że nieskończoność pierwszej zasady jest na sposób ilości rozdzielnej, jak twierdził Demokryt, który za zasadę rzeczy przyjmował nieskończoną liczbę atomów, a także jak

Anaksagoras, który twierdził, że zasadą rzeczy jest nieskończona liczba części do siebie podobnych. Ujmowali też nieskończoność na sposób ilości rozciągłej, jak ci, którzy przyjmowali, że jakiś element albo jakieś nieokreślone nieskończone ciało jest pierwszą zasadą wszystkiego. Lecz skoro badania późniejszych filozofów udowodniły, że nie istnieje żadne ciało nieskończone, i jeśli do tego dodamy, że pierwsza zasada musi być w jakiś sposób nieskończona, wynika stąd, że owo nieskończone, które jest pierwszą zasadą, ani nie jest ciałem, ani mocą w ciele.

Rozdział 44 **BÓG POZNAJE UMYŚŁOWO**

Na podstawie tego, o czym mówiliśmy, można wykazać, że Bóg poznaje umysłowo.

128

Udowodniliśmy bowiem powyżej, że nie można postępować w nieskończoność w rzeczach poruszających się i poruszanych [I, 13], lecz że, jak można tego dowieść, musi się wszystkie podlegające ruchowi rzeczy sprowadzić do jednej pierwszej przyczyny, która sama siebie porusza. To zaś, co porusza samo siebie, porusza się na mocy pożądania i poznania, tylko bowiem takie byty poruszają się same, gdyż w nich samych tkwi zdolność poruszania się i nieporuszania. Część więc poruszająca w pierwszej przyczynie poruszającej siebie samą musi być obdarzona pożądaniem i poznaniem. W ruchu, który dokonuje się przez pożądanie i poznanie, to, co pożąda i poznaje, jest poruszającym i poruszonym, to zaś, co jest pożądane i poznawane, jest poruszającym nie poruszonym. Skoro więc to, co jest pierwsze poruszające dla wszystkiego, a co nazywamy Bogiem, jest poruszającym zupełnie nieruchomym, to spełnia w stosunku do przyczyny ruchu, która jest częścią poruszającego samego siebie, taką rolę, jak rzecz pożądana do pożądanego. A przecież nie spełnia roli takiej, jaka jest właściwa przedmiotowi pożądania zmysłowego, to bowiem pożądanie nie odnosi się do dobra wprost, lecz do określonego poszczególnego dobra, tak jak i poznanie zmysłowe odnosi się tylko do czegoś poszczególnego. To zaś, co jest dobrem i przedmiotem pożądania wprost, jest wcześniejsze niż to, co jest dobre i godne pożądania tu i teraz. Musi więc pierwszy poruszyciel być przedmiotem pożądania jako poznany intelektualnie. Stąd też poruszyciel, który siebie pożąda, musi być obdarzony poznaniem intelektualnym. Tym bardziej zatem poznawać intelektualnie będzie pierwszy przedmiot pożądania, gdyż pożądanego go staje się rzeczywiście poznający przez to, że się z nim jednoczy jako z przedmiotem poznawalnym. Bóg zatem musi poznawać intelektualnie, skoro się przyjmuje, że pierwszy poruszany byt porusza sam siebie, jak tego domagali się filozofowie.

Dalej. To samo wynika koniecznie, jeśli się sprowadza rzeczy ruchome nie do jakiegoś pierwszego poruszyciela, który

129

porusza sam siebie, lecz do poruszyciela zupełnie nieruchomego. Pierwszy poruszyciel bowiem jest powszechną zasadą ruchu. Skoro więc każdy poruszający porusza przez jakąś formę, do której, poruszając, zmierza — forma, przez którą porusza pierwszy poruszyciel, musi być formą powszechną i dobrem powszechnym. Forma zaś

powszechna znajduje się tylko w umyśle. A zatem pierwszy poruszyciel, którym jest Bóg, musi posiadać intelekt.

Co więcej. W żadnym porządku rzeczy poruszających nie może poruszający przez intelekt być narzędziem tego, który porusza bez intelektu, lecz raczej na odwrót. Wszystkie zaś przyczyny ruchu, które znajdują się w świecie, odnoszą się do pierwszego poruszyciela, którym jest Bóg, podobnie jak narzędzia do głównego działającego. Skoro więc na świecie znajduje się wiele przyczyn poruszających przez intelekt, jest rzeczą niemożliwą, by pierwszy poruszyciel poruszał bez intelektu. Jest więc konieczne, by Bóg poznawał intelektualnie.

Podobnie. Przez to coś poznaje umysłowo, że jest bez materii, czego znakiem jest to, że formy stają się rzeczywiście poznane przez abstrakcję od materii. Dlatego też przedmiotem intelektu są rzeczy ogólne, a nie jednostkowe, materia bowiem jest zasadą jednostkowienia. Formy zaś rzeczywiście poznane stają się czymś jednym z intelektem rzeczywiście poznającym. Stąd jeśli formy są niematerialne z racji tego, że są formami rzeczywiście poznanymi, to rzecz musi być rzeczywiście poznająca dlatego, że jest bez materii. Wykazaliśmy zaś powyżej, że Bóg jest całkowicie niematerialny [I, 17; I, 20; I, 27]. Posiada zatem intelekt.

Dalej. Bogu nie brak żadnej doskonałości, która znajduje się w jakimkolwiek rodzaju bytów, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 28], nie wynika stąd jednak, że jest w Nim jakieś złożenie, jak to także widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 31] - Najwyższą zaś doskonałością rzeczy jest posiadanie intelektu, przez to bowiem jest w pewien sposób wszystkim, mając w sobie doskonałość wszystkiego. Bóg więc poznaje intelektualnie.

130

Podobnie. Wszystko, co w określony sposób dąży do jakiegoś celu, albo samo sobie wyznaczyło cel, albo ma przez kogoś cel wyznaczony, inaczej nie dążyłoby bardziej do tego niż do innego celu. Rzeczy otaczającego nas świata dążą zaś do określonych celów, nie idą bowiem za naturalnymi skłonnościami przypadkowo, gdyż w ten sposób celów tych nie osiągałyby zawsze lub najczęściej, lecz tylko rzadko, a wtedy mówimy o przypadku. Skoro one same nie wyznaczają sobie celu, ponieważ nie znają istoty celu, musi im cel być wyznaczony przez kogoś drugiego, kto jest twórcą natury. Jest nim zaś ten, który daje istnienie wszystkim i jest koniecznym istnieniem sam przez się, a nazywamy go Bogiem, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 13; I, 22], Nie mógłby jednakże wyznaczać celu naturze, gdyby nie posiadał poznania intelektualnego. Bóg więc poznaje intelektualnie.

Co więcej. Wszystko, co jest niedoskonałe, pochodzi od czegoś doskonałego; to bowiem, co jest z natury doskonałe, jest wcześniejsze od tego, co niedoskonałe, jak na przykład rzeczywistość jest wcześniejsza od możliwości. Lecz formy istniejące w rzeczach poszczególnych są niedoskonałe, ponieważ są uszczegółowione i nie obejmują całej powszechności swej natury. Muszą zatem pochodzić od jakichś form doskonałych, a nie uszczegółowionych. Takie zaś formy mogą istnieć tylko jako przedmiot poznania intelektualnego, skoro forma może istnieć w swej powszechności tylko w umyśle. I dlatego jeśli są bytami samoistnymi, to muszą poznawać intelektualnie, tak bowiem jedynie mogą działać. Bóg więc, który jest pierwszą samoistną rzeczywistością, od której pochodzi wszystko inne, musi poznawać intelektualnie.

Tę prawdę wyznaje też wiara katolicka. Powiedziane jest bowiem o Bogu w Księdze Hioba 9, [4]: „Mądry jest sercem i mocny siłą”; 12, [16]: „U Niego jest moc i mądrość”; a także w Psalmie [139,6]: „Przedziwna jest dla mnie Twa wiedza”; oraz

w Liście do Rzymian 11, [331: „O głębokości bogactw mądrości i wiedzy Boga!”.

Do tej zaś prawdy wiary ludzie przywiązywali taką wagę, że nadali Bogu imię pochodzące od poznania intelektualnego, albowiem „theos”, co u Greków oznacza boga, pochodzi od „theaste”, co znaczy „rozważać” lub „widzieć”.

Rozdział 45 <<
POZNANIE WŁAŚCIWE BOGU JEST JEGO ISTOTĄ

tego, że Bóg poznaje umysłowo, wynika, że Jego poznanie jest Jego istotą.

Poznanie jest działaniem poznającego, które to działanie istnieje w nim i nie przechodzi na coś drugiego zewnętrznego, tak jak ogrzewanie przechodzi na przedmiot ogrzewany; rzecz poznawana bowiem nie doznaje niczego przez to, że się ją poznaje, natomiast doskonalą się poznający. Cokolwiek zaś jest w Bogu, jest istotą Boga. Poznanie właściwe Bogu jest więc istotą Boga, istnieniem Boga i samym Bogiem, Bóg bowiem jest swoją istotą i swoim istnieniem.

Oprócz tego. Poznanie intelektualne odnosi się do intelektu, jak istnienie do istoty. Lecz istnienie Boga jest Jego istotą, jak udowodniliśmy powyżej [I, 22]. Zatem i poznanie Boże jest Jego intelektem. Intelekt Boży zaś jest istotą Boga, inaczej byłby dla Boga przypadłością. Poznanie Boże musi więc być Jego istotą.

Dalej. Urzeczywistnienie wtórne jest doskonalsze od urzeczywistnienia pierwszego, tak jak rozważanie jest doskonalsze od wiedzy. Wiedza zaś lub intelekt Boga jest samą Jego istotą, jeśli poznaje umysłowo, co wykazaliśmy [I, 44], żadna bowiem doskonałość nie przysługuje Bogu przez uczestnictwo, lecz

wszystkie przez istotę, jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 231]. Jeśli więc Jego poznanie nie jest Jego istotą, będzie istnieć coś szlachetniejszego i doskonalszego od Jego istoty. I tak nie będzie On szczytem doskonałości i dobroci i nie będzie pierwszy.

Dalej. Poznanie jest urzeczywistnieniem poznającego. Jeśli więc poznający Bóg nie jest swoim poznaniem, musi się doń odnosić jak możność do urzeczywistnienia. W ten sposób będzie w Bogu możność i urzeczywistnienie. A to jest niemożliwe, jak udowodniliśmy powyżej [I, 16].

Podobnie. Każda substancja istnieje dla swego działania. Jeśli więc działanie Boga jest inne niż substancja Boża, cel Boga będzie czymś innym od Niego. I tak Bóg nie będzie swoją dobrocią, skoro dobro każdej rzeczy jest jej celem.

Jeśli zaś poznanie Boga jest Jego istnieniem, to musi Jego poznanie być proste, wieczne, niezmiennie i zawsze urzeczywistnione oraz musi być wszystkim, co wykazaliśmy o istnieniu Bożym. Bóg zatem nie poznaje w możności ani też nie zaczyna czegoś poznawać na nowo, ani nie ma w Nim żadnej zmiany czy też złożenia, gdy poznaje.

Rozdział 46
BÓG NIE POZNAJE PRZESZ NIC INNEGO,
JAK TYLKO PRZESZ SWOJĄ ISTOTĘ

Z tego, co wyżej wykazaliśmy, wynika w sposób oczywisty, że intelekt boski nie poznaje przez żadną inną formę poznawczą, jak tylko przez swą istotę.

Forma poznawcza jest bowiem formalną zasadą czynności intelektualnej, tak jak forma jakiegokolwiek działającego jest zasadą właściwej mu czynności. Czynność umysłowa Boga zaś

133

jest Jego istotą, jak wykazaliśmy [I, 45]. Co innego byłoby więc zasadą, a co innego przyczyną istoty Bożej, gdyby intelekt Boży poznawał przez inną formę poznawczą niż przez swą istotę. To zaś sprzeciwia się temu, co wykazaliśmy powyżej [I, 13].

Dalej. Poznanie intelektu urzeczywistnia się przez umysłową formę poznawczą, tak jak przez zmysłową formę poznawczą zmysł rzeczywiście odbiera wrażenia zmysłowe. Formę poznawczą przyrównuje się więc do intelektu, tak jak rzeczywistość do możliwości. Gdyby więc intelekt Boży poznawał przez jakąś inną formę poznawczą niż przez siebie samego, to pozostawałby odnośnie do czegoś w możliwości. A jest to niemożliwe, jak wykazaliśmy powyżej [I, 16],

Co więcej. Forma poznawcza istniejąca w intelekcie różna od jego istoty ma istnienie przypadłościowe i z tego powodu naszą wiedzę zaliczamy do przypadłości. W Bogu zaś nic nie może być przypadłością, jak wykazaliśmy powyżej [I, 23]. Zatem nie ma w Jego intelekcie żadnej formy prócz samej istoty Bożej.

Dalej. Forma poznawcza jest obrazem czegoś, co poznajemy. Jeśli więc w intelekcie Bożym istnieje jakaś forma poznawcza prócz Jego istoty, forma ta będzie obrazem czegoś poznanego. Albo więc będzie obrazem istoty Bożej, albo innej rzeczy. Nie może zaś być obrazem samej istoty Bożej, gdyż w ten sposób istota Boża nie byłaby poznawalna sama przez się, lecz owa forma czyniłaby ją poznawalną. Nie może też być w intelekcie Bożym innej formy oprócz Jego istoty, która by była obrazem innej rzeczy. Ów obraz bowiem byłby wyciśnięty w nim przez coś innego. Nie wycisnęłoby go sam intelekt, gdyż w ten sposób to samo byłoby działającym i doznającym, i istniałaby jakaś przyczyna, która by wywoływała w doznającym nie swój obraz, lecz obraz czegoś innego — i tak nie każda przyczyna sprawiałaby coś podobnego sobie. Obrazu tego nie wycisnęłoby także coś innego od intelektu, gdyż istniałaby wtedy jakaś przyczyna wcześniejsza od intelektu Bożego. Jest

134

zatem rzeczą niemożliwą, by w intelekcie tym była jakaś forma poznawcza prócz Jego istoty.

Oprócz tego. U Boga poznanie jest Jego istnieniem, jak to wykazaliśmy [I, 45]. Gdyby więc poznawał przez jakąś formę, która nie jest Jego istotą, istniałby przez coś innego niż Jego istota. A to jest niemożliwe. Zatem nie poznaje przez jakąś formę, która by nie była Jego istotą.

Rozdział 47 **BÓG POZNAJE SIEBIE DOSKONALE**

Z powyższych rozważań wynika dalej, że Bóg poznaje sam siebie doskonale.

Skoro bowiem forma poznawcza kieruje intelekt do rzeczy poznawanej, doskonałość działania intelektualnego zależy od dwóch rzeczy. Jedną jest to, by forma poznawcza

była doskonale uzgodniona z rzeczą poznawaną. Drugą — by forma poznawcza doskonale złączyła się z intelektem, a to dzieje się tym dokładniej, im doskonalszą zdolnością poznawania jest obdarzony intelekt. Sama zaś istota Boża, będąca formą poznawczą, przez którą intelekt Boży poznaje, jest całkowicie tym samym, co intelekt Boży. Bóg zatem poznaje siebie samego najdoskonalej.

Dalej. Rzecz materialna staje się poznawalna intelektualnie przez oddzielenie od materii i warunków materialnych. Co więc jest z natury swej oddzielone od wszelkiej materii i warunków materialnych, to jest z natury swej poznawalne. Lecz każda rzecz jest poznawana intelektualnie w takiej mierze, w jakiej stanowi jedność z poznającym podmiotem. Bóg zaś poznaje, jak to wykazaliśmy [I, 44], Skoro więc jest zupełnie niematerialny i jest w najwyższym stopniu jednością z sobą samym, to wynika stąd, że poznaje siebie najdoskonalej.

135

Ponadto. Poznanie realizuje się w ten sposób, że urzeczywistniony intelekt i urzeczywistniony przedmiot poznania są czymś jednym. Intelekt Boży jest zawsze intelektem urzeczywistnionym, w Bogu bowiem nie ma nic w możności i nic niedoskonałego. Istota zaś Boga jest sama przez się doskonale poznawalna, jak wynika z naszych rozważań. Skoro więc intelekt Boży i istota Boża są czymś jednym, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy [I, 45], jasne jest, że Bóg poznaje siebie doskonale — Bóg bowiem jest i swoim intelektem, i swą istotą.

Oprócz tego. Wszystko, co w kimś istnieje jako poznawalne intelektualnie, jest przezeń poznawane. Istota zaś Boża jest w Bogu jako poznawalna intelektualnie, istnienie bowiem naturalne Boga i istnienie jako czegoś poznawalnego są jednym i tym samym, skoro Jego istnienie nie różni się od Jego poznawania. Bóg więc poznaje swoją istotę. A zatem poznaje siebie samego, skoro jest On swoją istotą.

Co więcej. Zarówno akty intelektu, jak i innych władz duszy różnią się według swoich przedmiotów. Tym więc będzie doskonalsza czynność intelektu, im doskonalszy będzie przedmiot poznawany. Lecz najdoskonalszym przedmiotem poznania intelektualnego jest istota Boża, skoro jest najdoskonalszą rzeczywistością i pierwszą prawdą. Działanie zaś intelektu Bożego jest także najznamienitsze, skoro jest samym istnieniem Bożym, jak wykazaliśmy [I, 45]. Bóg zatem poznaje siebie samego.

Dalej. Doskonałości wszystkich rzeczy znajdują się w najwyższym stopniu w Bogu. Spośród zaś innych doskonałości znajdujących się w rzeczach stworzonych największą doskonałością jest poznawanie Boga. Natura obdarzona intelektem jest bowiem doskonalsza od innych — jej doskonałością jest poznawanie intelektualne. Najznakomitszym zaś przedmiotem poznawany jest Bóg. Bóg zatem najbardziej poznaje siebie samego.

Potwierdza to powaga Boża. Mówi bowiem Apostoł w 1 Liście do Koryntian 2, [10], że „Duch Boży przenika nawet głębokości Boga”.

136

Rozdział 48 << BÓG POZNAJE NAJPIERW I PRZEZ SIĘ TYLKO SAMEGO SIEBIE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że Bóg tylko samego siebie poznaje najpierw i przez się.

Tylko tę rzecz intelekt poznaje najpierw i przez się, którą poznaje przez formę poznawczą, działanie bowiem jest proporcjonalne do formy, która jest początkiem działania. Lecz tym, przez co Bóg poznaje, nie jest nic innego niż Jego istota, jak wykazaliśmy [I, 46]. Tym więc, co poznaje najpierw i przez się, nie jest nic innego niż On sam.

Dalej. Niepodobna pojmować najpierw i przez się wielu rzeczy naraz, jedno bowiem działanie nie może równocześnie odnosić się do wielu rzeczy. Bóg zaś w jakimś momencie poznaje siebie samego, jak to wykazaliśmy [I, 47]. Jeśli więc poznaje coś innego od siebie jakby najpierw i przez się, to intelekt jego musi przechodzić od rozważania siebie do rozważania tej rzeczy. Ta rzecz natomiast jest czymś mniej doskonałym od Niego, tak więc intelekt Boży staje się gorszy. A to jest niemożliwe.

Co więcej. Działania intelektu różnicują się zależnie od przedmiotów. Jeśli więc Bóg poznaje siebie i coś innego od siebie jako główny przedmiot poznania, będzie miał wiele działań intelektualnych. Będzie więc albo Jego istota podzielona na kilka części, albo Bóg będzie miał jakieś działanie intelektualne, które nie jest Jego substancją. Wykazaliśmy zaś, że obie te rzeczy są niemożliwe [I, 18; I, 23; I, 45]. Wynika więc stąd, że Bóg niczego innego nie poznaje najpierw i przez się, jak tylko swoją istotę.

Podobnie. Intelekt w takiej mierze, w jakiej się różni od poznawanej rzeczy, jest w stosunku do niej w możności. Jeśli więc Bóg poznaje coś innego od siebie najpierw i przez się,

137

wynika stąd, że jest On w możności w stosunku do tego czegoś. A to jest niemożliwe, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy [I, 16].

Oprócz tego. To, co poznane, jest doskonałością poznającego. W tej mierze bowiem intelekt jest doskonały, w jakiej poznaje aktualnie, a jest tak z racji tego, że stanowi jedność z tym, co poznaje. Jeśli więc Bóg poznaje najpierw coś innego od siebie, to coś innego niż On sam będzie Jego doskonałością i będzie doskonalsze od Niego. A to jest niemożliwe.

Co więcej. Z wielu rzeczy poznanych tworzy się całość wiedzy poznającego. Jeśli więc jest wiele rzeczy, które Bóg poznaje jako główne i istotne przedmioty swej wiedzy, wynika stąd, że wiedza Boga składa się z wielu rzeczy. I tak albo istota Boża będzie złożona, albo wiedza będzie przypadłością u Boga. A jest jasne z tego, co powiedziano, że obydwie te rzeczy są niemożliwe [I, 18; I, 23; I, 45]. Pozostaje więc stwierdzić, że tym, co Bóg poznaje jako pierwszy i istotny przedmiot, nie jest nic innego niż Jego substancja.

Dalej. O gatunku i doskonałości czynności intelektualnej stanowi to, co się poznaje najpierw i przez się, gdyż to jest jej przedmiotem. Jeśli więc Bóg poznawałby najpierw i przez się coś innego niż siebie, o gatunku i doskonałości Jego działania umysłowego stanowiłoby to, co jest od Niego różne. To zaś jest niemożliwe, skoro Jego działanie jest Jego istotą, jak wykazaliśmy [I, 45]. Zatem jest niemożliwe, by to, co Bóg poznaje najpierw i przez się, było czymś innym od Niego samego.

Rozdział 49 **BÓG POZNAJE RZECZY INNE NIŻ ON SAM**

Z tego, że Bóg siebie poznaje najpierw i przez się, trzeba przyjąć, że poznaje w sobie

samym inne rzeczy. Poznanie skutku bowiem posiadamy wystarczająco z po-

138

znania jego przyczyny, stąd też mówi się, że coś poznajemy, gdy znamy tego przyczynę. Sam Bóg zaś jest przez swoją istotę przyczyną istnienia dla innych. Skoro więc w całej pełni poznaje swoją istotę, musi się przyjąć, że poznaje także inne rzeczy.

Dalej. Podobieństwo każdego skutku preegzystuje w jakiś sposób w jego przyczynie, skoro każda przyczyna sprawia coś podobnego do siebie. Otóż każda rzecz, która w czymś istnieje, istnieje w tym na sposób tego, w czym istnieje. Jeśli więc Bóg jest przyczyną jakichś rzeczy, to skoro z natury swej posiada intelekt, będzie w Nim istnieć w sposób umysłowy podobieństwo do tego, czego jest On przyczyną. To zaś, co istnieje w jakimś podmiocie w sposób umysłowy, jest przez podmiot ten poznawane. Bóg więc poznaje w sobie samym rzeczy różne od siebie.

Co więcej. Ktokolwiek poznaje jakąś rzecz doskonale, poznaje wszystko, co o tej rzeczy można prawdziwie powiedzieć i co odpowiednio do jej natury jest jej właściwością. Właściwością Boga wynikającą z Jego natury jest to, że jest przyczyną innych rzeczy. Skoro więc poznaje siebie doskonale, poznaje, że jest przyczyną. A tak by być nie mogło, gdyby w jakiś sposób nie poznawał tego, czego jest przyczyną. To zaś jest czymś innym od Niego, nic bowiem nie jest przyczyną samego siebie. Zatem Bóg poznaje inne rzeczy prócz siebie.

Jeśli zestawimy te dwa wnioski, stanie się jasne, że Bóg poznaje siebie jako to, co poznaje jakby najpierw i przez się, a inne rzeczy jako widziane w swej istocie.

Prawdę tę podaje wyraźnie Dionizy w VII rozdziale *Imion boskich*: „Rzeczy poszczególnych nie poznaje, oglądając każdą z osobna, ale poznaje wszystko jako zawartość jednej przyczyny”. I dalej: „Mądrość Boża, poznając siebie, poznaje inne rzeczy”⁸¹.

81 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* VII, 2 (PG 3, 869 C).

139

Wydaje się, że poświadcza to zdanie także powaga Pisma Świętego. Mówi się bowiem o Bogu w Psalmie [102,20]: „Spojrzał Pan z wysokości swego przybytku”, jak gdyby widział inne rzeczy ze swojej wysokości.

Rozdział 50 << BÓG MA WŁAŚCIWE POZNANIE O WSZYSTKICH RZECZACH

Ponieważ niektórzy sądzili, że Bóg o rzeczach innych od siebie ma poznanie tylko ogólne, mianowicie, że je poznaje w takiej mierze, w jakiej są bytami — a to dlatego, że poznaje naturę bytowania przez poznanie siebie samego — należy jeszcze wykazać, że Bóg poznaje wszystkie inne od siebie rzeczy jako wzajemnie od siebie różne i jako różne od Boga. To zaś znaczy poznawać rzeczy zgodnie z właściwymi im naturami.

Aby tego dowieść, przypuśćmy, że Bóg jest przyczyną wszelkiego bytu, co jasne jest po części z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 13], a dokładniej się okaże później [II, 15]. Nie może więc być w żadnej rzeczy niczego, czego by On nie był przyczyną czy to pośrednio, czy bezpośrednio. Poznając zaś przyczynę, poznaje się jej skutek. Cokolwiek

więc istnieje w jakiegokolwiek rzeczy, może być poznane, gdy się pozna Boga i wszystkie przyczyny pośrednie, które są między Bogiem a rzeczą. Lecz Bóg poznaje siebie i wszystkie przyczyny pośrednie, które istnieją między Nim a jakąkolwiek rzeczą. Wykazaliśmy już bowiem, że siebie samego poznaje doskonale [I, 47]. Poznawszy siebie, poznaje to, co pochodzi bezpośrednio od Niego. Poznawszy zaś to, poznaje znowu to, co od tego pochodzi bezpośrednio i tak można powiedzieć o wszystkich przyczynach pośrednich aż do ostatecznego skutku. Bóg więc poznaje wszystko, co jest

140

w rzeczy. Mieć zaś o rzeczy właściwe i dokładne poznanie, to znaczy poznawać wszystko, co jest w rzeczy, zarówno powszechne, jak i swoiste. Bóg zatem posiada właściwe poznanie o rzeczach, zgodnie z tym, jak się od siebie wzajemnie różnią.

Dalej. Każdy byt, który działa przez intelekt, poznaje rzecz, której dotyczy działanie jego intelektu, w sposób właściwy dla rzeczy poznawanej. Poznanie działającego bowiem określa formę rzeczy poddanej działaniu. Otóż Bóg jest przyczyną rzeczy przez intelekt, skoro Jego istnienie jest Jego poznaniem, wszystko zaś działa o tyle, o ile jest urzeczywistnione. Poznaje więc w sposób właściwy to, czego jest przyczyną, w takiej mierze, w jakiej jest to różne od innych rzeczy.

Co więcej. Różnorodność rzeczy nie zależy od przypadku, różnorodność ta bowiem ma pewien porządek. Musi więc ona pochodzić od zamiaru przyczyny rzeczy. Jednak nie od zamiaru jakiejś przyczyny działającej z konieczności natury, gdyż natura kieruje się do czegoś jednego, dlatego też zamiar żadnej rzeczy działającej z konieczności natury nie może odnosić się do wielu przedmiotów jako różnych. Wynika stąd, że różnorodność w rzeczach pochodzi z zamiaru jakiejś przyczyny poznającej. Wydaje się zaś, że rozważanie różnorodności rzeczy jest czymś właściwym dla intelektu. Stąd i Anaksagoras twierdził, że intelekt jest przyczyną rozróżniającą⁸². Powszechna różnorodność rzeczy nie może być spowodowana przez jedną z przyczyn drugorzędnych, gdyż wszystkie tego rodzaju przyczyny należą do całości różnorodnych skutków. Jest więc właściwością pierwszej przyczyny, która sama przez się odróżnia się od wszystkich innych, zmierzanie do powszechnej różnorodności rzeczy. Bóg zatem poznaje rzeczy jako różniące się między sobą.

⁸² Zob. Arystoteles, *Physica* VIII, 1 (250b 24-26); VIII, 9 (265b 22-23).

141

Podobnie. Cokolwiek Bóg poznaje, poznaje w sposób całkowicie doskonały, znajduje się w Nim bowiem wszelka doskonałość jako w doskonałym po prostu, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 28]. Co się zaś poznaje tylko ogólnie, tego nie poznaje się doskonale, gdyż nie zna się tego, co szczególnie jest właściwe tej rzeczy, mianowicie ostatecznych doskonałości, które nadają doskonałość właściwemu jej istnieniu. Poznaniem ogólnym poznaje się raczej rzeczy w możliwości niż urzeczywistnione. Jeśli więc Bóg, poznając swoją istotę, poznaje ogólnie wszystko, musi mieć także poznanie właściwe o rzeczach.

Dalej. Ktokolwiek poznaje jakąś naturę, poznaje bezpośrednio przypadłości tej natury. Przypadłości zaś same przez się bytu — o tyle, o ile jest bytem — są czymś jednym i mnogim, jak się tego dowodzi w IV księdze *Metafizyki*⁸³. Wynika więc stąd, że jeśli Bóg, poznając swą istotę, poznaje w ogólności naturę bytu, to poznaje mnogość. Mnogości zaś

nie można poznać bez rozróżniania. Poznaje zatem rzeczy w tej mierze, w jakiej się wzajemnie różnią.

Co więcej. Ktokolwiek poznaje doskonale jakąś naturę powszechną, poznaje sposób, w jaki tę naturę można posiadać. Tak na przykład, jeśli ktoś poznaje białość, wie, że istnieją stopnie białości. Lecz z rozmaitego sposobu istnienia powstają różne stopnie bytów. Jeśli więc Bóg, poznając siebie, poznaje powszechną naturę bytu w sposób doskonały — gdyż wszelka niedoskonałość jest daleka od Niego, jak to udowodniliśmy powyżej [I, 28] — to musi On poznawać wszystkie stopnie bytów. I tak o rzeczach innych od siebie będzie mieć poznanie właściwe.

Oprócz tego. Ktokolwiek coś doskonale poznaje, poznaje wszystko, co się w tym czymś znajduje. Otóż Bóg poznaje siebie w sposób doskonały. Poznaje zatem wszystko, co

83 Arystoteles, *Metaphysica* IV, 3 (1003b 22-1004a 2).

142

w Nim jest w zakresie możności czynnej. Wszystkie zaś rzecz-, stosownie do własnych form, są w Nim zgodnie z możnością czynną, skoro jest On początkiem wszelkiego bytu. Ma On więc poznanie właściwe o wszystkich rzeczach.

Dalej. Ktokolwiek zna jakąś naturę, wie, czy ta natura może stać się udziałem wielu bytów. Nie znałby bowiem doskonale natury zwierzęcia ten, kto nie wiedziałby, że może się ona udzielać wielu zwierzętom. W naturze Bożej zaś można mieć udział przez podobieństwo. Bóg wie zatem, na ile sposobów może być coś podobne do Jego istoty. Otóż różnorodności form pochodzą stąd, że rzeczy rozmaicie naśladują istotę Bożą, stąd Filozof⁸⁴ nazywa formę naturalną czymś boskim. Bóg więc ma o rzeczach poznanie według właściwych im form.

Oprócz tego. Ludzie i inni poznający poznają rzeczy o tyle, o ile wzajemnie się one od siebie w wielości swojej różnią. Jeśli więc Bóg nie poznaje rzeczy w ich różnorodności, wynika stąd, że jest On najbardziej nierozumny, jak to mniemali ci, którzy twierdzili, że Bóg nie zna niezgody, którą wszyscy znają. Filozof uważa to jednak za niemożliwe do przyjęcia w I księdze *O duszy*⁸⁵ i w III księdze *Metafizyki*⁸⁶.

Uczy nas tego także autorytet Ksiąg kanonicznych. Powiedziano bowiem w Księdze Rodzaju 1, [31]: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre”; oraz w Liście do Hebrajczyków 4, [131]: „Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne; wszystko jest odsłonięte i odkryte przed Jego oczami”.

84 Arystoteles, *Physica* I, 9 (192a 16-17).

85 Arystoteles, *De anima* I, 5 (410b 4-7).

86 Arystoteles, *Metaphysica* III, 4 (1000b 1-9).

143

Rozdział 51 i 52 (ROZWAŻANIA NAD SPOSOBEM, W JAKI WIELOŚĆ POZNANYCH RZECZY ISTNIEJE W UMYŚLE BOŻYM)

By fakt, że w Bogu jest wielość poznanych rzeczy, nie doprowadził nas do przyjęcia złożenia w intelekcie Bożym, należy zbadać, w jaki sposób te rzeczy poznane przez Boga są mnogie.

Nie można w ten sposób rozumieć tej wielości, jakoby wiele rzeczy poznanych przez Boga miało w Nim odrębne istnienie. Rzeczy poznane byłyby bowiem albo tym samym, co istota Boża — i wówczas przyjmowałoby się jakąś wielość w istocie Bożej, co powyżej wielokrotnie odrzuciliśmy [I, 18; I, 20; I, 42], albo też byłyby dodane do istoty Bożej — i wtedy istniałyby w Bogu jakaś przypadłość, a wykazaliśmy powyżej, że jest to niemożliwe [I, 23].

Nie można też twierdzić, że tego rodzaju przedmioty poznawalne istnieją same przez się, co, jak się zdaje, przyjął Platon⁸⁷, gdy unikając powyższych trudności, wprowadził idee. Formy bowiem rzeczy naturalnych nie mogą istnieć bez materii, również nie poznaje się ich bez materii. A gdyby się nawet przyjęło [ich istnienie], nie wystarczyłoby to do tego, by twierdzić, że Bóg poznaje wielość rzeczy. Skoro bowiem powyższe formy są poza istotą Boga, to jeśli bez nich Bóg nie mógłby poznawać wielości rzeczy, co jest potrzebne do doskonałości Jego intelektu, wynikałoby stąd, że doskonałość Jego poznania umysłowego zależy od czegoś poza Nim, a co za tym idzie, także doskonałość Jego istnienia zależałaby od czegoś poza Nim, skoro Jego istnienie jest Jego poznaniem. Powyżej zaś wykazaliśmy, że rzecz ma się przeciwnie [I, 13].

⁸⁷ Platon, *Phaedo* 48 (99 E); 49 (100 D-E).

144

Podobnie. Skoro Bóg jest przyczyną wszystkiego, co istnieje poza Jego istotą, jak wykazemy poniżej [II, 151, to jeśli powyższe formy są poza Bogiem, muszą mieć w Nim swą przyczynę. On sam zaś jest przyczyną rzeczy przez swój intelekt, jak się okaże poniżej [II, 23; II, 24]. Aby zatem tego rodzaju przedmioty poznawalne istniały, trzeba założyć, że w porządku natury Bóg je najpierw poznaje. Bóg więc poznaje wielość nie przez to, że wielość rzeczy umysłowo poznawalnych istnieje sama w sobie poza Nim.

Dalej. Rzecz rzeczywiście poznana jest tym samym, co intelekt urzeczywistniony, podobnie jak i przedmiot zmysłowy rzeczywiście poznany jest tym samym, co zmysł urzeczywistniony. W takiej mierze zaś, w jakiej rzecz intelektualnie poznawalna odróżnia się od intelektu, jedno i drugie jest w możliwości; widać to na przykładzie zmysłów — ani bowiem wzrok nie widzi w sposób rzeczywisty, ani rzecz widzialna nie jest widziana rzeczywiście, jeżeli wzrok nie otrzyma formy poznawczej przedmiotu widzialnego, by w ten sposób powstało coś jednego ze wzroku i przedmiotu widzialnego. Jeśli więc przedmioty, które Bóg poznaje, są poza Jego intelektem, wynika stąd, że Jego intelekt jest w możliwości — i podobnie przedmioty, które On poznaje. I w ten sposób Bóg będzie potrzebował czegoś, co urzeczywistniałoby Jego poznanie. To zaś jest niemożliwe, gdyż znaczyłoby, że to coś istniało wcześniej od Niego.

Oprócz tego. Rzecz poznana musi być w poznającym. Aby więc twierdzić, że Bóg poznaje wielość rzeczy, nie wystarczy przyjąć, że formy rzeczy istnieją same przez się poza umysłem Boga, lecz muszą się znajdować w samym Jego umyśle.

[Rozdział 52]

Okazuje się także na podstawie tych samych argumentów, że nie można przyjąć, by wielość przedmiotów umysł-

145

wo poznawalnych była w jakimś intelekcie innym od intelektu Bożego — czy to intelekcie duszy [ludzkiej], czy intelekcie anioła, czyli inteligencji. W ten sposób bowiem intelekt Boży zależałby w swym działaniu od jakiegoś wtórnego intelektu. A to też jest niemożliwe.

Tak bowiem, jak rzeczy istniejące same przez się pochodzą od Boga, tak też i to, co istnieje w tych rzeczach. Stąd, by owe przedmioty poznawalne mogły istnieć w jakimś wtórnym intelekcie, trzeba przyjąć uprzednie poznanie Boże, przez które Bóg jest przyczyną rzeczy.

Wynikałoby stąd także, że intelekt Boży jest w możności, skoro Jego przedmioty poznania nie są z Nim złączone.

Podobnie też jak każda rzecz ma swe własne istnienie, tak też ma swoje własne działanie. Nie może się więc zdarzyć, by jeden intelekt miał dyspozycje potrzebne do działania, a drugi dzięki temu wykonywał działania intelektualne — lecz działa ten intelekt, u którego znajdujemy dyspozycje. Podobnie każda rzecz istnieje przez swą istotę, a nie przez istotę innej rzeczy. Przez to zatem, że wiele przedmiotów poznawalnych znajduje się w jakimś wtórnym intelekcie, nie staje się możliwe, by pierwszy intelekt poznawał wielość.

Rozdział 53 << **ROZWIĄZANIE POWYŻSZEJ WĄTPLIWOŚCI**

Powyższą wątpliwość można łatwo rozwiązać, jeśli rozważy się pilnie, jak rzeczy poznane istnieją w intelekcie.

Aby przejść od naszego intelektu do poznania intelektu Bożego — na tyle, na ile to jest możliwe — należy rozważyć, że rzecz zewnętrzna poznana przez nas nie istnieje w naszym intelekcie według własnej natury, lecz w naszym intelekcie musi być jej forma poznawcza, przez którą intelekt zostaje urzeczy-

146

wistniony. Intelekt zaś, urzeczywistniony przez tego rodzaju formę poznawczą jako przez własną formę, poznaje samą rzecz. Jednak nie w ten sposób, by owo poznanie było czynnością przechodzącą w rzecz poznaną, jak na przykład ogrzewanie przechodzi w ciało ogrzewane, ale poznanie pozostaje w poznającym; jest jednak w relacji do rzeczy, którą się poznaje, przez to, że powyższa forma poznawcza, która jest zasadą czynności umysłowej jako forma, jest obrazem tej rzeczy.

Ponadto należy zauważyć, że intelekt, otrzymawszy formę poznawczą rzeczy, tworzy w sobie samym pewne ujęcie rzeczy poznanej, które jest jej istotą wyrażoną przez definicję. Jest to konieczne dlatego, że intelekt poznaje tak samo rzecz nieobecną, jak i obecną, a w tym współpracuje z wyobraźnią. Intelekt jednak ma tę wyższość, że poznaje także rzecz jako oderwaną od warunków materialnych, bez których rzecz w otaczającym nas świecie nie istnieje. Nie mogłoby zaś tak być, gdyby intelekt nie tworzył sobie powyższego ujęcia umysłowego.

To ujęcie umysłowe, będąc niejako kresem działania umysłowego, jest odmienne od formy poznawczej, która umysł urzeczywistnia, a którą należy uważać za zasadę działania umysłowego, chociaż jedno i drugie jest obrazem rzeczy poznanej. Stąd bowiem, że forma poznawcza, która jest formą intelektu i zasadą poznania, jest obrazem rzeczy zewnętrznej, wynika, że intelekt tworzy ujęcie podobne do tej rzeczy, ponieważ

jakie coś jest, takie sprawia skutki. A z tego, że poznane ujęcie jest podobne do jakiejś rzeczy, wynika, że intelekt, tworząc takie ujęcie, poznaje tę rzecz.

Intelekt Boży zaś nie poznaje przez żadną inną formę, jak tylko przez swoją istotę, jak to powiedzieliśmy powyżej [I, 46]. Jednak Jego istota jest wzorcem wszystkich rzeczy. Z tego więc wynika, że ujęcie umysłu Bożego jako poznającego samego siebie, będące Jego Słowem, jest nie tylko obrazem samego Boga jako przedmiotu poznania, lecz także wszystkich

147

rzeczy, których wzorcem jest istota Boża. Zatem przez jedną umysłową formę poznawczą, którą jest istota Boża, i przez jedno ujęcie intelektualne, którym jest Słowo Boże, Bóg może poznać wielość rzeczy.

Rozdział 54 W JAKI SPOSÓB JEDNA I PROSTA ISTOTA BOŻA JEST WŁAŚCIWYM WZORCEM WSZYSTKICH RZECZY POZNAWALNYCH UMYSŁOWO

Może się komuś wydawać trudne lub niemożliwe, że jedna i ta sama prosta rzecz, jaką jest istota Boża, jest właściwą racją, czyli wzorcem różnych rzeczy.

Skoro bowiem różne rzeczy rozróżnia się na podstawie własnych form, to jeśli coś jest podobne do jakiejś rzeczy zgodnie z własną formą, musi się stwierdzić, że do drugiej rzeczy jest niepodobne. Z drugiej strony jednak o tyle, o ile różne rzeczy mają coś wspólnego, nic nie przeszkadza, by miały jeden wzorzec, tak jak człowiek i osioł o tyle, o ile są zwierzętami. Wynikałoby z tego, że Bóg nie ma o rzeczach poznania szczegółowego, lecz ogólne. Zgodnie bowiem ze sposobem, w jaki obraz rzeczy poznanej jest w poznającym, następuje czynność poznania, tak jak ogrzewanie dokonuje się zgodnie ze stopniem ciepła — ponieważ obraz rzeczy poznanej jest w poznającym jako forma, przez którą rzecz działa. Jeśli więc Bóg ma szczegółowe poznanie o wielu rzeczach, musi On sam być szczegółową racją każdej z nich. Trzeba zatem zbadać, jak się to dzieje.

Jak bowiem mówi Filozof w VIII księdze *Metafizyki*⁸⁸, formy i definicje rzeczy, które je oznaczają, są podobne do liczb.

⁸⁸ Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2).

148

W liczbach, gdy się doda lub odejmie jedność, zmienia się gatunek liczby, jak widać na przykładzie dwójki i trójki. Podobnie jest też w definicjach — jedna dodana lub odjęta różnica zmienia gatunek; substancja zmysłowa bez określenia „rozumna” lub z dodatkiem „rozumna” różni się gatunkowo.

W przypadku zaś tego, co zawiera w sobie wiele rzeczy, intelekt nie zachowuje się tak samo jak natura. Natura bowiem jakiejś rzeczy nie znosi odłączenia od tego, co jest potrzebne do istnienia tej rzeczy; natura zwierzęca przestanie istnieć, jeśli dusza zostanie odseparowana od ciała. Intelekt zaś te elementy, które są w istnieniu złączone, może ująć czasem osobno, gdy jeden z elementów nie należy do istoty drugiego. I dlatego w trójce można rozważać osobno dwójkę, a w zwierzęciu rozumnym osobno to,

co jest zmysłowe. Stąd intelekt może ująć jako właściwą rację wielości to, co implikuje wielość — wystarczy, że ujmuje niektóre elementy, pozostawiając inne na boku. Może bowiem przyjąć dziesiątkę jako rację właściwą dziewiątki, odejmując jedną jednostkę i podobnie jako rację właściwą poszczególnych liczb w niej zawartych. Podobnie także intelekt może ująć w człowieku właściwy wzór zwierzęcia nierozumnego jako takiego i poszczególnych jego gatunków, chyba że dodawałyby one jakieś pozytywne różnice. Z tego powodu pewien filozof imieniem Klemens⁸⁹ powiedział, że rzeczy doskonalsze są wśród bytów wzorami mniej doskonałych.

Istota Boża obejmuje w sobie doskonałości wszystkich bytów, jednak nie na sposób złożenia, lecz jako doskonała, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 31]. Wszelka zaś forma, tak własna, jak i powszechna, jest pewną doskonałością zgodnie z tym, że coś wnosi i nie obejmuje żadnej niedoskonałości — chyba że o tyle, o ile ma braki w stosunku do prawdziwego istnienia. Intelekt Boży więc może objąć w swej istocie to, co jest właściwe dla każdej rzeczy, poznaje bowiem, w czym ona naśla-

⁸⁹ Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* V, 9 (PG 3, 824 D).

149

duje Jego istotę i w czym każda z nich oddala się od Jego doskonałości. Tak na przykład, poznając swą istotę jako wzór życia, a nie poznania, poznaje właściwą formę rośliny; jeśli zaś poznaje swą istotę jako wzór poznania, ale nie intelektualnego, poznaje właściwą formę zwierzęcia itd. Staje się więc jasne, że istotę Bożą jako absolutnie doskonałą można uważać za właściwą rację poszczególnych rzeczy. Stąd przez nią Bóg może mieć poznanie o wszystkich rzeczach.

Ponieważ jednak właściwa racja czegoś jednego różni się od właściwej racji czegoś drugiego, rozróżnienie zaś jest zasadą wielości, musimy rozważyć w intelekcie Bożym pewne rozróżnienie i wielość poznanych racji, zgodnie z czym to, co jest w intelekcie Bożym, jest właściwą racją różnych rzeczy. Stąd wynika — skoro Bóg poznaje swoisty stosunek upodobnienia, w jakim pozostaje do Niego wszelkie stworzenie — że w intelekcie Bożym jest wiele racji rzeczy i są one różne w takiej mierze, w jakiej Bóg poznaje, że rzeczy mogą się do Niego upodabniać wieloma i różnymi sposobami.

Stosownie do tego mówi Augustyn⁹⁰, że Bóg czyni człowieka według innej racji wzorczej niż konia; mówi też, że są wielorakie racje wzorcze rzeczy w umyśle Bożym. Przez to także w pewien sposób utrzymuje się zdanie Platona przyjmującego idee, według których kształtowałyby się wszystko, co istnieje w rzeczach materialnych.

Rozdział 55 BÓG POZNAJE WSZYSTKO RÓWNOCZEŚNIE

Z powyższych rozważań wynika dalej, że Bóg poznaje wszystko równocześnie.

⁹⁰ Św. Augustyn, *Liber octoginta trium quaestionum* XLVI (PL 40, 30).

150

Intelekt nasz nie może poznawać równocześnie wielu rzeczy aktualnie, skoro bowiem intelekt urzeczywistniony jest urzeczywistnioną rzeczą jako poznaną, to gdyby poznawał aktualnie wiele rzeczy naraz, wynikałoby stąd, że jest równocześnie wieloma rzeczami jednego rodzaju, a to jest niemożliwe. Mówię zaś „jednego rodzaju”, gdyż nic

nie przeszkadza, by ten sam podmiot otrzymywał formę od różnych form różnych rodzajów, jak na przykład to samo ciało ma i kształt, i barwę. Formy zaś poznawcze, które nadają intelektowi formę, by stał się tym, co rzeczywiście poznaje, są wszystkie jednego rodzaju, mają bowiem jeden sposób istnienia w porządku umysłowym, chociaż rzeczy, których one są formami poznawczymi, nie jednoczą się w jednym sposobie istnienia. Stąd też formy poznawcze nie są sobie przeciwne z racji przeciwności rzeczy istniejących poza duszą. I dlatego, gdy się bierze pod uwagę jakieś liczne rzeczy złączone w jakikolwiek sposób, poznaje się je równocześnie. Równocześnie bowiem poznaje się całą rzecz rozciągłą, a nie część po części, i podobnie poznaje się równocześnie zdanie, a nie najpierw podmiot, a potem orzeczenie; jest tak, ponieważ poznaje się wszystkie części dzięki jednej formie poznawczej.

Z tego można wywnioskować, że wszystkie różnorodne rzeczy, które poznaje się w jednej formie poznawczej, można poznać równocześnie. Wszystko zaś, co Bóg poznaje, poznaje jedną formą, którą jest Jego istota. Wszystko więc może poznać równocześnie. Podobnie. Władza poznawcza poznaje coś aktualnie tylko wtedy, gdy jest obecne ujęcie poznawcze. Stąd też czasem nie przedstawiamy sobie aktualnie wyobrażeń przechowywanych w wyobraźni, gdyż nasze ujęcie nie zwraca się w tym momencie do nich; władza pożądawcza pobudza bowiem do działania inne władze u tych, którzy działają przez wolę. Wielu rzeczy więc, do których w tym samym momencie nie zwraca się nasze ujęcie, nie oglądamy równocześnie. Te zaś rzeczy, które

151

mają być przedmiotem jednego ujęcia, muszą być poznane równocześnie, kto bowiem rozważa porównanie dwóch rzeczy, kieruje swe ujęcie na obie i obie równocześnie ogląda.

Otóż wszystko, co jest w wiedzy Bożej, podpada z konieczności pod jedno ujęcie. Bóg bowiem widzi doskonale swą istotę. A to znaczy, że widzi ją według całej jej mocy, która obejmuje wszystkie rzeczy. Bóg zatem, widząc swą istotę, widzi wszystko równocześnie.

Co więcej. Niemożliwe jest, by intelekt rozważający wiele rzeczy kolejno, miał tylko jedno działanie, skoro bowiem działania różnią się ze względu na przedmioty, musi być inne działanie intelektu, którym będzie rozważał jeden przedmiot, a inne to, którym będzie rozważał drugi. Intelekt Boży zaś ma jedno działanie, którym jest Jego istota, jak to powyżej udowodniliśmy [I, 45]. Wszystko więc, co poznaje, rozważa nie sukcesywnie, lecz równocześnie.

Dalej. Nie można rozumieć następstwa bez czasu ani czasu bez ruchu, skoro czas jest miarą ruchu ze względu na „przed” i „po”. Jest zaś niemożliwe, by w Bogu był jakiś ruch, jak można wysnuć z tego, co już powiedzieliśmy poprzednio [I, 13]. Nie ma więc żadnego następstwa w myśli Bożej. Bóg zatem rozważa równocześnie wszystko, co poznaje.

Tak samo. Poznanie właściwe Bogu jest samym Jego istnieniem, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 45]. W istnieniu zaś Bożym nie ma „przed” i „po”, lecz jest wszystko równocześnie, jak wykazaliśmy powyżej [I, 15]. Zatem i w myśli Bożej nie ma „przed” i „po”, lecz Bóg poznaje wszystko równocześnie.

Oprócz tego. Każdy intelekt poznający jedną rzecz po drugiej raz poznaje w możliwości, a raz aktualnie. Gdy bowiem pierwszą rzecz poznaje aktualnie, drugą w możliwości. Intelekt Boży zaś nigdy nie jest w możliwości, lecz zawsze poznaje aktualnie. Nie poznaje więc rzeczy sukcesywnie, lecz poznaje wszystko równocześnie.

152

O tej prawdzie świadczy też Pismo Święte; powiedziane jest bowiem w Liście Św. Jakuba 1, [17], że „u Boga nie ma przemiany ani cienia zmienności”.

Rozdział 56 << **POZNANIE WŁAŚCIWE BOGU NIE JEST** **STAŁĄ DYSPOZYCJĄ**

Stąd wynika, że poznanie właściwe Bogu nie jest stałą dyspozycją do poznawania.

Ktokolwiek bowiem ma stałą dyspozycję do poznawania, nie poznaje wszystkiego równocześnie, lecz niektóre rzeczy poznaje aktualnie, a w stosunku do innych ma dyspozycję poznawczą. Bóg zaś poznaje wszystko równocześnie aktualnie, jak to już udowodniliśmy [I, 55]. W Bogu więc nie ma stałej dyspozycji poznawczej.

Oprócz tego. Ten, kto ma stałą dyspozycję poznawczą, a nie realizuje jej, jest w pewien sposób w możności, w inny jednak sposób niż przed poznaniem. Wykazaliśmy zaś, że intelekt Boży w żaden sposób nie jest w możności [I, 45]. W żaden więc sposób nie ma w nim stałej dyspozycji poznawczej.

Dalej. W każdym intelekcie, który ma stałą dyspozycję poznawczą, czym innym jest jego istota, a czym innym jego działanie umysłowe, którym jest faktyczne rozważanie; intelektowi, który ma jedynie dyspozycję poznawczą, brak samego działania, ale istoty nie może mu brakować. W Bogu zaś istota Boża jest Jego działaniem, jak powyżej wykazaliśmy [I, 451]. W Jego intelekcie więc nie ma stałej dyspozycji poznawczej.

Również. Intelekt, który ma tylko dyspozycję poznawczą, nie jest ostatecznie doskonały, stąd też przyjmuje się, że szczęście, które jest czymś najlepszym, nie jest stałą dyspozycją, lecz jest czymś urzeczywistnionym. Jeśli więc Bóg przez swą substancję ma dyspozycję poznawczą, to rozważany w swej substancji nie

153

będzie całkowicie doskonały. A powyżej wykazaliśmy coś przeciwnego [I, 28].

Co więcej. Wykazaliśmy, że Bóg poznaje przez swą istotę, a nie przez pewne formy poznawcze dodane do istoty [I, 46]. Wszelki zaś intelekt, który jest w stanie dyspozycji poznawczej, poznaje przez jakieś formy poznawcze, stan bowiem dyspozycji poznawczej jest albo jakimś usprawnieniem intelektu do przyjęcia form poznawczych, przez które intelekt staje się rzeczywiście poznający, albo uporządkowanym zbiorem samych form istniejących w intelekcie nie na sposób odpowiadający pełnemu urzeczywistnieniu, lecz w sposób pośredni między możnością a rzeczywistością. Nie ma więc w Bogu wiedzy jako stałej dyspozycji.

Oprócz tego. Stała dyspozycja jest pewną jakością. Bogu zaś nie można przypisywać ani jakości, ani żadnej przypadłości, jak to wyżej udowodniliśmy [I, 231]- Stała dyspozycja do poznawania nie jest zatem właściwością Boga.

Ponieważ zaś stan, w którym ktoś jest tylko w dyspozycji czy to do poznawania, czy do chcenia, czy do działania, przyrównuje się do stanu snu, dlatego Dawid, by nie łączyć z Bogiem jakiejś dyspozycji, mówi: „Oto nie zdrzemnie się ani nie zaśnie Ten, który strzeże Izraela” [Ps 121,4], Stąd też w Eklezjastyku 23 [Syr 23,19] mówi się: „Oczy Pańskie daleko jaśniejsze niż słońce”. Słońce zaś zawsze świeci w sposób urzeczywistniony.

Rozdział 57

POZNANIE WŁAŚCIWE BOGU NIE JEST WNIOSKOWANIEM

Z powyższego wynika dalej, że poznanie właściwe Bogu nie jest rozumowaniem lub wnioskowaniem.

154

Wtedy rozważanie nasze jest rozumowaniem, gdy od jednej rzeczy rozważanej przechodzimy do drugiej, tak jak w sylogizmie przechodzimy od zasad do wniosków. Nie przez to bowiem ktoś rozumuje lub wnioskuje, że bada, jak wniosek wynika z przesłanek, rozważając równocześnie jedno i drugie — gdyż to zachodzi nie przy argumentowaniu, lecz przy osądzaniu argumentów. Podobnie też poznanie nie jest czymś materialnym przez to, że osądza rzeczy materialne. Wykazaliśmy zaś, że Bóg nie rozważa jednej rzeczy po drugiej, jak gdyby kolejno, lecz wszystkie równocześnie [I, 55]. A zatem Jego poznanie nie jest rozumowaniem lub wnioskowaniem, chociaż zna On całe wnioskowanie i rozumowanie.

Również. Każdy, kto rozumuje, osobno rozważa zasady, a osobno wnioski. Nie byłoby bowiem potrzebne po rozważeniu zasad postępować ku wnioskowi, gdyby tym samym, że rozważa się zasady, rozważało się także wnioski. Bóg zaś poznaje wszystko jednym działaniem, które jest Jego istotą, jak to udowodniliśmy powyżej [I, 46]. Zatem jego poznanie nie opiera się na rozumowaniu.

Oprócz tego. Każde poznanie polegające na rozumowaniu, ma coś z możności i coś z urzeczywistnienia, gdyż wnioski tkwią w możności w zasadach. Możliwości zaś nie ma w intelekcie Bożym, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 16]. Zatem Jego intelekt nie posługuje się wnioskowaniem.

Co więcej. W każdej nauce polegającej na wnioskowni coś musi być skutkiem, zasady bowiem są w pewien sposób przyczyną sprawczą wniosku, stąd też dowód nazywa się sylogizmem sprawiającym wiedzę. W wiedzy Bożej zaś nic nie może być skutkiem działania przyczyny, jak wynika z tego, co wyżej powiedzieliśmy [I, 45]. Wiedza Boga nie może zatem opierać się na rozumowaniu.

Dalej. Rzeczy, które poznaje się w sposób naturalny, znane nam są bez rozumowania; przykładem tego są pierwsze zasady. Lecz w Bogu może być tylko poznanie naturalne, a nawet

155

tylko istotowe, gdyż Jego wiedza jest Jego istotą, jak to wyżej udowodniliśmy [I, 45]. Poznanie Boże nie polega więc na rozumowaniu.

Oprócz tego. Każdy ruch sprowadza się do pierwszego poruszyciela, który tylko porusza, a nie jest poruszany. To więc, co jest pierwotnym źródłem ruchu, musi bezwzględnie być nieporuszonym poruszycielem. Takim źródłem jest właśnie intelekt Boży, jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 44]. Dlatego intelekt Boży musi być zupełnie nieporuszonym poruszycielem. Rozumowanie zaś jest pewnym ruchem intelektu, przechodzącym od jednego do drugiego. Zatem intelekt Boży nie posługuje się rozumowaniem.

Również. To, co jest w nas najwyższe, jest niższe od tego, co jest w Bogu; niższe bowiem dosięga wyższego tylko w najwyższej swej części. Tym zaś, co jest najwyższe w

naszym poznaniu, jest nie rozum, ale intelekt, który jest źródłem rozumu. Poznawanie właściwe Bogu nie opiera się więc na rozumowaniu, lecz jest tylko ujęciem intelektualnym.

Co więcej. Wszelki brak jest od Boga daleki, gdyż Bóg jest bezwzględnie doskonały, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 28]. Niedoskonałość zaś natury intelektualnej jest przyczyną poznawania przez rozumowanie. Rzecz bowiem, którą się poznaje przez coś innego, jest mniej znana od tego, co się poznaje samo przez się. By zaś poznać rzecz, która jest znana przez coś innego, nie wystarcza natura poznającego, jeśli pozbawiona jest tego, przez co rzecz jest poznawana. Otóż w poznawaniu przez rozumowanie rzecz staje się znana przez coś innego, natomiast to, co poznajemy intelektem, jest znane samo przez się i do poznania tego wystarcza natura poznającego bez zewnętrznej pomocy. Stąd jest jasne, że rozum jest niedoskonałym intelektem. Zatem wiedza Boża nie polega na rozumowaniu.

Dalej. Bez wnioskowania rozumu pojmowane są te rzeczy, których formy poznawcze są w poznającym, wzrok bowiem nie wnioskuje, by poznać kamień, którego obraz jest we wzro-

156

ku. Boża istota jest zaś wzorcem wszystkiego, jak to udowodniliśmy powyżej [I, 54]. Bóg więc nie przystępuje do poznania czegoś przez wnioskowanie rozumowe.

Wiadomo już, jak odpowiedzieć tym, którzy, jak się zdaje, wprowadzają wnioskowanie do wiedzy Bożej. Po pierwsze, ponieważ Bóg poznaje inne od siebie rzeczy przez swą istotę. Dowiedliśmy już, że nie dzieje się to przez wnioskowanie, skoro Jego istota mi; się do innych rzeczy nie jak zasada do wniosków, lecz jak forma poznawcza do rzeczy poznanych [I, 46]. Po drugie, mogłoby się wydawać komuś czymś niewłaściwym, gdyby Bóg nie mógł posługiwać się sylogizmami. Ma On wiedzę o sylogizmach jako wypowiadający sądy, a nie jako ktoś, kto wnioskuje za pomocą sylogizmów.

Tej prawdzie dowiedzionej rozumem przyświadcza także Pismo Święte. Powiedziano bowiem w Liście do Hebrajczyków 4, [13]: „Wszystko jest odsłonięte i odkryte przed Jego oczami”. Rzeczy bowiem, które poznajemy, rozumując, nie są odsłonięte przed nami i odkryte same przez się, lecz stają się odsłonięte i odkryte przez rozum.

Rozdział 58 BÓG NIE POZNAJE, ZESPALAJĄC I ROZDZIELAJĄC

Tym samym można wykazać, że intelekt Boży nie poznaje na sposób intelektu zespalającego i rozdzielającego.

Poznaje bowiem wszystko, poznając swoją istotę. Istoty zaś swojej nie poznaje, zespalając i rozdzielając, gdyż poznaje siebie samego takim, jaki jest, nie ma zaś w Nim żadnego złożenia. Bóg więc nie poznaje na sposób intelektu zespalającego i rozdzielającego.

157

Dalej. Te rzeczy, które intelekt zespała i rozdziela, z natury są do tego przeznaczone, by je intelekt rozważał oddzielnie; nie byłoby bowiem potrzeby zespalania i

rozdzielania, gdyby przez to, że się o jakiejś rzeczy pojmuje, czym jest, poznawało się, co w niej jest lub czego w niej nie ma. Jeśliby więc Bóg poznawał na sposób intelektu zespalającego i rozdzielającego, wynikałoby stąd, że nie poznaje wszystkiego jednym oglądem, lecz każdą rzecz z osobna. A dowiedliśmy powyżej, że jest przeciwnie [I, 55].

Co więcej. W Bogu nie może być „wcześniej” i „później”. Zespalanie zaś i rozdzielanie jest późniejsze od rozważania tego, czym coś jest, co jest jego zasadą. W działaniu więc intelektu Bożego nie może być zespalania i rozdzielania.

Również. Właściwym przedmiotem intelektu jest to, czym coś jest, stąd odnośnie do tego intelekt się nie myli, chyba że przypadłościowo, co do zespalania zaś i rozdzielania myli się. Podobnie zmysł, który co do własnych przedmiotów jest zawsze w prawdzie, myli się co do innych przedmiotów. W intelekcie zaś Bożym nie ma nic przypadłościowego, lecz tylko to, co istnieje samo przez się. Nie ma zatem w intelekcie Bożym zespalania i rozdzielania, lecz tylko proste ujęcie rzeczy.

Co więcej. Złożenie zdania utworzonego przez intelekt zespalający i rozdzielający istnieje w samym intelekcie, a nie w rzeczy, która jest poza duszą. Jeśli więc intelekt Boży sądzi o rzeczach na sposób intelektu zespalającego i rozdzielającego, to intelekt ten będzie złożony. A to jest niemożliwe, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 18].

Podobnie. Intelekt zespalający i rozdzielający sądzi o różnych rzeczach za pomocą różnych złożzeń. Złożenie bowiem dokonywane przez intelekt nie wychodzi poza złożenie terminów. Stąd złożeniem, którym intelekt sądzi, że człowiek jest zwierzęciem, nie rozsądza, że trójkąt jest figurą. Zespalanie zaś i rozdzielanie jest pewnym działaniem intelektu. Jeśli więc Bóg

158

poznaje rzeczy, zespalając i rozdzielając, wynika stąd, że Jego poznanie nie jest tylko jedno, lecz jest mnogie. I tak, Jego istota nie będzie jedna, skoro Jego działanie umysłowe jest Jego istotą, jak wykazaliśmy powyżej [I, 45].

Nie możemy jednak z tego powodu powiedzieć, że Bóg nie zna zdań. Jego istota bowiem, skoro jest jedna i prosta, jest wzorem wszystkiego, co wielorakie i złożone. I tak Bóg poznaje przez nią wszelką wielość i złożenie, zarówno rzeczowe, jak i pojęciowe.

Zgadza się z tym także autorytet Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Księdze Izajasza 55, [8]: „Albowiem myśli moje nie są myślami waszymi”. A jednak w Psalmie [94,11] powiedziano: „Pan zna myśli ludzi”, myśli te zaś powstają przez zespalanie i rozdzielanie.

Mówi też Dionizy w VII rozdziale *Imion boskich*-. „Mądrość więc Boża, poznając siebie samą, poznaje wszystko: i rzeczy materialne niematerialnie, i rzeczy podzielne niepodzielnie, i wielość w jedności”⁹¹.

Rozdział 59 << PRAWDA SĄDÓW JEST W BOGU

Z powyższych rozważań wynika jasno, że choć poznanie właściwe intelektowi Bożemu nie jest takie, jakie ma intelekt zespalający i rozdzielający, to jednak znajduje się w Nim prawda, która według Filozofa⁹² związana jest tylko z zespalaniem i rozdzielaniem dokonywanym przez intelekt.

Skoro bowiem prawda intelektu to zgodność intelektu i rzeczy w tej mierze, w jakiej intelekt twierdzi, że jest to, co

91 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* VII, 2 (PG 3, 869 B).

92 Arystoteles, *Metaphysica* VI, 4 (1027b 25-28); *De anima* III, 6 (430a 26-b 6),

159

jest, lub że nie ma tego, czego nie ma, to prawda w intelekcie odnosi się do tego, co intelekt twierdzi, a nie do czynności, przez którą to twierdzi. Nie wymaga się bowiem od prawdy intelektualnej, by samo poznanie zrównało się z rzeczą, skoro rzecz czasem jest materialna, poznanie zaś niematerialne, lecz to, co intelekt, poznając, twierdzi i poznaje, musi równać się rzeczy, że mianowicie tak jest w rzeczywistości, jak to orzeka intelekt. Bóg zaś swym prostym poznaniem, w którym nie ma zespalania i rozdzielania, poznaje nie tylko treści rzeczy, lecz także sądy, jak wykazaliśmy [I, 58]. I tak to, co intelekt Boży stwierdza, poznając, to zespolenie i rozdzielenie. Zatem prostota Boża nie wyklucza, by intelekt boski poznawał prawdę.

Co więcej. Gdy się mówi albo poznaje coś niezłożonego, wtedy to niezłożone nie jest samo w sobie ani równe rzeczy, ani nierówne. Równość i nierówność orzeka się z racji porównania — to, co niezłożone zaś jako takie, nie zawiera żadnego porównania ani zastosowania do rzeczy. Stąd samo w sobie nie może być zwane ani prawdziwym, ani fałszywym. Tylko to, co złożone, może być prawdziwe lub fałszywe, gdyż w nim występuje porównanie tego, co niezłożone z rzeczą przez cechę zespalania i rozdzielania. Intelekt zaś niezłożony, poznając, czym coś jest, ujmuje treść rzeczy w pewnym porównaniu do rzeczy, gdyż ujmuje ją jako treść tej rzeczy. Stąd, chociaż to, co niezłożone — jak również definicja — nie jest samo w sobie prawdziwe lub fałszywe, to jednak o intelekcie ujmującym, czym coś jest, mówi się zawsze, że sam przez się jest prawdziwy, jak widać w III księdze O *duszy*⁹³, chociaż przypadłościowo mógłby być fałszywy w takiej mierze, w jakiej definicja zawiera jakieś złożenie: czy to części definicji z sobą nawzajem, czy całości definicji z rzeczą definiowaną. Stąd definicję ujętą przez intelekt nazywa się — zgodnie z tym, że się ją rozumie jako defi-

93 Arystoteles, *De anima* III, 6 (430b 27-31).

160

nicję tej lub innej rzeczy — albo wprost fałszywą, jeśli części definicji nie mają wzajemnie ze sobą związku, na przykład gdyby się powiedziało: „zwierzę niezmysłowe”, albo fałszywą w stosunku do danej rzeczy, gdyby na przykład przyjęło się definicję koła jako definicję trójkąta. Przyjawszy zatem — co jest niemożliwe — że intelekt Boży poznawałby tylko to, co jest niezłożone, byłby i tak prawdziwy, poznając swoją treść jako swoją.

Dalej. Prostota Boża nie wyklucza doskonałości, gdyż — jak to wyżej wykazaliśmy [I, 28; I, 31] — w swym prostym istnieniu zawiera wszelką doskonałość, jaką tylko napotyka się w innych rzeczach przez jakieś nagromadzenie doskonałości, czyli form. Intelekt nasz zaś — ujmując to, co niezłożone — nie osiąga jeszcze swej ostatecznej doskonałości, gdyż jest i tak w możności w stosunku do zespalania i rozdzielania, podobnie jak w przyrodzie to, co niezłożone, jest w możności w stosunku do tego, co złożone, a części w stosunku do całości. Bóg więc ze względu na swe proste poznanie ma tę doskonałość poznania, którą nasz intelekt ma przez oba poznania: i poznanie tego, co

złożone, i tego, co niezłożone. Jednak nasz intelekt dochodzi do prawdy w swym pełnym poznaniu, gdy dokona złożenia. Zatem i w samym prostym poznaniu Boga jest prawda.

Podobnie. Skoro Bóg jako posiadający w sobie wszelką dobroć jest dobrem wszelkiego dobra, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 40], nie może Mu brakować dobroci intelektu. Lecz prawda jest dobrem intelektu, jak to jasno pokazuje Filozof w VI księdze *Etyki*⁹⁴. Zatem prawda jest w Bogu.

I to właśnie jest powiedziane w Psalmie [86,15 (Wulgata); por. Rz 3,4]: „Bóg zaś jest prawdomówny”.

⁹⁴ Arystoteles, *Et hic a Nicomachea* VI, 2 (1139a 26-31).

161

Rozdział 60 BÓG JEST PRAWDĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, okazuje się, że sam Bóg jest prawdą.

Prawda bowiem jest pewną doskonałością poznania, czyli czynności umysłowej, jak powiedzieliśmy [I, 591- Poznanie zaś właściwe Bogu jest Jego substancją. Samo bowiem poznanie, skoro jest tożsame z istnieniem Bożym, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 45], jest doskonale nie przez jakąś później dodaną doskonałość, lecz samo przez się, jak to także wykazaliśmy powyżej o istnieniu Bożym [I, 28]. Wynika więc z tego, że substancja Boża jest samą prawdą.

Podobnie. Prawda jest pewną dobrocią intelektu według Filozofa⁹⁵. Bóg jest zaś swoją dobrocią, jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 38]. Jest zatem także swoją prawdą.

Oprócz tego. O Bogu nie można niczego orzekać na mocy uczestnictwa, jest bowiem On swoim istnieniem, które w niczym nie uczestniczy. Lecz prawda jest w Bogu, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 59]. Jeśli więc się tego nie orzeka przez uczestnictwo, musi się orzekać istotowo. Bóg więc jest swoją prawdą.

Co więcej. Chociaż według Filozofa⁹⁶ prawda właściwie nie jest w rzeczach, lecz w intelekcie, to jednak czasami rzecz nazywa się prawdziwą, o ile we właściwy sposób realizuje rzeczywistość własnej natury. Stąd mówi Awicenna w swej *Metafizyce*⁹⁷, że prawdą rzeczy jest właściwość istnienia każdej rzeczy niezmiennie z nią związanego, o ile rzecz ta z natury zdolna jest spowodować prawdziwy osąd o sobie i o ile

⁹⁵ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 2 (1139a 26-31).

⁹⁶ Arystoteles, *Metaphysica* VI, 4 (1027b 25-28).

⁹⁷ Awicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* VIII, 6 (ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1980, s. 413).

162

naśladuje ideę siebie samej, która jest w umyśle Bożym. Lecz Bóg jest swą istotą. Zatem czy mówimy o prawdzie intelektu, czy o prawdzie rzeczy, Bóg jest swoją prawdą.

Potwierdza to powaga Pana mówiącego o sobie w Ewangelii św. Jana 14, [6]: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem”.

Rozdział 61 BÓG JEST NAJCZYSTSZĄ PRAWDĄ

Wykazanie tego, co powyższe, czyni jasnym, że w Bogu jest czysta prawda, do której nie może się domieszać żaden fałsz i pomyłka.

Prawda bowiem sprzeciwia się fałszowi, tak jak biel czerni. Bóg zaś jest nie tylko prawdziwy, lecz jest samą prawdą. Zatem nie może być w Nim fałszu.

Co więcej. Intelpekt nie myli się, poznając, czym coś jest, podobnie jak zmysł nie myli się co do swego właściwego przedmiotu. Całe zaś poznanie intelektu Bożego dokonuje się na sposób intelektu poznającego, czym coś jest, jak to wykazaliśmy [I, 58], Jest więc niemożliwe, by w poznaniu Bożym był błąd albo pomyłka, lub fałsz.

Oprócz tego. Intelpekt nie myli się w pierwszych zasadach, lecz czasem we wnioskach, do których dochodzi, rozumując na podstawie pierwszych zasad. Intelpekt zaś Boży ani nie rozumuje, ani nie wnioskuje, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 57]. Nie może więc w nim być ani fałszu, ani pomyłki.

Również. Im wyższa jest jakaś władza poznawcza, tym powszechniejszy jest jej przedmiot, obejmując wiele rzeczy. Stąd to, co wzrok poznaje przypadłościowo, zmysł wspólny lub wyobraźnia ujmują jako objęte właściwym ich przedmiotem. Lecz moc intelektu Bożego jest na szczycie doskonałości w poznaniu. Wszystkie przedmioty poznania odnoszą się za-

163

tem do niego jak właściwe przedmioty poznania i same przez się, a nie przypadłościowo. Co do takich zaś nie myli się władza poznawcza. Zatem intelekt Boży nie może się mylić co do żadnego przedmiotu poznania.

Co więcej. Cnota intelektualna jest pewną doskonałością intelektu w poznawaniu. Nie zdarza się zaś, by na gruncie cnoty intelektualnej intelekt orzekał fałsz, lecz zawsze orzeka prawdę; na orzekaniu prawdy bowiem polega dobre działanie intelektu, właściwością zaś cnoty jest wykonywanie dobrego działania. Lecz intelekt Boży jest doskonalszy przez swą naturę niż intelekt ludzki przez stałą dyspozycję cnoty, jest bowiem na szczycie doskonałości. Wynika więc stąd, że w intelekcie Bożym nie może być fałszu.

Dalej. Rzeczy są w pewien sposób przyczyną wiedzy intelektu ludzkiego, z czego wynika, że przedmioty wiedzy są miarą wiedzy ludzkiej. Sąd intelektu bowiem jest dlatego prawdziwy, że rzeczy się mają tak a tak, nie odwrotnie. Intelpekt Boży zaś przez swą wiedzę jest przyczyną rzeczy. Stąd też Jego wiedza musi być miarą rzeczy, tak jak idea twórcza jest miarą wytworów sztuki, z których każdy jest o tyle doskonały, o ile zgadza się z ideą twórczą. Przyrównuje się więc intelekt Boży do rzeczy, jak rzeczy do intelektu ludzkiego. Fałsz zaś spowodowany niezgodnością intelektu ludzkiego i rzeczy nie tkwi w rzeczach, lecz w intelekcie. Gdyby więc nie było zupełnej zgodności intelektu Bożego z rzeczami, to fałsz byłby w rzeczach, a nie w intelekcie Bożym. Nie ma jednak fałszu także w rzeczach, gdyż ile rzecz ma istnienia, tyle ma prawdy. Nie ma zatem żadnej niezgodności między intelektem Bożym a rzeczami, nie może też istnieć żaden fałsz w intelekcie Bożym.

Podobnie. Tak jak to, co prawdziwe, jest dobrem umysłu, tak też to, co fałszywe, jest jego złem, z natury bowiem pragniemy poznawać to, co prawdziwe, a uciekamy od oszustwa, jakie niesie fałsz. To zaś, co złe, nie może być w Bogu, jak tego wyżej dowiedliśmy [I, 39]- Nie może więc być w Nim fałszu.

164

Dlatego też powiedziano w Liście do Rzymian 3, [4]: „Bóg zaś jest prawdomówny”; w Księdze Liczb 23, [19]: „Nie jest Bóg człowiekiem, aby kłamał”; oraz w 1 Liście św. Jana 1, [5]: „Bóg jest światłością i nie ma w Nim żadnej ciemności”.

Rozdział 62 << PRAWDA BOŻA JEST PIERWSZĄ I NAJWYŻSZĄ PRAWDĄ

Z tego, co wykazaliśmy, widać jasno, że prawda Boża jest pierwszą i najwyższą prawdą.

Ile rzecz ma bytu, tyle ma prawdy, jak naucza Filozof w II księdze *Metafizyki*⁹⁸. Jest tak dlatego, że prawda i byt nawzajem z siebie wynikają. Prawda bowiem jest wtedy, gdy się twierdzi, że jest to, co jest, lub że nie ma, czego nie ma. Lecz byt Boży jest pierwszy i najdoskonalszy. Zatem i prawda Jego jest pierwsza i najwyższa.

Dalej. Co przysługuje czemuś z istoty, przysługuje mu najdoskonalej. Lecz prawdę przypisuje się Bogu istotowo, jak to wykazaliśmy [I, 60]. Zatem Jego prawda jest najwyższą i pierwszą prawdą.

Oprócz tego. Prawda w naszym umyśle powstaje ze zgodności z rzeczą poznaną. Przyczyną zaś zgodności jest jedność, jak to widać w V księdze *Metafizyki*⁹⁹. Skoro więc w intelekcie Bożym zupełnie tym samym jest intelekt i to, co jest poznawane, prawda Jego będzie pierwszą i najwyższą prawdą.

Co więcej. To, co jest miarą w jakimkolwiek rodzaju, jest najdoskonalsze w tym rodzaju. Stąd wszystkie barwy mierzy się białą barwą. Lecz prawda Boża jest miarą wszelkiej praw-

⁹⁸ Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 30-31).

⁹⁹ Arystoteles, *Metaphysica* V, 15 (1021a 12).

165

dy. Miarą prawdy naszego intelektu są rzeczy, które są poza duszą; intelekt nasz bowiem określany jest jako prawdziwy dlatego, że zgadza się z rzeczą. Miarą zaś prawdy rzeczy jest intelekt boski, który jest przyczyną rzeczy, jak to poniżej wykażemy [II, 24]; tak też prawdę wytworów mierzy się ideą twórcy — wtedy bowiem skrzynia jest prawdziwa, gdy zgadza się z ideą twórczą. Skoro Bóg jest też pierwszym intelektem i pierwszym przedmiotem poznania intelektualnego, to prawda wszelkiego intelektu musi być mierzona Jego prawdą, jeżeli miarą każdej rzeczy jest to, co pierwsze w jej rodzaju, jak powiada Filozof w X księdze *Metafizyki*¹⁰⁰. Boska prawda jest więc pierwszą, najwyższą i najdoskonalszą prawdą.

Rozdział 63 ARGUMENTY TYCH, KTÓRZY CHCIELIBY ODMÓWIĆ BOGU POZNANIA RZECZY JEDNOSTKOWYCH

Są tacy, którzy usiłują doskonałości poznania Bożego odmówić poznania rzeczy jednostkowych. By tego dowieść, posługują się siedmioma sposobami.

Pierwszy sposób wywodzi się z samej natury jednostkowości. Skoro bowiem zasadą jednostkowości jest materia [ilościowo] oznaczona, nie wydaje się, by można poznawać rzeczy materialne przez jakąś władzę niematerialną — wszelkie poznanie dokonuje się przecież przez pewne upodobnienie. Stąd i w nas tylko te władze, które używają organów materialnych, takie jak wyobrażenia, zmysły i tym podobne, poznają rzeczy

jednostkowe. Intelkt zaś nasz, ponieważ jest niematerialny, nie poznaje rzeczy jednostkowych. Tym mniej więc poznaje rzeczy jednostkowe intelekt Boży, który jest najbardziej odda-

100 Arystoteles, *Metaphysica* X, 1 (1052b 18).

166

lony od materii. I tak, nie wydaje się w żaden sposób, by Bóg mógł poznawać rzeczy jednostkowe.

Drugi sposób wskazuje na to, że rzeczy jednostkowe nie zawsze istnieją. Albo więc Bóg zna je zawsze, albo je czasem zna, a czasem ich nie zna. Pierwszy wypadek zajść nie może, gdyż o tym, czego nie ma, nie może być wiedzy, która ma za przedmiot tylko rzeczy prawdziwe, te zaś rzeczy, które nie istnieją, nie mogą być prawdziwe. Drugi wypadek także zajść nie może, gdyż poznanie intelektu Bożego jest całkowicie niezmiennie, jak to wykazaliśmy [I, 45].

Trzeci sposób ukazuje, że nie wszystkie rzeczy jednostkowe powstają z konieczności, lecz niektóre przypadłościowo. Stąd możemy je poznawać w sposób pewny tylko, gdy istnieją. Poznanie pewne bowiem to takie poznanie, które nie może się mylić, każde zaś poznanie czegoś przypadłościowego, co ma nastąpić w przyszłości, może być mylne, gdyż może się zdarzyć coś przeciwnego temu, co zostało poznane — gdyby zaś przeciwieństwo zajść nie mogło, wówczas to, co poznane, byłoby już konieczne. Stąd o rzeczach mogących się zdarzyć w przyszłości nie możemy posiadać wiedzy, lecz tylko jakieś domniemanie. Należy zaś przyjąć, że wszelkie poznanie właściwe Bogu jest najpewniejsze i nieomyłne, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 61], Niemożliwe jest także, by Bóg — z racji swej niezmienności — cokolwiek zaczynał poznawać na nowo, jak to już powiedzieliśmy [I, 45]. Zda się więc z tego wynikać, iż nie poznaje On jednostkowych rzeczy przypadłościowych.

Czwarty sposób wskazuje, że przyczyną niektórych rzeczy jednostkowych jest wola. Skutek zaś, zanim zaistnieje, można poznać tylko w jego przyczynie, tylko tak bowiem może istnieć, zanim zacznie istnieć sam w sobie. Poruszeń zaś woli nie może znać w sposób pewny nikt inny, jak tylko sam chcący, w którego mocy one się znajdują. Wydaje się więc niemożliwe, by Bóg miał wieczne poznanie rzeczy jednostkowych, które mają przyczynę w woli.

167

Piąty sposób zasadza się na nieskończonej liczbie rzeczy jednostkowych. Nieskończone jako takie jest nieznanne, ponieważ wszystko, co się poznaje, mierzy się w pewien sposób ujęciem poznawczym poznającego, mierzenie bowiem nie jest niczym innym, jak tylko pewnego rodzaju ujawnieniem rzeczy mierzonej. Stąd żadna wytwórczość nie zajmuje się rzeczami nieskończonymi. Rzeczy zaś jednostkowe są nieskończone, przynajmniej w możności. Wydaje się więc niemożliwe, by Bóg poznawał rzeczy jednostkowe.

Szósty sposób wynika z samej pospolitości rzeczy jednostkowych. Skoro bowiem szlachetność wiedzy ocenia się niejako według szlachetności przedmiotu poznawanego, wydaje się, że także pospolitość przedmiotu poznawanego odbija się na pospolitości wiedzy. Intelkt zaś Boży jest najszlachetniejszy. Nie zgadza się zatem ze szlachetnością Boga, by poznawał najpospolitsze spomiędzy rzeczy jednostkowych.

Siódmy sposób pochodzi od zła, które znajdujemy w niektórych jednostkowych rzeczach. Skoro bowiem rzecz poznana jest w pewien sposób w poznającym, zło zaś nie może być w Bogu, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 39], zdaje się stąd wynikać, iż Bóg w ogóle nie zna zła i braku; poznaje je tylko intelekt będący w możności, brak bowiem może istnieć tylko w możności. I z tego wynika, że Bóg nie ma poznania rzeczy jednostkowych, w których znajduje się zło i brak.

Rozdział 64 **W JAKIM PORZĄDKU NALEŻY MÓWIĆ** **O POZNANIU BOŻYM**

Dla wykluczenia tego błędu, a także by ukazać doskonałość wiedzy Bożej, należy pilnie badać prawdę co do po-

168

szczególnych wyżej przedstawionych argumentów, by odrzucić te, które sprzeciwiają się prawdzie.

Po pierwsze więc wykażemy, że intelekt Boży poznaje rzeczy jednostkowe [I, 65]; po drugie, że poznaje rzeczy, które nie istnieją w sposób urzeczywistniony [I, 66]; po trzecie, że poznaje nieomylnym poznaniem rzeczy mogące się zdarzyć w przyszłości [I, 67]; po czwarte, że poznaje poruszenia woli [I, 68]; po piąte, że poznaje rzeczy nieskończone [I, 69]; po szóste, że poznaje wszystkie pospolite i najmniejsze spośród bytów [I, 70]; po siódme, że poznaje zło i wszelkie braki czy defekty [I, 71].

Rozdział 65 << **BÓG POZNAJE RZECZY JEDNOSTKOWE**

Najpierw więc wykażemy, że Bóg posiada poznanie rzeczy jednostkowych.

Wykazaliśmy powyżej, że Bóg poznaje inne od siebie rzeczy o tyle, o ile jest ich przyczyną [I, 49]. Rzeczy zaś jednostkowe są skutkami działania Boga. W ten sposób bowiem Bóg jest przyczyną rzeczy, że powoduje ich rzeczywiste istnienie. Powszechniki zaś nie istnieją jako byty samodzielnie istniejące, lecz istnieją tylko w rzeczach jednostkowych, jak się to udowadnia w VII księdze *Metafizyki*¹⁰¹. Bóg więc poznaje rzeczy inne od siebie nie tylko ogólnie, lecz także w ich jednostkowości.

Podobnie. Gdy się pozna zasady, które stanowią istotę rzeczy, z konieczności poznaje się ową rzecz, tak na przykład, gdy się pozna duszę rozumną i to oto ciało, poznaje się człowieka. Istota zaś rzeczy jednostkowej składa się z materii ozna-

¹⁰¹ Arystoteles, *Metaphysica* VII, 13 (1038b 8-15).

169

czonej [ilościowo] i formy ujednostkowionej. Tak na przykład istota Sokratesa składa się z tego ciała i tej duszy, tak jak istota człowieka w ogóle — z duszy i ciała, jak to zostało pokazane w VII księdze *Metafizyki*¹⁰². Stąd tak jak te elementy podpadają pod definicję człowieka w ogóle, tak tamte podpadałyby pod definicję Sokratesa, gdyby go można było zdefiniować. Ktokolwiek więc posiada poznanie materii i tego, przez co oznacza się materię, oraz formy ujednostkowionej przez materię, ten posiada poznanie rzeczy

jednostkowej. Poznanie Boże zaś sięga aż do materii, przypadłości jednostkowych i form. Jeśli bowiem Jego poznanie jest Jego istotą, musi On poznawać wszystkie rzeczy, które w jakikolwiek sposób istnieją w Jego istocie. Skoro zaś Bóg jest pierwszą i powszechną zasadą istnienia, wszystkie rzeczy, które istnieją w jakikolwiek sposób, są w Nim wirtualnie jako w pierwotnym źródle. Należą tu także materia i przypadłość, gdyż materia jest bytem w możliwości, a przypadłość jest bytem tkwiącym w innym bycie. Bóg więc posiada poznanie rzeczy jednostkowych.

Co więcej. Nie można doskonale poznać natury rodzaju, jeśli się nie pozna jego pierwszych różnic i swoistych właściwości; nie poznałoby się bowiem doskonale natury liczby, gdyby się nie znało liczby parzystej i nieparzystej. Lecz „ogólne” i „jednostkowe” są różnicami lub same w sobie właściwościami bytu. Jeśli więc Bóg, poznając swą istotę, poznaje doskonale ogólną naturę bytu, musi poznawać doskonale to, co ogólne i jednostkowe. Tak bowiem, jak nie poznawałby w sposób doskonały czegoś ogólnego, gdyby poznawał tylko ujęcie umysłowe ogólności, a nie rzecz ogólną, na przykład człowieka lub zwierzę, tak też nie poznawałby doskonale czegoś jednostkowego, gdyby poznawał tylko pojęcie jednostkowości, a nie poznawał tej lub owej rzeczy jednostkowej. Musi więc Bóg poznawać rzeczy jednostkowe.

102 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 10 (1035b 3-1036a 12).

170

Dalej. Tak jak Bóg jest samym swoim istnieniem, tak jest i swoim poznawaniem, jak to wykazaliśmy [I, 45]. Lecz z tego, że jest swoim istnieniem, wynika, iż muszą się w Nim znajdować wszystkie doskonałości istnienia jako w prapoczątku istnienia, jak to wyżej [I, 28] powiedzieliśmy. Musi się więc w Jego poznaniu znajdować doskonałość wszelkiego poznania jako w prairódle poznania. Nie miałby zaś wszelkiej doskonałości poznania, gdyby nie poznawał jednostkowych rzeczy, to bowiem należy do doskonałości niektórych poznających. Jest zatem niemożliwe, by Bóg nie miał poznania rzeczy jednostkowych.

Oprócz tego. We wszystkich władzach uporządkowanych [według doskonałości] zauważamy powszechnie, że wyższa władza rozciąga się na więcej rzeczy, a mimo to jest tylko jedna, niższa zaś władza odnosi się do mniejszej liczby rzeczy, lecz sama wielokrotnie się w stosunku do nich. Widać to na przykładzie wyobraźni i zmysłów, jedna bowiem władza wyobraźni rozciąga się na wszystko, co poznaje pięć władz zmysłowych i jeszcze na więcej. Lecz władza poznawcza w Bogu jest doskonalsza niż w człowieku. Cokolwiek zatem człowiek poznaje różnymi władzami, mianowicie intelektem, wyobraźnią i zmysłem, to Bóg poznaje swym jednym prostym ujęciem umysłu. Poznaje więc rzeczy jednostkowe, które my dostrzegamy zmysłem i wyobraźnią.

Co więcej. Intelekt Boży nie czerpie poznania z rzeczy tak, jak nasz intelekt, lecz raczej przez swe poznanie jest przyczyną rzeczy, jak się to poniżej wykaże [II, 24]; i tak, jego poznanie, które ma o innych od siebie rzeczach, jest poznaniem praktycznym. Poznanie zaś praktyczne jest doskonałe tylko o tyle, o ile rozciąga się na rzeczy jednostkowe, gdyż celem poznania praktycznego jest działanie, które odnosi się do rzeczy jednostkowych. Zatem poznanie, które Bóg ma o rzeczach, rozciąga się na rzeczy jednostkowe. Dalej. Pierwszy przedmiot podlegający ruchowi poruszany jest przez zasadę ruchu poruszającą przez intelekt i pragnienie,

171

jak to wyżej wykazaliśmy [I, 44]. Przyczyna ruchu zaś mogłaby sprawiać ruch przez intelekt tylko o tyle, o ile by znała przedmiot ruchomy jako zdolny z natury do ruchu przestrzennego, to znaczy jako istniejący tu i teraz i w konsekwencji jako byt jednostkowy. Intelekt więc, który jest zasadą ruchu pierwszego przedmiotu ruchomego, poznaje ten przedmiot, o ile jest jednostkowy. Za tę zasadę ruchu uważa się albo Boga — i wtedy udowodniliśmy naszą tezę — albo coś, co jest poniżej Boga. Jeśli intelekt tej zasady ruchu może swoją mocą poznać rzecz jednostkową, czego nasz intelekt nie potrafi, to tym bardziej będzie to mógł uczynić intelekt Boga.

Podobnie. Przyczyna sprawcza jest znamienitsza od tego, co doznaje jej działania, i od tego, co już działania doznało, tak jak rzeczywistość jest doskonalsza od możliwości. Forma więc niższego stopnia nie może, działając, wywołać swego podobieństwa na wyższym stopniu, lecz forma wyższa może, działając, udzielić swego podobieństwa na stopniu niższym, jak na przykład z niezniszczalnych działań gwiazd powstają zniszczalne formy w tych oto niższych stworzeniach. Z działania zaś zniszczalnego nie może powstać forma niezniszczalna. Wszelkie zaś poznanie dokonuje się przez upodobnienie poznającego i poznanego, w tym jednak jest różnica, że upodobnienie w poznaniu ludzkim dokonuje się przez oddziaływanie rzeczy zmysłowo poznawalnych na siły poznawcze ludzkie, a w poznaniu Boga jest na odwrót, mianowicie dokonuje się przez działanie intelektu Bożego na rzeczy poznane. Forma więc rzeczy zmysłowo poznawalnej, będąc ujednostkowiona przez swą materialność, nie może doprowadzić do powstania podobieństwa swej jednostkowości w tym, co jest zupełnie niematerialne, lecz tylko we władzach, które posługują się organami materialnymi. Intelektowi zaś udziela podobieństwa swej jednostkowości mocą intelektu czynnego o tyle, o ile jest on zupełnie ogołocony z uwarunkowań materialnych. I tak, podobieństwo jednostkowości formy zmysłowej nie może dotrzeć

172

do intelektu ludzkiego. Podobieństwo zaś formy intelektu Bożego, skoro rozciąga się nawet na najmniejsze rzeczy objęte przez Jego przy czy nowość, dociera aż do jednostkowości formy zmysłowej i materialnej. Zatem intelekt Boży może poznawać rzeczy jednostkowe, a intelekt ludzki nie może.

Oprócz tego. Jeśli Bóg nie poznaje rzeczy jednostkowych, które poznają nawet ludzie, to wynikałaby stąd niedorzeczność, którą Filozof przytacza przeciw Empedoklesowi, mianowicie że Bóg jest najmniej mądry¹⁰³.

Udowodnioną przez nas prawdę potwierdza także powaga Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Liście do Hebrajczyków 4, [13]: „Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne”. Przeciwny naszej tezie błąd wykluczają też słowa Eklezjastyku 16 [Syr 16,17]: „Nie mów: Skryję się przez Bogiem i któż z wysoka o mnie będzie pamiętać”.

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika też jasno, że zarzut podniesiony przeciw temu pogładowi nie jest słusznym wnioskiem. To bowiem, przez co poznaje intelekt Boży, chociaż jest niematerialne, jest jednak wzorcem i materii, i formy jako pierwsza zasada wytwarzająca i jedno, i drugie.

Rozdział 66 **BÓG POZNAJE TO, CO NIE ISTNIEJE**

Następnie należy wykazać, że Bogu nie brak także poznania tego, co nie istnieje.

Jak bowiem wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej, taki sam jest stosunek wiedzy Bożej do rzeczy poznanych, jak rzeczy poznawalnych do naszej wiedzy [I, 61]. Otóż relacja rzeczy poznawalnej do naszej wiedzy jest taka, że rzecz poznawalna

103 Arystoteles, *De anima* I, 5 (410b 4-7).

173

może istnieć bez naszej o niej wiedzy — zgodnie z przykładem, jaki podaje Filozof w *Kategoriach*¹⁰⁴ o kwadraturze koła — nie zaś na odwrót. Relacja wiedzy Bożej do innych rzeczy jest więc taka, że wiedza ta może się odnosić także do rzeczy nieistniejących.

Podobnie. Poznanie intelektu Bożego odnosi się do innych rzeczy poznanych, tak jak poznanie twórcy do rzeczy, którą uczynił, gdyż jest przez swą wiedzę przyczyną rzeczy. Twórca zaś poprzez swą ideę twórczą poznaje także i to, czego jeszcze nie uczynił, ponieważ formy twórcze przepływają z jego wiedzy do materii zewnętrznej, by w ten sposób powstały jego dzieła. Nic zatem nie stoi na przeszkodzie, by w wiedzy twórcy istniały formy, które nie ujawniły się jeszcze na zewnątrz. Nic więc nie przeszkadza, by Bóg mógł mieć poznanie tego, co nie istnieje.

Oprócz tego. Bóg poznaje rzeczy inne od siebie przez swą istotę, z racji tego, że jest ona pierwowzorem rzeczy, które od Niego pochodzą, jak wynika z tego, co wyżej powiedzieliśmy [I, 49; I, 54]. Lecz skoro istota Boża jest nieskończenie doskonała, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 43], każda zaś inna od Niego rzecz ma istnienie i doskonałości ograniczone, jest niemożliwe, by wszystkie rzeczy razem wzięte dorównały doskonałości istoty Bożej. Stąd jej moc wzorcza rozciąga się na wiele więcej rzeczy niż te, które istnieją. Jeśli więc Bóg poznaje całkowicie moc i doskonałość swej istoty, poznanie Jego rozciąga się nie tylko na to, co istnieje, ale także i na to, co nie istnieje.

Co więcej. Intelekt nasz w zakresie tego działania, przez które poznaje, czym coś jest, może poznawać nawet te rzeczy, które nie istnieją rzeczywiście. Może bowiem pojmować istotę lwa lub konia nawet jeśli wszystkie takie zwierzęta by wyginęły. Intelekt Boży zaś poznaje właśnie na sposób poznającego,

104 Arystoteles, *Praedicamenta* 7 (7b 27-33).

174

czym coś jest, nie tylko definicje, lecz także sądy, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 58; I, 59]. Może więc poznawać nawet te rzeczy, które nie istnieją.

Dalej. Skutek można przewidzieć w jego przyczynie już zanim zaistnieje, jak na przykład astronom przewiduje przyszłe zaćmienie, rozważając porządek ruchów niebieskich. Lecz Bóg poznaje wszystkie rzeczy przez przyczynę — poznając bowiem siebie, a więc przyczynę wszystkich rzeczy, poznaje inne rzeczy jako skutki swego działania, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 49]. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by poznawał także te rzeczy, których jeszcze nie ma.

Co więcej. W poznaniu właściwym Bogu — tak jak i w Jego istnieniu — nie ma następstwa. Jest więc całe równocześnie wiecznie trwające, co należy do pojęcia wieczności. Trwanie zaś czasu polega na następstwie wcześniejszych i późniejszych momentów. Stosunek więc wieczności do całego trwania czasu jest jak stosunek tego, co niepodzielne, do tego, co ciągle. Nie chodzi tu o to niepodzielne, które jest kresem tego, co ciągle, i którego nie ma w każdej części tego, co ciągle — do tego bowiem jest

podobny moment czasu — lecz chodzi o to niepodzielne, które jest poza tym, co ciągle, a które jednak współistnieje z każdą częścią tego, co ciągle, czyli z punktem wyznaczonym w tym, co ciągle. Skoro bowiem czas nie wychodzi poza ruch, to wieczność będąca zupełnie poza ruchem nie ma nic z natury czasu. I dalej, skoro to, co wieczne, zawsze posiada istnienie, to w każdym czasie lub chwili czasu zawsze obecna jest wieczność. Pewnym przykładem tego jest koło: punkt bowiem leżący na obwodzie, choć jest niepodzielny, jednak nie istnieje równocześnie co do miejsca z każdym innym punktem, gdyż porządek położenia sprawia ciągłość obwodu, środek zaś, który jest poza obwodem, leży naprzeciwko każdego punktu oznaczonego na obwodzie. Cokolwiek więc jest w jakiejś części czasu, współistnieje równocześnie z tym, co wieczne, jako jemu obecne, chociaż odnośnie do innej części

175

czasu jest czymś przeszłym lub przyszłym. Z tym zaś, co wieczne, nic nie może współistnieć jako obecne, chyba że naraz z całą wiecznością, nie trwa w niej bowiem żadne następstwo. Intelpekt Boży więc ogląda w całej swej wieczności jako teraźniejsze wszystko to, co istnieje przez cały bieg czasu. A jednak to, co dzieje się w jakiejś części czasu, nie istniało zawsze. Wynika więc stąd, że Bóg ma poznanie tego, czego zgodnie z biegiem czasu jeszcze nie ma.

Z tych racji wnioskujemy, że Bóg poznaje niebyty. Nie wszystkie jednak niebyty odnoszą się w ten sam sposób do Jego wiedzy. Te bowiem, których ani nie ma, ani nie było, ani nie będzie, Bóg poznaje jako możliwe dla Jego mocy. Stąd je poznaje nie jako istniejące w jakiś sposób same w sobie, lecz tylko jako istniejące w mocy Bożej. Niektórzy mówią, że Bóg poznaje te niebyty w sposób odpowiadający prostemu ujęciu umysłowemu. To zaś, co jest dla nas teraźniejsze, przeszłe lub przyszłe, Bóg poznaje z racji tego, że jest to w Jego mocy, a także dlatego, że istnieje we właściwych przyczynach i samo w sobie. Poznanie takie określamy jako poznanie widzenia. Gdy bowiem chodzi o byty w stosunku do nas jeszcze nieobecne, Bóg widzi nie tylko ich istnienie, które mają w swych przyczynach, lecz także istnienie, które mają w sobie, ponieważ Jego wieczność jest przez swą niepodzielność obecna w każdym czasie.

A jednak istnienie każdej rzeczy Bóg poznaje przez swą istotę. Istota Jego bowiem może być wzorem wielu rzeczy, które ani nie istnieją, ani nie istniały, ani nie będą istnieć. Jest ona także wzorem mocy każdej przyczyny, zgodnie z tym, że skutki istnieją uprzednio w przyczynach. Również istnienie każdej rzeczy, które ma sama w sobie, wywodzi się z Bożej istoty jako wzoru.

Bóg więc poznaje niebyty, o ile w jakiś sposób mają istnienie — czy to w mocy Boga, czy w swych przyczynach, czy same w sobie. A to się nie sprzeciwia wymaganiom wiedzy.

176

Także autorytet Pisma Świętego świadczy o tym, co wyżej powiedzieliśmy. Powiedziano bowiem w Eklezjastyku 23 [Syr 23, 20]: „Wszystkie rzeczy są znane Panu, Bogu naszemu, zanim zostały stworzone, tym bardziej więc po ich stworzeniu”; dlatego i po powstaniu poznaje je wszystkie; i w Księdze Jeremiasza 1, [5]: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię”.

Z tego, co powiedzieliśmy, widać jasno, że nic nas nie zmusza, by twierdzić, jak to niektórzy czynili, iż Bóg poznaje rzeczy jednostkowe ogólnie, gdyż poznaje je tylko w

przyczynach powszechnych, na przykład jak gdyby ktoś poznawał określone zaćmienie nie jako to oto, lecz w tej mierze, w jakiej powstaje z układu [ciał niebieskich]. Wykazaliśmy bowiem, że poznanie Boże obejmuje rzeczy jednostkowe jako istniejące same w sobie [I, 50; I, 65].

Rozdział 67

BÓG POZNAJE JEDNOSTKOWE PRZYGODNE ZDARZENIA PRZYSZŁE

To, co powiedzieliśmy, pozwala nam w pewien sposób twierdzić, że Bóg miał od wieczności nieomylną wiedzę o jednostkowych zdarzeniach przygodnych, a mimo to pozostają one zdarzeniami przygodnymi.

Zdarzenie przygodne wyklucza pewność poznania tylko jako zdarzenie przyszłe, a nie jako teraźniejsze. A to dlatego, że to, co może się zdarzyć, póki jest przyszłe, może się nie zdarzyć — i tak poznanie tego, kto sądzi, że zdarzenie to będzie miało miejsce, może zawieść. Zawiedzie, gdy się nie stanie to, o czym ktoś sądził, że się stanie. Jako teraźniejsze zaś zdarzenie przygodne w obecnym czasie nie może nie być, może zaś nie

177

zaistnieć w przyszłości, lecz to nie należy już do zdarzenia przygodnego jako teraźniejszego, lecz należy doń o tyle, o ile jest zdarzeniem przyszłym. Gdy ktoś widzi, że jakiś człowiek biegnie, nie umniejsza pewności poznania zmysłowego fakt, że wypowiedź o tym jest przygodna. Wszelkie więc poznanie, które odnosi się do zdarzenia przygodnego w tej mierze, w jakiej jest teraźniejsze, może być pewne. Wgląd zaś intelektu Bożego zwraca się od wieczności na każde ze zdarzeń, które dokonują się w czasie, jako na teraźniejsze, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 66], Wynika więc stąd, że nic nie stoi na przeszkodzie, by Bóg miał od wieczności nieomylną wiedzę o zdarzeniach przygodnych.

Również. To, co przygodne, różni się od tego, co konieczne, co do sposobu, w jaki każde jest w swej przyczynie. Przygodne bowiem jest tak w swej przyczynie, że dzięki niej może zaistnieć i może nie zaistnieć, natomiast konieczne musi dzięki swej przyczynie zaistnieć. Z racji tego zaś, że zarówno to, co przygodne, jak i to, co konieczne, istnieje samo w sobie, nie ma między nimi różnicy co do istnienia, na którym opiera się prawdziwość — temu bowiem, co przygodne, a rozważane zgodnie z tym, czym jest samo w sobie, nie przysługuje istnienie i nieistnienie, lecz tylko istnienie, chociaż w przyszłości to, co przygodne, może nie istnieć. Otóż intelekt Boży od wieków poznaje rzeczy nie tylko zgodnie z istnieniem, które mają w swych przyczynach, lecz także zgodnie z istnieniem, które mają same w sobie. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by Bóg miał wieczne i nieomylne poznanie o rzeczach przygodnych.

Co więcej. Jak z koniecznej przyczyny w sposób pewny wynika skutek, tak samo wynika — jeśli nic nie przeszkodzi — z zupełnej przyczyny przygodnej. Lecz skoro Bóg wszystko poznaje, jak wynika z tego, co wyżej powiedzieliśmy [I, 50], to zna nie tylko przyczyny zdarzeń przygodnych, lecz także to, co może im przeszkodzić. Poznaje więc w sposób pewny, czy zdarzenia przygodne są, czy ich nie ma.

178

Dalej). Nie zdarza się, by skutek przewyższył doskonałość swej przyczyny, czasem zaś nie dostaje do przyczyny. Stąd też, skoro przyczyną poznania są w nas rzeczy, zdarza się czasem, że rzeczy koniecznych nie poznajemy w sposób konieczny, lecz z prawdopodobieństwem. Tak zaś jak dla nas rzeczy są przyczyną poznania, tak poznanie Boże jest przyczyną rzeczy poznawanych. Nic więc nie przeszkadza, by te rzeczy, o których Bóg ma wiedzę konieczną, były przygodne same w sobie.

Oprócz tego. Nie może być koniecznego skutku tam, gdzie jest przyczyna przygodna, mogłoby się bowiem zdarzyć, że istniałby skutek po usunięciu przyczyny. Przyczyna zaś ostatecznego skutku może być przyczyną najbliższą lub dalszą. Gdyby więc najbliższa przyczyna była przygodna, musiałby i skutek być przygodny, nawet gdyby dalsza przyczyna była konieczna. Tak na przykład rośliny niekoniecznie owocują, chociaż ruch słońca jest konieczny, a to z racji przygodnych przyczyn pośrednich. Wiedza zaś Boga, choć jest przyczyną rzeczy, które zna, jest jednak przyczyną dalszą. A zatem jej konieczności nie sprzeciwia się przygodność poznanych rzeczy, skoro niekiedy przyczyny pośrednie są przygodne.

Podobnie. Wiedza Boża nie byłaby prawdziwa i doskonała, gdyby zdarzenia nie następowały tak, jak Bóg wie, że następują. Bóg zaś, poznając wszelkie istnienie, którego jest początkiem, poznaje każdy skutek nie tylko sam w sobie, lecz także w odniesieniu do wszystkich jego przyczyn. Stosunek zaś zdarzeń przygodnych do ich przyczyn najbliższych jest taki, że wywodzą się z nich na sposób przygodny. Bóg zatem poznaje, że niektóre zdarzenia zachodzą oraz że zachodzą w sposób przygodny. Pewność i prawda wiedzy Bożej nie ruguje więc przygodności rzeczy.

Wynika stąd dalej, w jaki sposób należy obalić pogląd, zgodnie z którym Bóg nie poznaje zdarzeń przygodnych. Zmienność rzeczy później następujących nie pociąga zmienności

179

rzeczy wcześniejszych, skoro jest tak, że z pierwszych przyczyn koniecznych wynikają ostateczne skutki przygodne. Rzeczy zaś, które zna Bóg, nie są wcześniejsze od Jego wiedzy — jak to jest w naszym wypadku — lecz są od niej późniejsze. Jeżeli więc przedmiot wiedzy Bożej może być zmienny, to nie wynika stąd, że Jego wiedza może być mylna lub że może się w jakikolwiek sposób zmieniać. Następnik w rozumowaniu jest więc fałszywy, jeśli przyjmiemy, że ponieważ nasze poznanie rzeczy zmiennych jest zmienne, to musi tak być z konieczności w każdym poznaniu.

Dalej. Gdy się mówi, że Bóg zna lub znał to zdarzenie przyszłe, przyjmuje się coś pośredniego między wiedzą Bożą a rzeczą poznaną, a mianowicie czas, w którym ten sąd wypowiadamy, w aspekcie którego to, co Bóg zna, jest czymś przyszłym. Nie jest to jednak zdarzenie przyszłe w relacji do wiedzy Bożej, która istniejąc w chwili wieczności, odnosi się do wszystkiego jako do teraźniejszego. Odnośnie zaś do wiedzy Bożej, jeśli nie bierze się pod uwagę czasu, w którym się to wypowiada, nie należy mówić, że to, co przyszłe, zostało poznane przez Boga jako nieistniejące, tak by można było zapytać, czy może to nie istnieć. Należy zaś powiedzieć, że Bóg poznaje zdarzenie przyszłe, oglądając je jako już istniejące. Gdy się to przyjmie, upada powyższe zagadnienie, gdyż to, co już jest, nie może co do owej chwili nie być. Pomyłka więc zachodzi z racji tego, że czas, w którym mówimy, współistnieje z wiecznością, podobnie jak i czas przeszły, który określamy, mówiąc: „Bóg wiedział”. Stąd też przypisuje się wieczności stosunek czasu przeszłego lub teraźniejszego do przyszłości, który to stosunek zupełnie dla niej nie jest właściwy. Można więc popełnić błąd co do przypadłości.

Oprócz tego. Jeśli Bóg poznaje każdą rzecz jako oglądaną w teraźniejszości, musi istnieć to, co Bóg poznaje, jak na przykład jest konieczne, by Sokrates siedział, gdy się widzi, że siedzi. Nie jest to zaś konieczne absolutnie lub — jak niektórzy

180

mówią — koniecznością następnika, lecz warunkowo lub koniecznością wynikania. To bowiem zdanie warunkowe jest konieczne: „Jeśli się widzi, że siedzi, to siedzi”. Stąd też, jeśli się zmienia zdanie warunkowe na kategoryczne, na przykład: „To, co widzimy, że siedzi, z konieczności siedzi”, to zdanie to, rozumiane jako powiedziane i złożone, jest prawdziwe. Rozumiane zaś jako odnoszące się do rzeczywistości i rozdzielone na części, jest fałszywe. I tak w tych i wszystkich podobnych dowodach, którymi posługują się ci, którzy zwalczają pogląd, że Bóg posiada wiedzę o zdarzeniach przyszłych, tkwi błąd co do składania i rozdzielania zdań.

Że Bóg poznaje zdarzenia przyszłe przygodne, okazuje się także na mocy autorytetu Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Księdze Mądrości 8, [8] o Mądrości Bożej: „Znaki i cuda zna, zanim się staną, i zdarzenia czasów i wieków”; w Eklezjastyku 39 [Syr 39,19-20]: „Nie ma nic ukrytego przed Jego oczami. On wzrokiem sięga od wieku do wieku”; oraz w Księdze Izajasza 48, [5]: „Zapowiedziałem ci naprzód, ogłosiłem ci przyszłość, zanim nadeszła”.

Rozdział 68 << BÓG POZNAJE PORUSZENIA WOLI

Następnie należy wykazać, że Bóg poznaje rozważania umysłów i pragnienia serc.

Bóg poznaje bowiem wszystko, co istnieje w jakikolwiek sposób, w tej mierze, w jakiej poznaje swoją istotę, jak wykazaliśmy powyżej [I, 49; I, 50]. Pewne zaś byty istnieją w duszy, a pewne w rzeczach poza duszą. Bóg poznaje więc wszystkie tego rodzaju różnice bytu i to, co się w nich zawiera. Bytem zaś w duszy jest to, co jest w myśli i w woli. Wynika stąd, że Bóg poznaje to, co jest w myśli i w woli.

181

Co więcej. Bóg, poznając swoją istotę, poznaje inne rzeczy, tak jak przez poznanie przyczyny poznaje się skutki. Bóg więc, poznając swoją istotę, poznaje wszystko, co obejmuje Jego przyczynowość. Obejmuje zaś ona działanie intelektu i woli; skoro bowiem rzecz działa przez swoją formę, przez którą istnieje, pierwotne źródło całego istnienia, od którego pochodzi także wszelka forma, musi być zasadą każdego działania. Skutki bowiem przyczyn drugorzędnych sprowadzają się przede wszystkim do przyczyn pierwszorzędnych. Bóg więc poznaje i myśli, i poruszenia umysłu.

Podobnie. Tak jak istnienie Boga jest pierwsze i przez to jest przyczyną wszelkiego istnienia, tak też Jego poznanie umysłowe jest pierwsze i przez to jest przyczyną umysłową wszelkich działań umysłowych. Jak więc Bóg, poznając swoje istnienie, poznaje istnienie każdej rzeczy, tak też poznając swoje poznanie umysłowe i chcenie, poznaje każdą myśl i wolę.

Dalej. Bóg poznaje rzeczy nie tylko jako istniejące same w sobie, ale także w takiej mierze, w jakiej są w swych przyczynach; wynika to z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 66] — poznaje bowiem przyporządkowanie przyczyny do jej skutku. Lecz wytwory działania twórców są w ich intelekcie i woli, tak jak rzeczy otaczającego nas świata w

mocy swych przyczyn, gdyż jak rzeczy otaczającego nas świata upodabniają do siebie skutki swego działania poprzez swe aktywne moce, tak też twórca mocą swego intelektu nadaje wykonywanej rzeczy formę, przez którą ta upodabnia się do jego idei twórczej. Odnosi się to do wszystkiego, co czynimy z rozmysłem. Bóg więc poznaje i myśli, i pragnienia.

Podobnie. Bóg poznaje substancje poznawalne intelektualnie nie mniej, niż On sam poznaje lub my poznajemy substancje poznawalne zmysłowo. Substancje poznawalne umysłowo są bowiem bardziej poznawalne, jako że są bardziej urzeczywistnione. Formy zaś i skłonności substancji zmysłowo pozna-

182

walnych poznaje zarówno Bóg, jak i my. Skoro więc myśl w duszy dokonuje się przez nadanie duszy jakiejś formy, poruszenie zaś duszy jest pewną skłonnością do czegoś, a samą skłonność rzeczy należącej do otaczającego nas świata nazywamy naturalnym pragnieniem, wynika stąd, że Bóg poznaje myśli i poruszenia serc.

Potwierdza to świadectwo Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Psalmie [7,10]: „Boże, przenikasz serca i nerki”; w Księdze Przysłów 15, [11]: „Piekło i zatracenie są jawne przed Panem, o ileż bardziej serca synów ludzkich!”; w Ewangelii św. Jana 2, [251]: „Sam bowiem wiedział, co jest w człowieku”.

Władza zaś, którą wola posiada nad swymi czynami, przez którą jest w jej mocy chcieć lub nie chcieć, wyklucza zdeterminowanie mocy do czegoś jednego i wyklucza wymuszenie chcenia przez przyczynę zewnętrzną. Nie wyklucza zaś wpływu wyższej przyczyny, od której posiada istnienie i działanie.

I w ten sposób odnośnie do poruszeń woli, przyczynowość pozostaje w pierwszej przyczynie, którą jest Bóg. I tak Bóg, poznając siebie, poznaje poruszenia woli.

Rozdział 69 **BÓG POZNAJE RZECZY NIESKOŃCZONE**

Z kolei należy wykazać, że Bóg poznaje rzeczy nieskończone.

Poznając bowiem, że jest przyczyną rzeczy, poznaje rzeczy różne od siebie, jak to wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 49]. Bóg zaś jest przyczyną nieskończonych rzeczy, jeśli istnieją rzeczy nieskończone, gdyż jest on przyczyną wszystkiego, co istnieje. Poznaje więc rzeczy nieskończone.

183

Podobnie. Bóg poznaje swoją moc w sposób doskonały, jak wynika z tego, co wykazaliśmy [I, 47]. Moc zaś nie można poznać w sposób doskonały, jeśli się nie poznaje wszystkich rzeczy, na które się ona rozciąga, gdyż w pewien sposób ocenia się przez nie wielkość mocy. Moc zaś Boża, będąc nieskończona, jak powyżej wykazaliśmy [I, 43], rozciąga się na nieskończone rzeczy. Bóg więc poznaje rzeczy nieskończone.

Co więcej. Jeśli poznanie Boga rozciąga się na wszystko, co istnieje w jakikolwiek sposób, jak to już wykazaliśmy [I, 50], to wynika stąd, że poznaje On nie tylko byty istniejące rzeczywiście, lecz także istniejące w możliwości. Lecz w otaczającym nas świecie to, co nieskończone, jest w możliwości, a nie istnieje rzeczywiście, jak tego dowodzi Filozof w III księdze *Fizyki*¹⁰⁵. Bóg więc poznaje rzeczy nieskończone, tak jak jedność, która jest początkiem liczb, znałaby nieskończone gatunki liczb, gdyby

poznawała wszystko, co w niej jest w możności, jedność bowiem jest każdą liczbą w możności.

Dalej. Bóg poznaje inne od siebie rzeczy przez swą istotę, jakby poprzez wzór. Lecz skoro istota Boża posiada nieskończoną doskonałość, jak wykazaliśmy powyżej [I, 43], może być ona wzorem rzeczy nieskończonych, mających doskonałości skończone, ponieważ ani jakaś poszczególna rzecz, ani większa liczba rzeczy ukształtowanych według wzoru nie może dorównać doskonałości wzoru — i tak zawsze pozostaje nowy sposób, którym rzecz ukształtowana według wzoru może naśladować wzór. Nic nie stoi więc na przeszkodzie, by Bóg poznawał przez swą istotę rzeczy nieskończone.

Oprócz tego. Istnienie Boga jest tym samym, co Jego poznanie. Jak więc Jego istnienie jest nieskończone, co wykazaliśmy [I, 43], tak też i Jego poznanie jest nieskończone. Jak się zaś ma skończone do skończonego, tak też nieskończone do nieskończonego. Jeśli więc zgodnie z naszym poznaniem, któ-

105 Arystoteles, *Physica* III, 6 (206b 12).

184

re jest skończone, możemy poznawać rzeczy skończone, to Bóg, zgodnie ze swoim poznaniem, może poznawać rzeczy nieskończone.

Co więcej. Intelpekt poznający to, co najbardziej poznawalne, nie poznaje gorzej tego, co mniej poznawalne, lecz poznaje to lepiej, jak twierdzi Filozof w III księdze *O duszy*¹⁰⁶. Pochodzi to stąd, że intelekt nie ulega uszkodzeniu, tak jak zmysł, poznając przedmiot wielkiej doskonałości, ale tym bardziej się doskonali. Lecz jeśli przyjmiemy nieskończoną liczbę bytów czy to jednego gatunku — jak na przykład nieskończoną liczbę ludzi, czy też nieskończonej liczby gatunków, to nawet gdyby niektóre lub wszystkie były nieskończone co do wielkości, gdyby to było możliwe — całokształt ich miałby mniejszą nieskończoność od Boga. Każdy z tych bytów bowiem i wszystkie razem miałyby istnienie otrzymane i ograniczone do jakiegoś gatunku lub rodzaju i tak w pewien sposób byłyby skończone, a stąd oddalałyby się od nieskończoności Boga, który jest wprost nieskończony, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 43]. Skoro więc Bóg poznaje sam siebie w sposób doskonały, nic nie przeszkadza, by poznawał także ów całokształt rzeczy nieskończonych.

Dalej. Im jakiś intelekt poznaje skuteczniej i jaśniej, tym więcej może poznać z czegoś jednego, tak też i każda władza, im jest silniejsza, tym bardziej jest jednością. Intelpekt Boży zaś co do skuteczności, czyli doskonałości, jest nieskończony, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 45]. Może więc poznawać rzeczy nieskończone poprzez coś jednego, mianowicie przez swoją istotę.

Oprócz tego. Intelpekt Boży jest bezwzględnie doskonały, tak jak i Jego istota. Nie brak Mu zatem żadnej umysłowej doskonałości. Lecz właśnie to, wobec czego nasz intelekt jest w możności, stanowi o jego umysłowej doskonałości, jest zaś w możności w stosunku do wszystkich umysłowych form po

106 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 3-4).

185

znawczych. Otóż tego rodzaju formy są nieskończone, gatunki bowiem liczb i figur są nieskończone. Wynika stąd, że Bóg poznaje wszystkie tego rodzaju nieskończone byty.

Dalej. Skoro nasz intelekt może poznawać rzeczy nieskończone w możności — może bowiem w nieskończoność mnożyć formy poznawcze liczb, to jeśli intelekt Boży nie poznawałby rzeczy rzeczywiście nieskończonych, wynikałoby stąd, że albo intelekt ludzki może poznawać więcej niż boski, albo że intelekt boski nie poznaje rzeczywiście tego wszystkiego, co poznaje w możności. Obie te sytuacje są niemożliwe, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 16; I, 29].

Co więcej. To, co nieskończone, sprzeciwia się poznaniu o tyle, że sprzeciwia się policzeniu. Niemożliwe jest bowiem samo w sobie policzenie części czegoś nieskończonego, wprowadza to jakby sprzeczność. Poznanie zaś czegoś przez liczenie jego części jest własnością intelektu poznającego kolejno część po części, nie zaś intelektu obejmującego równocześnie różne części. Skoro więc intelekt boski poznaje wszystko nie sukcesywnie, lecz równocześnie, nie ma więcej przeszkód w poznawaniu rzeczy nieskończonych niż skończonych.

Co więcej. Wszelka ilość polega na pewnej mnogości części i dlatego liczba jest pierwszym z określeń ilościowych. Tam więc, gdzie wielość nie wprowadza żadnej różnicy, tam też nie wnosi żadnej różnicy to, co wynika z określenia ilościowego. W poznaniu zaś właściwym Bogu wiele rzeczy w ten sposób zostaje poznanych jako jedna, są bowiem poznawane nie przez różne formy poznawcze, lecz przez jedną, którą jest istota Boga. Stąd też Bóg poznaje wiele rzeczy równocześnie. I tak, w Bożym poznaniu wielość nie wprowadza żadnej różnicy. Tak samo więc i nieskończoność, która wypływa z ilości. Nie ma więc dla intelektu Bożego żadnej różnicy w poznawaniu rzeczy skończonych i nieskończonych. Skoro poznaje rzeczy skończone, nic nie stoi na przeszkodzie, by poznawał także nieskończone.

186

Zgadza się z tym to, co powiedziano w Psalmie [147,5]: „A mądrość Jego jest nieograniczona”.

Widać z tego, co dotąd powiedzieliśmy, dlaczego nasz intelekt nie poznaje tego, co nieskończone, tak jak intelekt Boży. Intelekt nasz bowiem różni się od intelektu Bożego w czterech aspektach, które stanowią o różnicy między tymi intelektami. Po pierwsze, nasz intelekt jest wprost skończony, a intelekt Boży nieskończony. Po drugie, nasz intelekt poznaje różne rzeczy przez różne formy poznawcze. Stąd też nie może poznawać nieskończonej liczby rzeczy w jednym ujęciu poznawczym, tak jak intelekt Boży. Trzeci aspekt wywodzi się stąd, że ponieważ nasz intelekt poznaje różne rzeczy różnymi formami poznawczymi, nie może poznawać wielu rzeczy równocześnie — i tak, rzeczy nieskończone może poznawać tylko sukcesywnie, oznaczając je liczbowo. Nie ma tego w intelekcie Bożym, który ogląda równocześnie wiele rzeczy, widząc je jakby przez jedną formę poznawczą. Po czwarte, intelekt Boży poznaje zarówno to, co istnieje, jak i to, co nie istnieje, jak tego już dowiedliśmy [I, 66].

Jasne jest także, w jaki sposób wyrażenie Filozofa¹⁰⁷, który mówi, że nieskończone jako takie jest nieznanne, nie sprzeciwia się naszemu pogładowi. Skoro pojęcie ilości należy do pojęcia tego, co nieskończone, jak mówi, poznawałoby się nieskończone jako takie, gdyby się je poznawało przez mierzenie jego części, to bowiem jest właściwym poznaniem ilości. W ten sposób zaś Bóg nie poznaje. Stąd, można by rzec, nie poznaje tego, co nieskończone, jako nieskończonego, lecz zgodnie z tym, jak się ma do Jego wiedzy, czyli jako skończone, jak to wykazaliśmy.

Należy jednak wiedzieć, że Bóg nie poznaje rzeczy nieskończonych wiedzą oglądu, by użyć wyrażenia, którym się inni

187

posługują, gdyż rzeczy nieskończone ani nie istnieją rzeczywiście, ani nie istniały, ani nie będą istnieć, skoro, jak naucza wiara katolicka, powstawanie w żadnym aspekcie nie jest nieskończone. Bóg poznaje to, co nieskończone, wiedzą prostego ujęcia umysłowego. Poznaże mianowicie rzeczy nieskończone, których ani nie ma, ani nie będzie, ani nie było, istnieją jednak w możliwości stworzenia. I zna także rzeczy nieskończone, które są w Jego możliwości, a których nie ma, nie będzie ani nie było.

Stąd co do problemu poznania rzeczy jednostkowych można odpowiedzieć, przecząc przesłance większej: nie ma nieskończonej liczby rzeczy jednostkowych. A gdyby nawet była, to i tak Bóg te rzeczy by poznawał.

Rozdział 70 BÓG POZNAJE RZECZY NIEDOSKONAŁE

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, trzeba wykazać, że Bóg poznaje rzeczy niedoskonałe i że się to nie sprzeciwia doskonałości Jego wiedzy.

Im silniejsza jest bowiem jakaś władza czynna, tym szerzej rozpościera swoją działalność; okazuje się to w działaniu rzeczy zmysłowo poznawalnych. Siła zaś intelektu Bożego podobna jest w poznawaniu rzeczy do władzy czynnej, intelekt Boży bowiem nie poznaje przez przyjmowanie od rzeczy, lecz raczej przez to, że na nie działa. Skoro więc ma moc nieskończoną w poznawaniu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 45], musi się Jego poznanie rozciągać aż na najdalsze rzeczy. Lecz stopnie doskonałości i niedoskonałości rozważa się we wszystkich bytach według bliskości i oddalenia od Boga, który jest u szczytu doskonałości. Dlatego Bóg z racji najwyższej mocy swego intelektu poznaje rzeczy choćby najniższe wśród bytów.

188

Oprócz tego. Cokolwiek jest, przez to, że jest lub że jest jakieś, jest czymś rzeczywistym i obrazem pierwszej rzeczywistości; stąd też pochodzi jego doskonałość. To zaś, co jest w możliwości, uczestniczy w doskonałości z racji swego odniesienia do rzeczywistego istnienia, stąd też mówi się, że istnieje. Wynika stąd więc, że wszystko rozważane samo w sobie jest doskonałe, lecz w odniesieniu do czegoś doskonalszego określane jest jako niedoskonałe. Najszlachetniejsze zaś spośród rzeczy różnych od Boga oddalone są od Niego nie mniej niż najniższe z rzeczy stworzonych od najwyższych. Jeśli więc ta odległość stałaby na przeszkodzie poznaniu Bożemu, tym bardziej przeszkadzałyby i poprzednia. Wynikałoby z tego, że Bóg nie poznaje niczego prócz siebie. Powyżej zaś udowodniliśmy twierdzenie przeciwne [I, 49). Jeśli więc poznaje coś innego od siebie, jakkolwiek byłoby to szlachetne, z tego samego powodu poznaje wszystko, chociażby to było uważane za najbardziej niedoskonałe.

Co więcej. Dobro porządku świata jest doskonalsze od dobra jakiejkolwiek części świata, skoro poszczególne części są podporządkowane jako celowi dobrego porządku realizowanego w całości, jak to widać u Filozofa w XI księdze *Metafizyki*¹⁰⁸. Jeśli więc Bóg poznaje jakąś inną od siebie szlachetną naturę, to tym bardziej poznaje porządek świata. Porządek ten zaś można poznać tylko wtedy, kiedy poznaje się rzeczy do-

skonalsze i mniej doskonałe, bo na ich różnicach i relacjach zasadza się porządek świata. Wynika więc stąd, że Bóg poznaje nie tylko rzeczy doskonałe, lecz także te, które się uważa za niedoskonałe.

Dalej. Niedoskonałość rzeczy poznawanych nie wpływa sama przez się na poznającego; do istoty poznania bowiem należy to, że poznający posiada na swój sposób formy poznawcze tego, co poznaje. Niedoskonałość rzeczy poznawanych może

108 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 10 (1075a 11-15).

189

przypadłościowo wpłynąć na poznającego albo dlatego, że gdy rozważa rzeczy niedoskonałe, nie myśli o rzeczach doskonalszych, albo dlatego, że rozważając rzeczy niedoskonałe, skłania się do jakichś niewłaściwych poruszeń. A tego nie może być w Bogu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [I, 39; I, 55]. Poznanie rzeczy niedoskonałych nie umniejsza więc szlachetności Bożej, ale raczej do niej należy — zgodnie z tym, że Bóg wszystko uprzednio w sobie zawiera, jak wykazaliśmy powyżej [I, 29].

Dalej. Siłę uważa się za niewielką nie dlatego, że jest skuteczna w odniesieniu do rzeczy małych, lecz dlatego, że jest do nich ograniczona; siła bowiem, która jest skuteczna w odniesieniu do wielkich rzeczy, jest też skuteczna w odniesieniu do małych. Poznania więc, które może się odnosić zarówno do rzeczy doskonałych, jak i niedoskonałych, nie należy uważać za niedoskonałe — gdyż takim jest poznanie, które może się odnosić jedynie do rzeczy niedoskonałych, jak to jest u ludzi. Innym bowiem rozważaniem poznajemy rzeczy boskie, a innym ludzkie, inna wiedza dotyczy obydwu przedmiotów. Stąd w porównaniu z tym, co szlachetniejsze, mniej szlachetne uważa się za niedoskonałe. W Bogu zaś tak nie jest, gdyż Bóg tą samą wiedzą i tym samym ujęciem poznaje siebie samego i wszystkie inne rzeczy. Nie można zatem przypisać Jego wiedzy żadnej niedoskonałości dlatego, że poznaje wszelkie rzeczy niedoskonałe.

Z tym zaś współbrzmi to, co jest powiedziane w Księdze Mądrości 7, [24-25] o Mądrości Bożej, że „wszystkiego dosięga dzięki swej czystości” i „nic skażonego do niej nie przyłgnie”.

Widać zaś jasno z tego, co powiedzieliśmy, że argument przeciwny nie stoi w sprzeczności z wykazaną prawdą. Doskonałość nauki ujmuje się zgodnie z tym, do czego się głównie nauka odnosi, a nie według wszystkiego, co pod tę naukę podpada; pod najszlachetniejszą bowiem spośród ludzkich nauk

190

podpadają nie tylko najwyższe byty, lecz także i najniższe. Filozofia pierwsza rozciąga swe rozważania od pierwszego bytu aż do bytu w możliwości, który jest ostatni pośród bytów. W ten zaś sposób zawierają się w wiedzy Bożej najniższe spośród bytów, poznane jakby równocześnie z głównym przedmiotem poznania — jest nim istota Boża, którą Bóg poznaje i w której poznaje wszystko, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 48; I, 49].

Jest też jasne, że ta prawda nie sprzeciwia się twierdzeniom Filozofa w XI księdze *Metafizyki*¹⁰⁹. Chce on tam bowiem wykazać, że intelekt Boży nie poznaje czegoś innego poza sobą jako głównego przedmiotu poznania, co stanowi doskonałość Jego intelektu.

I odnośnie do tego mówi, że lepiej nie znać niedoskonałych rzeczy niż je znać, inne bowiem jest poznanie rzeczy niedoskonałych, a inne doskonałych, a rozważanie rzeczy niedoskonałych przeszkadza rozważaniu doskonałych.

Rozdział 71 << BÓG POZNAJE RZECZY ZŁE

Pozostaje teraz wykazać, że Bóg poznaje także rzeczy złe.

Gdy bowiem pozna się dobro, poznaje się przeciwne mu zło. Lecz Bóg poznaje wszystkie poszczególne dobra, którym przeciwstawia się rzeczy złe. Bóg więc poznaje rzeczy złe.

Oprócz tego. Pojęcia rzeczy sobie przeciwnych nie są w duszy przeciwne — inaczej nie istniałyby równocześnie w duszy ani by ich razem się nie poznawało. Pojęcie zatem, przez które poznaje się zło, nie sprzeciwia się dobru, lecz raczej należy do pojęcia dobra. Jeśli więc w Bogu, z racji Jego absolutnej doskonałości, znajdują się wszystkie pojęcia dobroci, jak tego wyżej

109 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 9 (1074b 32-33).

191

dowiedliśmy [I, 40], wynika stąd, że istnieją w Nim pojęcia, przez które poznaje się zło. I w ten sposób Bóg poznaje także rzeczy złe.

Podobnie. Prawda jest dobrem intelektu, intelekt bowiem nazywa się dobrym z tej racji, że poznaje to, co prawdziwe. Jest zaś prawdą nie tylko to, że dobro jest dobrem, lecz także to, że zło jest złem; jak bowiem jest prawdą, że to, co jest, jest, tak też jest prawdą, że nie ma tego, czego nie ma. Stąd dobro intelektu polega także na poznaniu zła. Lecz skoro intelekt Boży jest doskonały w dobroci, nie może Mu brakować żadnej z doskonałości umysłowych. Posiada zatem poznanie rzeczy złych.

Co więcej. Bóg poznaje rzeczy jako różne, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 50]. Lecz w pojęciu różnicy zawiera się przeczenie; wtedy bowiem rzeczy są różne, gdy jedna nie jest drugą. Stąd podstawowe kategorie — różne same przez się — implikują wzajemnie swe własne zaprzeczenie. Z tego powodu odnoszące się do nich zdania przeczące są oczywiste, jak na przykład: „Żadna ilość nie jest substancją”. Bóg więc poznaje przeczenie. Brak zaś jest pewnego rodzaju przeczeniem w określonym podmiocie, jak się to okazuje w IV księdze *Metafizyki*¹¹⁰. Zatem Bóg poznaje brak. A więc poznaje także zło, które nie jest niczym innym niż brakiem należnej doskonałości.

Oprócz tego. Jeśli Bóg poznaje wszystkie gatunki rzeczy, jak udowodniliśmy powyżej [I, 50] i jak to przyznają i czego dowodzą niektórzy filozofowie, to musi poznawać także rzeczy wzajemnie przeciwne — czy to dlatego, że gatunki niektórych rodzajów są wzajemnie przeciwne, czy też dlatego, że różnice rodzajów są wzajemnie przeciwne, jak to jest jasno przedstawione w X księdze *Metafizyki*¹¹¹. Lecz w rzeczach sobie przeciwnych

100 Arystoteles, *Metaphysica* IV, 2 (1004a 12-16).

111 Arystoteles, *Metaphysica* X, 8 (1058a 7-16).

192

zawiera się przeciwstawienie formy i braku, jak widać tamże¹¹². Musi więc Bóg poznawać brak. A co za tym idzie — zło.

Dalej. Bóg poznaje nie tylko formę, ale także materię, jak wykazaliśmy powyżej [I, 651]. Materii zaś, będącej bytem w możliwości, nie można poznać doskonale, jeśli się nie poznaje tego, co jej możliwość obejmuje; odnosi się to też do wszystkich innych możliwości. Możliwość materii rozciąga się zaś i na formę, i na brak — co bowiem może być, może także i nie być. Zatem Bóg poznaje brak. I tym samym poznaje zło.

Podobnie. Jeśli Bóg poznaje coś innego od siebie, to poznaje przede wszystkim to, co jest najlepsze. Tym jest porządek świata, do którego jako do celu skierowane są wszystkie dobra poszczególne. W porządku zaś świata istnieją pewne rzeczy służące do usuwania szkód mogących wynikać z innych rzeczy, jak to widać w tym, co zwierzęta otrzymały ku swej obronie. Bóg zatem poznaje tego rodzaju szkody. Poznaje więc zło.

Oprócz tego. Poznanie rzeczy złych nigdy nie jest godne nagany, jeśli odnosi się samo przez się do wiedzy, to znaczy do sądu o rzeczach złych. Jest godne nagany przypadłościowo, mianowicie gdy przez rozważanie rzeczy złych ktoś się skłania do zła. Tego zaś nie ma w Bogu, gdyż jest niezmienny, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 13] — Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by Bóg poznawał rzeczy złe.

Współbrzmi zaś z tym to, co powiedziano w Księdze Mądrości 8 [7,30]: „Mądrości Boga nie zwycięży zło”; w Księdze Przysłów 15, [11]: „Piekło i zatracenie są jawne przed Panem”; w Psalmie [69,6]: „Występki moje nie są zakryte przez Tobą”. A w Księdze Hioba 11, [11] powiedziano: „On zna próżność człowieczą, a widząc nieprawość, czy nie zwraca na nią uwagi?”.

Należy jednak wiedzieć, że intelekt Boga odnosi się do poznania zła i braku inaczej niż nasz intelekt. Skoro bowiem

¹¹² Arystoteles, *Metaphysica* X, 4 (1055a 33).

193

nasz intelekt poznaje poszczególne rzeczy przez różne, poszczególne i swoiste formy poznawcze, więc to, co istnieje rzeczywiście, poznaje przez formę poznawczą, przez którą intelekt zostaje urzeczywistniony. Stąd też jest w stanie poznawać możliwość o tyle, o ile w danym momencie jest w możliwości w stosunku do takiej formy poznawczej. Tak jak coś, co istnieje jako urzeczywistnione, poznaje przez coś urzeczywistnionego, tak też poznaje możliwość przez możliwość. A ponieważ możliwość należy do istoty braku, brak bowiem jest przeczeniem, którego podmiotem jest byt w możliwości, wynika stąd, że właściwością naszego intelektu jest poznawanie w jakiś sposób braku — o tyle, o ile nasz intelekt z natury zdolny jest być w możliwości. Chociaż można też powiedzieć, że z samego poznania czegoś rzeczywistego wynika poznanie możliwości i braku.

Intelekt zaś Boży, który żadnym sposobem nie jest w możliwości, nie poznaje w powyższy sposób ani braku, ani niczego innego. Gdyby bowiem coś poznawał przez formę poznawczą, która nie jest Nim samym, wynikałoby stąd w sposób konieczny, że stosunek Jego do tej formy poznawczej jest taki, jak stosunek możliwości do urzeczywistnienia. Musi więc Bóg poznawać jedynie przez formę, którą jest Jego istota. A zatem musi pojmować tylko siebie jako pierwszy przedmiot swego poznania. Poznając jednak siebie, poznaje inne rzeczy, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 49]. Nie tylko zaś poznaje byty urzeczywistnione, lecz także możliwości i braki.

I takie jest znaczenie słów, które wypowiada Filozof w III księdze O *duży*¹¹³, mówiąc: „W jaki sposób poznaje zło albo czarne? Poznaje bowiem w jakiś sposób

przeciwieństwa. Poznający musi być nimi w możności i one muszą być w nim. Jeśli zaś coś nie posiada przeciwieństwa — mianowicie w możności — i poznaje siebie samego, istnieje w sposób rzeczywisty i od

113 Arystoteles, *De anima* III, 6 (430b 22-26).

194

dzielnie". Nie trzeba tu iść za interpretacją Awerroesa¹¹⁴, który chce, by z tego tekstu wynikało, że całkowicie urzeczywistniony intelekt w żaden sposób nie poznaje braku. Znaczenie tego tekstu jest takie, że intelekt nie poznaje braku przez to, że jest w możności w stosunku do czegoś drugiego, lecz przez to, że poznaje sam siebie i zawsze jest urzeczywistniony.

I jeszcze należy wiedzieć, że gdyby Bóg poznawał siebie samego w ten sposób, że poznając siebie, nie poznawałby innych bytów, jakimi są poszczególne dobra, wtedy w żaden sposób nie poznawałby braku lub zła. Dobru bowiem, którym jest On sam, nie przeciwstawia się żaden brak, ponieważ brak i jego przeciwieństwo z natury odnoszą się do tego samego. I w ten sposób Bogu, który jest czystą rzeczywistością, nie przeciwstawia się żaden brak. A zatem nie przeciwstawia Mu się też zło. Gdy się więc przyjmie, że Bóg poznaje tylko siebie, wynika stąd, że poznając dobro, którym sam jest, nie pozna zła. Lecz ponieważ poznając siebie, poznaje byty, które z natury posiadają braki, musi poznawać braki i zło przeciwne poszczególnym dobrom.

Należy także wiedzieć, że tak jak Bóg, poznając siebie bez rozumowania, poznaje inne rzeczy, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 57], tak też nie musi Jego poznanie polegać na rozumowaniu, jeśli przez dobre rzeczy poznaje złe. Dobro bowiem jest jak gdyby racją poznawania zła. Stąd złe rzeczy poznaje się przez dobre, tak jak poznaje się rzeczy przez ich definicje, a nie tak jak wniosek z przesłanek.

Nie można też uważać za niedoskonałość Bożego poznania tego, że Bóg poznaje zło przez brak dobra. Zło bowiem istnieje tylko o tyle, o ile jest brakiem dobra. Stąd tylko jako takie jest poznawalne, gdyż każda rzecz o tyle jest poznawalna, o ile istnieje.

114 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima* III, 25 (ed. F.S. Crawford, Cambridge, Mass. 1953, s. 463).

195

Rozdział 72 W BOGU JEST WOLA

Po ukończeniu rozważań dotyczących poznania intelektu Bożego pozostaje rozważanie o woli Bożej.

Z tego, że Bóg poznaje umysłowo, wynika, że chce. Skoro bowiem dobro poznane jest właściwym przedmiotem woli, dobro poznane jako takie musi być chciane. To zaś, co poznane, odnosi się do poznającego. Musi więc poznający dobro jako dobro mieć wolę. Bóg zaś poznaje dobro; skoro bowiem ma doskonałe poznanie, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 44; I, 45], poznaje byt równocześnie z pojęciem dobra. Jest w Nim zatem wola.

Dalej. Cokolwiek posiada jakąś formę, ma przez tę formę odniesienie do rzeczy istniejących w otaczającym nas świecie, jak na przykład białe drewno przez swą biel jest do niektórych rzeczy podobne, a do innych niepodobne. W podmiocie poznającym

umysłowo czy też zmysłowo istnieje forma rzeczy poznanej umysłowo lub zmysłowo, skoro wszelkie poznanie dokonuje się przez jakieś upodobnienie. Poznający umysłowo lub zmysłowo musi więc pozostawać w relacji do rzeczy poznawanych odpowiednio do tego, jak istnieją one w otaczającym nas świecie. To zaś nie dzieje się z racji, że rzeczy poznają umysłowo lub zmysłowo. Relacja rzeczy poznawanych do poznającego powstaje raczej dzięki temu, że zarówno poznanie umysłowe, jak i zmysłowe powstaje, o ile przedmioty poznania są w intelekcie lub zmysłach na sposób każdego z nich. Relacja poznającego umysłowo czy też zmysłowo do rzeczy, które są poza jego duszą, powstaje natomiast przez wolę i pragnienie. Stąd wszystkie podmioty obdarzone poznaniem zmysłowym i umysłowym także pragną i chcą. Wola jednak, ściśle rzecz biorąc, należy do dziedziny intelektu. Skoro więc Bóg poznaje umysłowo, musi mieć wolę.

196

To, co wynika z każdego bytu, jest właściwością bytu jako bytu. Taka właściwość zaś musi się znajdować przede wszystkim w tym, co jest pierwszym bytem. Jest zaś właściwością każdego bytu to, że pragnie swej doskonałości i zachowania swego istnienia. Ale każdy byt pragnie tych dóbr na swój sposób, mianowicie byty obdarzone intelektem — za pomocą woli, zwierzęta — przez pożądanie zmysłowe, byty zaś, którym brak zmysłów — przez pożądanie naturalne. Inaczej jednak pragną tych dóbr te byty, które je mają, a inaczej te, które ich nie mają. Te, które ich nie mają, dążą mocą pożądania właściwą swemu rodzajowi do zdobycia tego, czego im brak, te zaś byty, które dobra te posiadają, znajdują w nich zaspokojenie. Dóbr tych nie może brakować pierwszemu bytowi, którym jest Bóg. Skoro więc posiada On poznanie umysłowe, jest w Nim wola, przez którą ma upodobanie w swoim istnieniu i w swojej dobroci.

Podobnie. Im doskonalsze jest poznanie umysłowe, tym więcej daje zadowolenia poznającemu. Lecz Bóg poznaje i Jego poznanie jest najdoskonalsze, jak wykazaliśmy powyżej [I, 44; I, 45]. Poznanie umysłowe zatem daje Mu największe zadowolenie. Zadowolenie zaś umysłowe dokonuje się przez wolę, tak jak zadowolenie zmysłowe przez poruszenie pożądania zmysłowego. W Bogu więc jest wola.

Oprócz tego. Forma rozważana przez intelekt nie porusza ani niczego nie powoduje inaczej, jak tylko za pośrednictwem woli, której przedmiotem jest cel i dobro poruszające do działania. Stąd też ani intelekt spekulatywny nie jest przyczyną poruszającą, ani też czysta wyobraźnia bez władzy oceniającej. Lecz forma intelektu Bożego jest przyczyną ruchu i istnienia rzeczy innych od Boga, sprawia On bowiem rzeczy przez intelekt, jak to później zostanie wykazane [II, 24], Bóg więc musi mieć wolę.

Podobnie. Wśród władz poruszających u istot rozumnych pierwszą jest wola, ponieważ wola skłania każdą władzę do właściwego jej działania; poznajemy bowiem umysłowo dlate-

197

go, że chcemy, wyobrażamy sobie dlatego, że chcemy i tak dalej. A dzieje się tak dlatego, że przedmiotem woli jest cel, jakkolwiek intelekt porusza wolę — jednak nie na sposób przyczyny sprawczej i poruszającej, ale na sposób przyczyny celowej, przedstawiając jej przedmiot, którym jest cel. Zatem pierwszemu poruszającemu przysługuje najbardziej posiadanie woli.

Oprócz tego. Wolne jest to, co jest przyczyną siebie samego. I tak, wolne to w istocie to, co istnieje samo przez się. Wola zaś przede wszystkim posiada wolność działania, o ile bowiem ktoś działa z wolnej woli, mówi się, że jest wolny w spełnianiu każdej czynności. Dlatego pierwszej przyczynie sprawczej szczególnie przysługuje, by działała przez wolę, skoro Jej szczególną właściwością jest to, że działa sama przez się.

Co więcej. Cel i przyczyna dążąca do celu należą zawsze do jednego porządku rzeczy; stąd i cel najbliższy, który jest proporcjonalny do przyczyny sprawczej podpada pod ten sam gatunek, co przyczyna sprawcza. Jest tak zarówno w rzeczach naturalnych, jak i wytworzonych. Forma wytwórcza bowiem, przez którą działa twórca, jest gatunkiem formy będącej w materii i będącej celem, do którego dąży twórca, a forma ognia, przez którą działa ogień, należy do tego samego gatunku, co forma ognia powstałego, która jest celem powstawania. Nic zaś nie należy do tego samego porządku, co Bóg, tylko On sam, inaczej byłoby kilka pierwszych bytów, a wykazaliśmy powyżej, że jest przeciwnie [I, 42]. Jest On zatem pierwszą przyczyną działającą dla celu, którym jest On sam. Jest On więc nie tylko celem pragnienia, lecz także sam siebie pragnie — że tak powiem — jako celu. A skoro poznaje umysłowo, pragnie pragnieniem duchowym, którym jest wola. Zatem w Bogu jest wola.

Tę zaś wolę Bożą wyznają świadectwa Pisma Świętego, powiedziane jest bowiem w Psalmie [135,6]: „Wszystko, co chciał Pan, uczynił”; w Liście do Rzymian 9, [191: „Któż może się sprzeciwić Jego woli?”.

198

Rozdział 73 WOLA BOGA JEST JEGO ISTOTĄ

Z powyższych rozważań wynika, że wola Boga nie jest niczym innym jak Jego istotą.

Bóg bowiem posiada wolę w takiej mierze, w jakiej poznaje umysłowo, jak wykazaliśmy [I, 72], Poznaje zaś przez swoją istotę, jak również wykazaliśmy [I, 45; I, 46]. A więc i chce przez swoją istotę. Zatem wola Boga jest Jego istotą.

Dalej. Tak jak poznanie jest doskonałością poznającego, tak i chcenie chcącego; obydwie te czynności pozostają bowiem w działającym, a nie przechodzą na coś doznającego, jak na przykład ogrzewanie. Lecz poznanie właściwe Bogu utożsamia się z Jego istnieniem, jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 45] — dlatego że, skoro istnienie Boże samo w sobie jest najdoskonalsze, nie dopuszcza żadnej dodatkowej doskonałości, jak już udowodniliśmy [I, 23; I, 28]. W Bogu więc chcieć to istnieć. Zatem i wola Boga jest Jego istotą.

Co więcej. Skoro każda przyczyna działa o tyle, o ile istnieje rzeczywiście, Bóg, który jest czystą rzeczywistością, musi działać przez swą istotę. Chcenie jest zaś pewnym działaniem Boga. Musi więc Bóg chcieć przez swą istotę. Jego wola jest więc Jego istotą.

Podobnie. Gdyby wola była czymś dodanym do substancji Bożej, to skoro substancja Boża jest czymś pełnym w porządku istnienia, wynikałoby stąd, że wola byłaby do niej dodana jak przypadłość do podmiotu; dalej wynikałoby, że substancję Bożą przyrównuje się do woli jak możność do rzeczywistości i że w Bogu jest złożenie. A udowodniliśmy powyżej [I, 16; I, 18; I, 23], że rzecz się ma przeciwnie. Nie jest więc możliwe, by wola Boża była czymś dodanym do istoty Bożej.

199

Rozdział 74 << ISTOTA BOŻA JEST GŁÓWNYM PRZEDMIOTEM WOLI BOŻEJ

Wynika stąd dalej, że głównym przedmiotem woli Boga jest Jego istota.

Dobro bowiem poznane umysłowo jest przedmiotem woli, jak już powiedzieliśmy [I, 72]. Tym zaś, co Bóg przede wszystkim poznaje umysłowo, jest istota Boża, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 48]. Istota Boża jest więc głównym przedmiotem woli Bożej.

Podobnie. Przedmiot pożądania odnosi się do pożądania tak, jak przyczyna poruszająca do poruszanego, jak powiedzieliśmy powyżej [I, 44], i podobnie ma się przedmiot chcenia do woli, skoro wola należy do rodzaju władz pożądawczych. Jeśli więc wola Boża ma jakiś inny główny przedmiot niż samą istotę Boga, wynika stąd, że coś innego jest wyższe od woli Bożej i że to ją porusza. A twierdzenie przeciwne zostało udowodnione powyżej [I, 73].

Oprócz tego. Główny przedmiot woli jest dla każdego chcącego przyczyną chcenia; gdy bowiem mówimy: „Chcę chodzić, abym wyzdrowiał”, uważamy, że podajemy przyczynę, a na pytanie: „Dlaczego chcesz wyzdrowieć?”, odpowiadamy, postępując w wyznaczaniu przyczyn aż do ostatecznego celu, który jest głównym przedmiotem woli i który sam przez się jest przyczyną chcenia. Gdyby więc Bóg chciał zasadniczo czegoś innego niż siebie, wynikałoby stąd, że to coś innego jest przyczyną Jego chcenia. Lecz Jego wola jest Jego istnieniem, jak to już wykazaliśmy [I, 73]. Co innego niż On sam byłoby więc przyczyną Jego istnienia. A to sprzeciwia się pojęciu pierwszego bytu.

Dalej. Dla każdego chcącego tym, czego on chce przede wszystkim, jest jego ostateczny cel; celu bowiem pragnie się

200

dla niego samego i z jego racji inne rzeczy stają się przedmiotem woli. Ostatecznym zaś celem jest sam Bóg, gdyż jest On najwyższym dobrem, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 41]. Sam więc jest głównym przedmiotem swojej woli.

Co więcej. Pomiędzy każdą władzą a jej głównym przedmiotem istnieje właściwa równość; władzę przysługującą jakiejś rzeczy mierzy się bowiem stosownie do przedmiotów władzy, jak to wyjaśnia Filozof w I księdze *O niebie i świecie*¹¹⁵. Zatem pomiędzy wolą oraz intelektem i zmysłami a głównymi ich przedmiotami istnieje właściwa równość. Woli Boga zaś w sposób właściwy równa jest tylko Jego istota. Głównym przedmiotem woli Bożej jest więc istota Boża.

Skoro zaś istotą Boga jest Jego poznanie i wszystko inne, o czym się mówi, że w Nim jest, w konsekwencji jest jasne, że tym samym zasadniczo sposobem Bóg chce siebie poznawać, siebie chcieć, być jednym i tak dalej.

Rozdział 75 BÓG, CHCĄC SIEBIE, CHCE TAKŻE INNYCH RZECZY

Teraz można wykazać, że Bóg, chcąc siebie, chce także innych rzeczy.

Kto bowiem chce zasadniczo celu, ten chce także środków do celu ze względu na cel. Bóg zaś jest ostatecznym celem rzeczy, co do pewnego stopnia widać z tego, co powiedzieliśmy [I, 74]. Ponieważ więc chce swego istnienia, chce także innych rzeczy, które są skierowane do Niego jako do celu.

Podobnie. Każdy pragnie doskonałości dla tego, czego pragnie i co kocha dla niego samego, pragniemy bowiem, by

115 Arystoteles, *De caelo* I, 11 (281a 1-27).

201

rzeczy, które kochamy dla nich samych, były jak najlepsze i by się zawsze udoskonalały i powiększały, o ile to tylko możliwe. Otóż Bóg chce swojej istoty i kocha ją dla niej samej, ona zaś nie może sama przez się wzrastać ani się powiększać, jak powiedzieliśmy powyżej [I, 42], lecz może „się powiększać” tylko z racji tego, że jest wzorcem, w którym uczestniczy wiele rzeczy. Bóg więc chce wielości rzeczy dlatego, że chce i kocha swoją istotę i doskonałość.

Co więcej. Jeśli ktoś kocha jakąś rzecz samą przez się i ze względu na nią samą, kocha wszystko, w czym się ona znajduje; tak na przykład, kto lubi słodycz dla niej samej, musi lubić wszystkie słodkie rzeczy. Lecz Bóg chce i kocha swe istnienie samo przez się i dla niego samego, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 74]. Każde zaś inne istnienie jest pewnym uczestnictwem przez podobieństwo w Jego istnieniu, jak w pewnej mierze widać z tego, co powiedzieliśmy [I, 29]. Wynika więc, że Bóg z racji tego, że chce i kocha siebie, chce innych rzeczy i je kocha.

Dalej. Bóg, chcąc siebie, chce wszystkiego, co w Nim jest. Wszystkie zaś rzeczy w pewien sposób istnieją w Nim uprzednio przez swe własne idee, jak wykazaliśmy powyżej [I, 54]. Bóg zatem, chcąc siebie, chce także innych rzeczy.

Podobnie. Im czyjaś moc jest doskonalsza, tym jego działanie jako przyczyny rozciąga się na więcej rzeczy i na odleglejsze rzeczy, jak już powiedzieliśmy [I, 70]. Przyczynowość zaś celowa polega na tym, że ze względu na cel pragnie się innych rzeczy. Im więc cel jest doskonalszy i bardziej upragniony, tym więcej rzeczy obejmuje wola chcącego celu z racji owego celu. Istota zaś Boża jest najdoskonalsza pod względem dobroci i jako cel. Obejmie zatem swą przy- czynowością największą liczbę rzeczy, tak by stały się ze względu na nią przedmiotem woli i to szczególnie woli Boga, który chce swej istoty w sposób doskonały, według całej swej mocy.

Oprócz tego. Wola idzie za intelektem. Lecz Bóg poznaje swoim intelektem przede wszystkim siebie i w sobie pozna-

202

je inne od siebie rzeczy [I, 491]. Podobnie więc chce przede wszystkim siebie i chcąc siebie, chce wszystkich innych rzeczy.

Potwierdza to także powaga Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Księdze Mądrości 11, [24]: „Miłujesz bowiem wszystko, co jest, i niczego nie masz w nienawiści z tego, coś uczynił”.

Rozdział 76 BÓG JEDNYM AKTEM WOLI CHCE SIEBIE I INNYCH RZECZY

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że Bóg jednym aktem woli chce siebie i innych rzeczy.

Każda bowiem władza jednym działaniem lub jednym aktem zwraca się do przedmiotu i do formalnej racji przedmiotu. Tak na przykład, tym samym wejrzeniem

widzimy światło i barwę, która staje się widzialna rzeczywiście przez światło. Gdy zaś chcemy czegoś tylko z powodu celu, wtedy to, czego pragniemy z racji celu, otrzymuje od celu charakter rzeczy chcianej. Cel zatem tak ma się do tego, co chciane, jak racja formalna do przedmiotu, jak na przykład światło do barwy. Skoro więc Bóg wszystkich innych od siebie rzeczy chce ze względu na siebie jako cel, jak wykazaliśmy [I, 75], to jednym aktem woli chce siebie i innych rzeczy.

Dalej. To, co się poznaje i czego się pragnie w sposób doskonały, poznaje się i pragnie zgodnie z całą jego mocą. Moc zaś celu bierze się nie tylko stąd, że się go pragnie samego przez się, lecz także dlatego, że z powodu niego inne rzeczy stają się pożądane. Kto zatem pragnie celu w sposób doskonały, pragnie go na oba sposoby. Lecz nie można przyjąć aktu woli Boga, którym by chciał siebie nie w sposób doskonały, gdyż nie ma w Nim nic niedoskonałego. Każdym więc aktem, którym Bóg chce siebie, chce siebie absolutnie, a innych rzeczy

203

z powodu siebie. Innych zaś rzeczy od siebie chce tylko o tyle, o ile chce siebie, jak udowodniliśmy [I, 75]- Wynika więc, że siebie i innych rzeczy chce nie różnymi aktami woli, ale jednym i tym samym aktem.

Co więcej. Jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej, w akcie władzy poznawczej zachodzi wnioskowanie wtedy, gdy osobno poznajemy zasady i z nich dochodzimy do wniosków [I, 57]. Gdybyśmy bowiem, poznając same zasady, ujrzeni w nich wnioski, nie byłoby to rozumowanie — tak na przykład nie jest rozumowaniem, gdy coś widzimy w zwierciadle. Jak się zaś mają zasady do wniosków w zagadnieniach spekulatywnych, tak się mają cele do środków służących do celu w dziedzinie działania i pożądania. Tak bowiem, jak zasady są źródłem poznania wniosków, tak też cel jest podstawą pragnienia i wykonywania tego, co służy celowi. Jeśli zatem ktoś chce osobno celu i środków do celu, w jego woli zaistnieje pewne roztrząsanie. Tego zaś w Bogu być nie może, skoro jest poza wszelkim ruchem. Wynika więc stąd, że równocześnie i tym samym aktem woli Bóg chce siebie i innych rzeczy.

Podobnie. Skoro Bóg chce siebie zawsze, to jeśliby innym aktem chciał siebie, a innym innych rzeczy, wynikałoby stąd, że są w Nim równocześnie dwa akty woli. A to jest niemożliwe, gdyż w jednej prostej władzy nie ma naraz dwóch działań.

Oprócz tego. W każdym akcie woli przedmiot woli ma się do chcącego tak, jak przyczyna poruszająca do rzeczy poruszanej. Gdyby więc był jakiś akt woli Bożej, którym Bóg chciałby rzeczy innych od siebie, a który byłby odmienny od aktu woli, którym chce siebie, byłoby w Bogu coś innego od Niego samego, co poruszałoby Jego wolę. A to jest niemożliwe.

Co więcej. Wola Boga jest tożsama z Jego istnieniem, jak tego dowiedliśmy [I, 731]- Lecz w Bogu jest tylko jedno istnienie. Zatem jest w Nim też tylko jeden akt woli.

Podobnie. Chcenie jest właściwością Boga z racji tego, że poznaje umysłowo. Jak więc jednym aktem poznania poznaje

204

siebie i inne rzeczy — zgodnie z tym, że Jego istota jest wzorcem wszystkiego — tak też jednym aktem woli chce siebie i innych rzeczy zgodnie z tym, że Jego dobroć jest racją wszelkiej dobroci.

Rozdział 77 << WIELOŚĆ RZECZY, KTÓRYCH BÓG CHCE, NIE SPRZECIWIA SIĘ PROSTOCIE BOŻEJ

Z powyższych rozważań wynika, że wielość rzeczy, których Bóg chce, nie sprzeciwia się jedności i prostocie substancji Bożej.

Akty władz bowiem rozróżnia się według przedmiotów. Gdyby więc mnogość rzeczy, których Bóg chce, wprowadzała w Nim jakąś wielość, wynikałoby stąd, że jest w Nim nie tylko jeden akt woli. To sprzeciwia się zaś temu, co wykazaliśmy powyżej [I, 76].

Podobnie. Wykazaliśmy, że Bóg chce innych rzeczy o tyle, o ile chce swojej dobroci [I, 75]. W ten sam więc sposób odnoszą się rzeczy do Jego woli, w jaki je obejmuje Jego dobroć. Lecz wszystko jest czymś jednym w Jego dobroci; istnieje w Nim bowiem wszystko zgodnie z Jego sposobem istnienia, mianowicie rzeczy materialne niematerialnie, a mnogie jako jedność, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 58]. Wynika więc stąd, że wielość rzeczy, których Bóg chce, nie pomnaża substancji Bożej.

Oprócz tego. Intelpekt Boży i wola Boża są jednakowo proste, gdyż jedno i drugie jest substancją Bożą, jak tego dowiedliśmy [I, 45; I, 73]. Wielość zaś rzeczy poznanych nie wprowadza wielości w istocie Bożej ani złożenia w Jego intelekcie. Stąd też i wielość rzeczy chcianych nie wprowadza wielości w istocie Bożej ani złożenia w Jego woli.

Co więcej. Różnica między poznaniem a pożądaniem polega na tym, że poznanie dokonuje się przez to, iż przedmiot

205

poznany jest w pewien sposób w poznającym, zaś w dziedzinie pożądanego sytuacja jest odwrotna — pożądanie dokonuje się przez odniesienie do rzeczy pożądanego, której pożądanego szuka lub w której znajduje zaspokojenie. Z tego też powodu dobro i zło, odnoszące się do pożądanego, znajdują się w rzeczach; prawda zaś i fałsz, odnoszące się do poznania, znajdują się w umyśle — jak to mówi Filozof w VI księdze *Metafizyki*¹¹⁶. Nie sprzeciwia się prostocie jakiejś rzeczy, że pozostaje w relacji z wieloma innymi rzeczami, gdyż i jedność jest podstawą wielu liczb. Wielość zatem rzeczy, których Bóg chce, nie sprzeciwia się Jego prostocie.

Rozdział 78 WOLA BOŻA ROZCIĄGA SIĘ NA POSZCZEGÓLNE DOBRA

To, co powiedzieliśmy, pozwala też stwierdzić, że dla zachowania prostoty Bożej nie trzeba przyjmować, iż Bóg chce innych od siebie dóbr w pewien ogólny sposób — w tym sensie, że chce być początkiem dóbr, które mogą z Niego wypływać — a nie chce ich jako poszczególnych dóbr.

Akt woli bowiem implikuje relację chcącego do rzeczy, której chce. Prostota zaś Boża nie zabrania stawiać Boga w relacji do wielu rzeczy, nawet jednostkowych, ponieważ mówi się, że Bóg jest najlepszy albo pierwszy także w odniesieniu do poszczególnych rzeczy. Jego prostota więc nie stoi na przeszkodzie, by chciał innych od siebie rzeczy, nawet każdej z osobna i poszczególnie.

Podobnie. Wola Boża obejmuje inne od Boga rzeczy o tyle, o ile uczestniczą one w dobroci przyporządkowanej dobroci

206

Bożej, która jest dla Boga racją Jego woli. Nie tylko zaś całość dóbr, lecz i każde poszczególne z nich otrzymuje dobroć od dobroci Bożej, podobnie jak i istnienie. Wola Boża rozciąga się więc na poszczególne dobra.

Co więcej. Jak mówi Filozof w XI księdze *Metafizyki*¹¹⁷, napotykamy w świecie dwojakie dobro porządku. Jedno polega na tym, że cały świat skierowany jest do tego, co jest poza światem, jak wojsko skierowane jest do wodza, a drugie na tym, że części świata odnoszą się do siebie wzajemnie, jak i części wojska. Drugi porządek istnieje z racji pierwszego. Bóg zaś przez to, że chce siebie jako celu, chce innych rzeczy, które są do Niego skierowane jako do celu, jak tego już dowiedliśmy [I, 751. Chce zatem dobra porządku całego świata skierowanego do siebie oraz dobra porządku świata powstającego z wzajemnego stosunku jego części. Dobro zaś porządku powstaje z dóbr poszczególnych. Bóg więc chce także dóbr poszczególnych.

Oprócz tego. Jeśli Bóg nie chce poszczególnych dóbr, z których składa się świat, to wynika stąd, że w świecie dobro porządku jest przypadkowe, nie jest bowiem możliwe, by jakaś część świata ukonstytuowała wszystkie poszczególne dobra w porządek świata, lecz może to uczynić tylko powszechna przyczyna całego świata, a jest nią Bóg, który działa przez swą wolę, jak się to później okaże [II, 23]. Jest zaś niemożliwe, by porządek świata był przypadkowy, gdyż wynikałoby stąd, że tym bardziej wszystkie późniejsze rzeczy są przypadkowe. Wynika więc, że Bóg chce także dóbr poszczególnych.

Co więcej. Dobro poznane jako takie jest przedmiotem woli. Lecz Bóg poznaje także dobra poszczególne, jak tego dowiedliśmy wyżej [I, 65]. Chce zatem także dóbr poszczególnych.

117 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 10 (1075a 11-15).

207

Potwierdza to powaga Pisma Świętego, które w Księdze Rodzaju 1, [4.31], okazuje upodobanie woli Bożej w poszczególnych dziełach: „Widział Bóg, że światłość była dobra”, i podobnie o innych dziełach; a później o wszystkich razem: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre”.

Rozdział 79 BÓG CHCE TAKŻE TYCH RZECZY, KTÓRYCH JESZCZE NIE MA

Jeśli akt woli zakłada relację między chcącym a rzeczą chcianą, mogłoby się komuś wydawać, że Bóg chce tylko tych rzeczy, które są, rzeczy bowiem pozostające w pewnej relacji do siebie muszą istnieć równocześnie, a gdy się jedną usunie, usuwa się i drugą, jak tego naucza Filozof¹¹⁸. Jeśli więc akt woli dokonuje się w relacji chcącego do rzeczy chcianej, można chcieć tylko tych rzeczy, które istnieją.

Oprócz tego. O woli mówi się w odniesieniu do rzeczy chcianych, tak samo jak o przyczynie i o stwórcy mówi się w odniesieniu do czegoś. Nawet Boga nie można nazwać Stwórcą, Panem lub Ojcem inaczej, jak tylko w odniesieniu do rzeczy, które istnieją. Zatem nie można też twierdzić, by Bóg chciał czegoś innego niż tego, co istnieje.

Z tego zaś można by dalej wnioskować, że jeśli wola Boża, tak jak Jego istnienie, jest niezmienna, i jeśli Bóg chce tylko tych rzeczy, które rzeczywiście istnieją, to chce On tylko tego, co jest zawsze.

Na te zarzuty odpowiadają niektórzy, że rzeczy, które nie istnieją same w sobie, istnieją w Bogu i w Jego intelekcie. Stąd

118 Arystoteles, *Praedicamenta* 7 (7b 19-22).

208

nic nie stoi na przeszkodzie, by Bóg chciał także tych rzeczy, które nie istnieją same w sobie — o tyle, o ile istnieją w Nim.

To wyjaśnienie nie wydaje się jednak wystarczające. Mówi się bowiem o każdym chcącym, iż dlatego czegoś chce, że jego wola zwraca się do przedmiotu chcenia. Jeśli więc wola Boża zwraca się do przedmiotu chcenia, który istnieje tylko w Bogu lub w Jego intelekcie, to wynika stąd, że Bóg nie chce tego przedmiotu inaczej, jak tylko tak, by istniał w Nim lub w Jego intelekcie. Tego zaś nie zamierzają twierdzić ci, którzy podają powyższe argumenty — twierdzą natomiast, że Bóg chce, by rzeczy, których jeszcze nie ma, istniały także same w sobie.

Poza tym, jeśli wola odnosi się do rzeczy chcianej przez swój przedmiot, którym jest pojęte dobro, intelekt zaś nie tylko poznaje, że dobro w nim istnieje, lecz także że istnieje ono we własnej naturze, to wtedy także wolę trzeba odnosić do przedmiotu chcenia nie tylko z racji tego, że przedmiot jest w poznającym, lecz także dlatego, że istnieje sam w sobie.

Odpowiedzmy zatem, że skoro dobro poznane porusza wolę, sam akt woli musi dostosować się do właściwości poznawania, tak jak i poruszenia innych rzeczy stosują się do właściwości przyczyny poruszającej, która jest przyczyną ruchu. Relacja zaś między poznającym a rzeczą poznawaną jest konsekwencją poznania — przez to poznający jest w relacji do rzeczy poznanej, że ją poznaje. Poznający zaś poznaje rzecz nie tylko jako istniejącą w nim, lecz także jako istniejącą we własnej swej naturze. Nie tylko bowiem poznajemy, że pojmujemy rzecz — a to znaczy, że ta rzecz jest w naszym intelekcie — lecz także że jest, była lub będzie we własnej swej naturze. Chociaż więc wtedy rzecz ta istnieje tylko w poznającym, to jednak relacja, która jest konsekwencją poznania, powstaje nie wobec rzeczy jako będącej w poznającym, lecz jako istniejącej we własnej naturze, którą poznający poznaje.

209

Stosunek woli Bożej do rzeczy nieistniejącej powstaje więc z tej racji, że rzecz ta istnieje we własnej naturze w jakimś określonym czasie, a nie tylko dlatego, że istnieje ona w Bogu poznającym. Bóg zatem chce, by rzecz, której teraz nie ma, istniała w jakimś określonym czasie, a nie tylko chce ją poznawać.

Nie ma tu podobieństwa relacji między chcącym a rzeczą chcianą do relacji między stwórcą a stworzeniem ani do relacji między twórcą a rzeczą wytworzoną, czy też do relacji między Panem a poddanym Mu stworzeniem. Akt woli jest bowiem czynnością pozostającą w chcącym, stąd nie domaga się pomyślenia czegoś istniejącego na zewnątrz. Lecz tworzenie, stwarzanie i rządzenie oznaczają czynności kończące się na zewnętrznym skutku, bez którego istnienia nie można pomyśleć tego rodzaju czynności.

Rozdział 80 << **BÓG Z KONIECZNOŚCI CHCE SWEGO ISTNIENIA** **I SWEJ DOBROCI**

Z tego zaś, co powyżej wykazaliśmy, wynika, że Bóg z konieczności chce swego istnienia i swej dobroci i że nie może chcieć czegoś przeciwnego.

Wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 74], że Bóg chce swego istnienia i swej dobroci jako głównego przedmiotu, a ten przedmiot jest dla Niego racją chcenia innych rzeczy. Zatem w każdej rzeczy, której chce, chce swego istnienia i swej dobroci, podobnie jak wzrok widzi światło w każdej barwie. Niemożliwe zaś jest, by wola Boża nie była urzeczywistniona, gdyż inaczej Bóg byłby tylko chcącym w możliwości, a to jest niemożliwe, skoro Jego chcenie jest Jego istnieniem [I, 16; I, 731]. Musi więc chcieć swego istnienia i swej dobroci.

210

Podobnie. Każdy chcący z konieczności chce swego ostatecznego celu, jak na przykład człowiek z konieczności chce swego szczęścia i nie może chcieć nieszczęścia. Lecz Bóg chce swojego istnienia jako ostatecznego celu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 74], Z konieczności więc chce swego istnienia i nie może chcieć nieistnienia.

Co więcej. Cel w dziedzinie pożądania i działania pełni podobną rolę jak zasada, której się nie udawadnia, w dziedzinie spekulatywnej. Jak bowiem z zasad wyciąga się w dziedzinie spekulatywnej wnioski, tak w dziedzinie działania i pożądania racja działania czy pożądania pochodzi z celu. Otóż w dziedzinie spekulatywnej intelekt z konieczności przyjmuje pierwsze zasady, których się nie udawadnia i w żaden sposób nie może przyjąć zasad przeciwnych. Wola zatem z konieczności łączy się do ostatecznego celu i nie może chcieć czegoś przeciwnego. I tak, jeśli wola Boża nie ma innego celu, jak tylko Boga samego, to z konieczności musi On chcieć swego istnienia.

Poza tym. Każda rzecz o tyle, o ile istnieje, upodabnia się do Boga, który jest bytem przede wszystkim i najbardziej. Każda rzecz zaś o tyle, o ile istnieje, kocha z natury na swój sposób swoje istnienie. O wiele więc bardziej Bóg kocha z natury swoje istnienie. Jego zaś naturą jest istnienie konieczne samo przez się, jak udowodniliśmy powyżej [I, 131- Bóg zatem z konieczności chce swojego istnienia.

Oprócz tego. Wszelka doskonałość i dobroć istniejąca w stworzeniach istotowo należy do Boga, jak to udowodniliśmy powyżej [I, 28]. Kochać zaś Boga jest najwyższą doskonałością stworzenia rozumnego, gdyż przez to w pewien sposób łączy się z Bogiem. Miłość ta przysługuje więc Bogu istotowo. Zatem kocha siebie z konieczności. I w ten sposób chce swego istnienia.

211

Rozdział 81 **BÓG NIE Z KONIECZNOŚCI CHCE RZECZY** **INNYCH OD SIEBIE**

Jeśli przedmiotem woli Bożej jest w sposób konieczny dobroć Boża i Boże istnienie, mogłoby się komuś zdawać, że i innych rzeczy Bóg chce z konieczności, skoro wszystkich innych rzeczy chce przez to, że chce swej dobroci, jak udowodniliśmy

powyżej [I, 75]. Lecz dla tych, którzy właściwie problem ten rozważają, jest jasne, że inne od Boga rzeczy nie są z konieczności przedmiotem woli Bożej.

Wola Boga chce rzeczy innych od Niego jako skierowanych do celu, którym jest Jego dobroć. Wola zaś nie z konieczności obejmuje środki do celu, jeśli bez nich osiągnięcie celu jest możliwe. Lekarz bowiem, chcąc wyleczyć chorego, nie musi mu przepisywać tych lekarstw, bez których może go wyleczyć równie dobrze. Skoro więc dobroć Boga może istnieć bez innych rzeczy, i co więcej, skoro inne rzeczy nic jej nie dodają, nie ma żadnej konieczności, by chciała innych rzeczy dlatego, że chce swej dobroci.

Dalej. Skoro poznane dobro jest właściwym przedmiotem woli, to tam, gdzie zachowana jest racja dobra, każda poznana rzecz może być przedmiotem woli. Stąd chociaż każde istnienie jako takie jest dobrem, a nieistnienie złem, to jednak nieistnienie jakiejś rzeczy może być przedmiotem woli — chociaż nie z konieczności — z racji jakiegoś związanego z tym dobra, które zostaje zachowane; istnienie czegoś jest bowiem jakimś dobrem, mimo nieistnienia czegoś innego. Stąd wola z natury swej nie może chcieć nieistnienia dobra, z którego usunięciem przestałaby całkowicie istnieć racja dobra. Takim zaś dobrem jest jedynie Bóg. Może więc wola z natury swej chcieć nieistnienia każdej rzeczy, prócz nieistnienia Boga. Lecz w Bogu jest wola w całej swej mocy, wszystko jest w nim bowiem ze

212

wszech miar doskonałe. Może więc Bóg chcieć nieistnienia każdej innej rzeczy prócz siebie. Nie z konieczności zatem chce, by istniały rzeczy inne od Niego.

Co więcej. Bóg, chcąc swej dobroci, chce istnienia innych od siebie rzeczy, aby uczestniczyły w Jego dobroci. Skoro zaś dobroć Boża jest nieskończona, można w niej uczestniczyć nieskończoną liczbą sposobów i innymi sposobami, niż uczestniczą te stworzenia, które obecnie istnieją. Jeśli więc Bóg, dlatego że chce swojej dobroci, chciałby z konieczności tych rzeczy, które w niej uczestniczą, wynikałoby stąd, że chce, by istniała nieskończona liczba stworzeń uczestniczących w Jego dobroci nieskończoną ilością sposobów. A to jest oczywiście fałszywe, dlatego że gdyby tego chciał, to nieskończona liczba stworzeń rzeczywiście by istniała, skoro Jego wola jest źródłem istnienia rzeczy, jak to się później okaże [II, 23]. Zatem nie z konieczności chce także tych rzeczy, które są obecnie.

Podobnie. Skoro wola mędrca odnosi się do przyczyny, odnosi się też do skutku, który wynika w sposób konieczny z przyczyny; byłoby głupstwem chcieć istnienia słońca nad ziemią, a nie chcieć jasności dnia. Gdy jednak skutek nie wynika z konieczności z przyczyny, wtedy ktoś, kto chce przyczyny, nie musi chcieć skutku. Otóż, jak się to okaże niżej, rzeczy nie pochodzą od Boga z konieczności [II, 23]. Nie jest więc rzeczą konieczną, by Bóg chciał innych od siebie rzeczy dlatego, że chce siebie.

Co więcej. Rzeczy pochodzą od Boga, tak jak rzeczy wytworzone pochodzą od twórcy, jak się to poniżej okaże [II, 24], Lecz twórca, chociaż chce posiadać swoją ideę twórczą, to jednak nie z konieczności chce tworzyć dzieła. Zatem i Bóg nie z konieczności chce, by istniały inne rzeczy prócz Niego.

Należy więc rozważyć, dlaczego Bóg z konieczności zna inne od siebie rzeczy, a nie w sposób konieczny ich chce; a przecież dlatego, że poznaje i chce siebie, poznaje i chce inne rzeczy. Przyczyna tego jest następująca. To, że ktoś po-

213

znający coś poznaje, dokonuje się z tej racji, że poznający ma pewne ku temu warunki. Wtedy mianowicie coś jest rzeczywiście poznane, gdy jego obraz znajduje się w poznającym. Lecz to, że chcący czegoś chce, dzieje się dlatego, że rzecz chciana ma pewne ku temu warunki. Chcemy bowiem czegoś czy to dlatego, że jest celem, czy to dlatego, że jest skierowane do celu. Doskonałość zaś Boża wymaga z konieczności, by wszystkie rzeczy były w Bogu, aby w Nim mogły być poznane. Dobroć Boża natomiast nie wymaga z konieczności, by istniały rzeczy inne od Boga skierowane do dobroci Bożej jako do celu. I dlatego jest rzeczą konieczną, by Bóg znał inne od siebie rzeczy, nie zaś, by ich chciał. Stąd też nie chce wszystkich rzeczy, które by mogły odnosić się do Jego dobroci, zna jednak wszystkie rzeczy, które w jakikolwiek sposób odnoszą się do Jego istoty, przez którą poznaje.

Rozdział 82

ARGUMENTY GŁOSZĄCE, ŻE BÓG NIE Z KONIECZNOŚCI CHCE RZECZY INNYCH OD SIEBIE, PROWADZĄ DO NIEDORZECZNOŚCI

Wydaje się jednak, że jeśli Bóg nie z konieczności chce rzeczy, których chce, to wyniknie stąd niedorzeczność.

Jeśli bowiem wola Boża nie jest zdeterminowana w stosunku do niektórych swych przedmiotów, to wydaje się, że do każdego z nich odnosi się jednakowo. Każda zaś władza, która odnosi się jednakowo do swych przedmiotów, jest w pewien sposób w możliwości, gdyż odnoszenie się jednakowe do różnych rzeczy należy do gatunku tego, co może się zdarzyć. Zatem wola Boża będzie w możliwości. Nie będzie więc sub-

214

stancją Boga, w której nie ma żadnej możliwości, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 16].

Dalej. Jeżeli byt w możliwości jako taki jest ze swej natury zmienny — to bowiem, co może być, może i nie być — wynika stąd, że wola Boża jest zmienna.

Oprócz tego. Jeśli jest rzeczą naturalną, żeby wola Boga dotyczyła skutków Jego działania, to w takim razie jest to rzeczą konieczną. Nie może w Nim być nic niezgodnego z naturą — nie może w Nim bowiem być ani nic przypadłościowego, ani wymuszonego, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 19].

Podobnie. Jeśli to, co jednakowo odnosi się do dwóch rzeczy, nie skłania się bardziej do jednej niż do drugiej, chyba że zostanie zdeterminowane przez coś innego, to Bóg albo musi nie chcieć niczego z tych rzeczy, do których odnosi się jednakowo — a wykazaliśmy powyżej, że jest przeciwnie [I, 75] — albo coś innego determinuje Go do jednej z tych rzeczy i w ten sposób coś będzie istniało wcześniej niż Bóg, co by Go determinowało do jednej z tych rzeczy.

Nie ma jednak konieczności, by którykolwiek z tych wniosków musiał tutaj wynikać. Dwojako bowiem jakaś władza może posiadać właściwość odnoszenia się jednakowo do różnych rzeczy: albo ze strony jej samej, albo ze strony rzeczy, do której nie jest zdeterminowana. Ze strony jej samej władza może właściwość tę posiadać wtedy, gdy nie osiągnęła jeszcze swej doskonałości, która ją determinuje do czegoś jednego. Ukazuje więc to niedoskonałość władzy i oznacza, że jest w niej możliwość. Widać to na przykład w intelekcie wątplącego, który jeszcze nie zdobył zasad mających skierować go do jakiegoś jednego wniosku. Ze strony zaś rzeczy władza odnosi się do nich jednakowo

wtedy, gdy doskonałe działanie władzy nie zależy od żadnego z nich, a jednak każdego z nich może dotyczyć; na przykład w ramach jakiejś umiejętności można posługiwać się różnymi narzędziami, jednakowo odpowiednimi

215

do wykonania tego samego dzieła. Nie stanowi o niedoskonałości władzy, lecz raczej o jej znamienitości to, że przekracza oba przeciwstawne przedmioty i z tego powodu nie jest zdeterminowana do żadnego, ale jednakowo odnosi się do obydwu.

W ten właśnie sposób odnosi się wola Boża do rzeczy innych od siebie, cel jej bowiem nie zależy od żadnych rzeczy, gdyż jest ona sama z celem swoim najdoskonalej złączona. Nie należy więc przyjmować jakiejś możliwości w woli Bożej.

Podobnie nie należy też przyjmować w niej zmienności. Jeśli bowiem w woli Bożej nie ma żadnej możliwości, to nie dlatego, że — gdy chodzi o rzeczy, których jest przyczyną — jej wybór nie pada bez żadnej konieczności na jedną z rzeczy przeciwstawnych, jakby była w możliwości w stosunku do obydwu, tak by najpierw chciała obydwu w możliwości, a później w sposób rzeczywisty — bo wszystkiego, czego chce, zawsze chce w sposób rzeczywisty nie tylko odnośnie do siebie, lecz także odnośnie do rzeczy, które powoduje — ale dlatego, że przedmiot woli nie ma koniecznego odniesienia do dobroci Bożej, która jest właściwym przedmiotem woli Bożej. Przykładem tu mogą być zdania niekonieczne, lecz możliwe, w których stosunek orzeczenia do podmiotu nie jest konieczny. Stąd, gdy się mówi: „Bóg chce tego skutku”, jest jasne, że to zdanie nie jest konieczne, ale możliwe — nie w ten sposób, w jaki nazywa się coś możliwym odnośnie do jakiejś możliwości, lecz w ten sposób, że ani nie musi istnieć, ani nie jest niemożliwe, jak to podaje Filozof w V księdze *Metafizyki*¹¹⁹. Tak na przykład zdanie, że trójkąt ma dwa boki równe, jest możliwe, jednak nie z racji jakiejś możliwości, gdyż w matematyce nie ma ani możliwości, ani ruchu. Wykluczenie zatem powyższej konieczności nie usuwa niezmienności woli Bożej. Przyświadcza temu

¹¹⁹ Arystoteles, *Metaphysica* V, 12 (1019b 21-33).

216

także Pismo Święte w 1 Księdze Królewskiej 15 [1 Sm 15,291: „Zwycięzca w Izraelu z żalu się nie ugnie”.

Chociaż zaś wola Boża nie jest zdeterminowana w stosunku do rzeczy, których jest przyczyną, nie należy jednak mówić, że nie chce żadnej z nich lub że jakaś przyczyna zewnętrzna ją determinuje. Skoro dobro poznane wyznacza woli jej przedmiot, intelekt zaś Boży dla woli Bożej nie jest czymś zewnętrznym, jako że jedno i drugie jest istotą Boga, to jeśli wolą Boga w chceniu czegoś kieruje poznanie intelektu, nie będzie to zdeterminowaniem woli Bożej przez coś zewnętrznego. Intelekt Boży bowiem poznaje nie tylko istnienie Boże, które się utożsamia z Jego dobrocią, lecz także inne dobra, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 49]. A dobra te poznaje jako pewne obrazy dobroci i istoty Bożej, a nie jako jej zasady. I w ten sposób wola Boża skłania się do nich jako do czegoś odpowiadającego Jego dobroci, a nie jako do czegoś koniecznego dla dobroci Bożej. Podobnie ma się też rzecz z naszą wolą, dlatego że gdy się ona do czegoś skłania jako do wprost koniecznego z racji celu, porusza się ku temu z pewną koniecznością, gdy zaś skłania się do czegoś tylko dlatego, że jej to odpowiada, to nie z konieczności ku temu dąży. Stąd i wola Boża nie skłania się z konieczności do swych skutków.

Nie musimy też z racji tego, co powiedzieliśmy powyżej, przyjmować, że w Bogu jest coś nienaturalnego. Wola Jego bowiem jednym i tym samym aktem chce siebie i innych rzeczy; lecz stosunek woli Bożej do Boga samego jest konieczny i naturalny, stosunek zaś woli Bożej do innych rzeczy zgodny jest z pewną odpowiedniością, nie jest jednak ani konieczny, ani naturalny, ani też wymuszony lub nienaturalny, ale jest zależny od wolnej woli. Co bowiem zależy od wolnej woli, nie musi być ani naturalne, ani wymuszone.

217

Rozdział 83 << BÓG CHCE CZEGOŚ INNEGO OD SIEBIE Z KONIECZNOŚCI WARUNKOWEJ

Z tego, o czym mówiliśmy, można wyciągnąć wniosek, że chociaż Bóg, gdy chodzi o skutki Jego działania, nie chce niczego z absolutnej konieczności, to jednak chce ich z konieczności warunkowej.

Wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 82], że wola Boża jest niezmienna. W tym zaś, co jest niezmiennie, jeśli coś jest w danej chwili, nie może później nie być; mówimy mianowicie, że zmienia się to, co jest inne teraz, niż było poprzednio. Jeśli więc wola Boża jest niezmienna, to przyjąwszy, że Bóg czegoś chce, jest konieczne warunkowo, by Bóg chciał.

Podobnie. Wszystko, co jest wieczne, jest konieczne. To zaś, że Bóg chce istnienia czegoś, co spowodował, jest wieczne; jak bowiem Jego istnienie, tak i chcenie Jego mierzy się wiecznością. Zatem jest ono konieczne, ale nie absolutnie, gdyż wola Boga nie odnosi się w sposób konieczny do poszczególnego przedmiotu chcianego. Chcenie Boże jest więc konieczne warunkowo.

Oprócz tego. Wszystko, co Bóg mógł, może; moc Jego bowiem nie umniejsza się, tak jak nie umniejsza się Jego istota. Lecz nie może nie chcieć teraz tego, czego — jak się przyjmuje — chciał, ponieważ wola Jego nie może się zmieniać. Zatem nigdy nie mógł nie chcieć wszystkiego, czego chciał. Jest więc konieczne warunkowo, by zarówno przedtem, jak i teraz, chciał wszystkiego, czego chciał; nie jest to jednak bezwzględnie konieczne, lecz możliwe w sposób przedstawiony powyżej [I, 82].

Co więcej. Ktokolwiek czegoś chce, z konieczności chce wszystkiego, co jest dla tego czegoś konieczne, chyba że wystąpi z jego strony jakiś błąd albo ignorancja, lub jakaś namiętność odwodzi go od słusznego wyboru właściwych środków do za-

218

mierzonego celu. Tego zaś nie można powiedzieć o Bogu. Jeśli więc Bóg, chcąc siebie, chce czegoś innego od siebie, z konieczności chce On wszystkiego tego, co jest konieczne dla rzeczy, której chce, jak na przykład założywszy, że Bóg chce, by istniał człowiek, musi koniecznie chcieć, by istniała dusza rozumna.

Rozdział 84 RZECZY SAME W SOBIE NIEMOŻLIWE NIE SĄ PRZEDMIOTEM WOLI BOŻEJ

Wynika stąd, że rzeczy, które same w sobie są niemożliwe, nie mogą być przedmiotem woli Bożej.

Takimi zaś rzeczami są te, które same w sobie są sprzeczne, jak na przykład, by człowiek był osłem, w czym się mieści to, że rozumne jest nierozumne. Ta zaś rzecz, która jest w sprzeczności z drugą, wyklucza pewne rzeczy konieczne dla tej drugiej; jak na przykład to, że jest się osłem, wyklucza rozum ludzki. Jeśli więc Bóg chce z konieczności tego, co jest potrzebne dla tych rzeczy, o których się zakłada, że ich chce, to jest niemożliwe, by chciał tego, co jest z tymi rzeczami w sprzeczności. I tak jest niemożliwe, by chciał rzeczy, które są wprost niemożliwe.

Podobnie. Jak wykazaliśmy powyżej [I, 75], Bóg, chcąc swego istnienia, które jest tożsame z Jego dobrocią, chce wszystkich innych rzeczy, o ile są do Niego podobne. W takiej mierze zaś, w jakiej coś jest w sprzeczności z istotą bytu jako takiego, nie ma w nim podobieństwa do pierwszego bytu, mianowicie boskiego, który jest źródłem istnienia. Nie może więc Bóg chcieć czegoś, co sprzeciwia się istocie bytu jako takiego. Tak zaś jak z istotą człowieka jako człowieka jest w sprzeczności bycie nierozumnym, tak też z istotą bytu jako bytu jest w sprzeczno-

219

ści, by coś było równocześnie bytem i niebytem. Bóg więc nie może chcieć, by twierdzenie i przeczenie były równocześnie prawdziwe. We wszystkim zaś, co jest samo przez się niemożliwe, zawiera się to, że jest niezgodne samo z sobą, jako że zakłada sprzeczność. Wola Boga zatem nie może chcieć rzeczy, które same w sobie są niemożliwe.

Co więcej. Wola odnosi się tylko do jakiegoś poznanego dobra. To więc, co nie podpada pod rozum, nie może podpadać pod wolę. Lecz te rzeczy, które same przez się są niemożliwe, nie podpadają pod rozum, skoro same z sobą są sprzeczne — chyba że przez pomyłkę kogoś nierozumiejącego własności rzeczy, czego nie można powiedzieć o Bogu. Pod wolę Bożą nie mogą więc podpadać rzeczy, które same przez się są niemożliwe.

Co więcej. W takiej mierze, w jakiej coś odnosi się do istnienia, odnosi się też do dobroci. Lecz niemożliwe są te rzeczy, które nie mogą istnieć. Zatem też nie mogą być dobre. Bóg więc nie może ich chcieć, gdyż chce tylko tych rzeczy, które są lub mogą być dobre.

Rozdział 85 **WOLA BOŻA NIE ODBIERA RZECZOM** **PRZYGODNOŚCI ANI TEŻ NIE NAKŁADA NA NIE** **BEZWZGLĘDNEJ KONIECZNOŚCI**

Z tego, o czym mówiliśmy, można wyciągnąć wniosek, że wola Boża nie usuwa przysgodności ani też nie nakłada na rzeczy bezwzględnej konieczności.

Bóg bowiem chce wszystkiego, co jest potrzebne dla rzeczy, której chce, jak to już powiedzieliśmy [I, 831]. Lecz jest właściwością niektórych rzeczy zgodnie z ich naturą, że są przysgodne, a nie konieczne. Zatem Bóg chce, by niektóre rzeczy

220

były przygodne. Skuteczność zaś woli Bożej wymaga, by nie tylko istniało to, czego Bóg chce, by istniało, lecz także by istniało w ten sposób, w jaki Bóg chce, by istniało. Nawet bowiem w naturalnych przyczynach sprawczych, gdy moc działająca jest silna, upodabnia ona skutek swego działania do siebie nie tylko co do gatunku, lecz także co do przypadłości, które są pewnymi sposobami bycia rzeczy będącej skutkiem. Skuteczność woli Bożej nie usuwa zatem przygodności.

Co więcej. Bardziej niż jakiegoś dobra poszczególnego Bóg chce dobra powszechnego skutków swego działania — dlatego że w dobru powszechnym pełniej ukazuje się podobieństwo do Jego dobroci. Pełnia zaś świata wymaga, by istniały rzeczy przygodne, inaczej świat nie zawierałby wszystkich stopni bytów. Zatem Bóg chce, by istniały rzeczy przygodne.

Dalej. Dobro świata rozważa się w pewnym porządku, jak to widać w XI księdze *Metafizyki*¹²⁰. Skoro zaś ciała należą do doskonałości świata i poruszają inne ciała tylko wtedy, gdy same są poruszone, to porządek świata wymaga, by niektóre przyczyny były zmienne. Z przyczyny zaś zmiennej wynikają skutki przygodne, nie może bowiem skutek mieć trwalszego istnienia niż przyczyna. Widzimy więc, że chociaż dalsza przyczyna jest konieczna, to jednak, gdy bliższa przyczyna jest przygodna, skutek jest przygodny. Jest jasne, że odnosi się to do ciał otaczającego nas świata; są one mianowicie przygodne z racji swych bliższych przyczyn przygodnych, chociaż ich dalsze przyczyny, to jest ruchy ciał niebieskich, są konieczne. Zatem Bóg chce, by niektóre zdarzenia były przygodne.

Oprócz tego. Z konieczności warunkowej w przyczynie nie można wnioskować o bezwzględnej konieczności skutku. Bóg zaś chce czegoś w stworzeniu nie z absolutnej konieczności, lecz tylko z konieczności warunkowej, jak to wykazaliśmy

¹²⁰ Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 10 (1075a 11-15).

221

powyżej [I, 81n]. Nie można więc wnioskować z woli Bożej o bezwzględnej konieczności w rzeczach stworzonych. Ale tylko absolutna konieczność znosi przygodność, gdyż nawet wykluczające się możliwości stają się przy pewnych założeniach konieczne, jak na przykład, jeśli Sokrates biegnie, to jest konieczne, by się poruszał. Wola Boża zatem nie wyklucza przygodności z rzeczy, których chce. Jeśli więc Bóg czegoś chce, to nie wynika stąd, że musi się to koniecznie zdarzyć. Prawdziwe i konieczne jest jednak zdanie warunkowe: „Jeśli Bóg czegoś chce, to to będzie”. Następnik jednak nie musi być konieczny.

Rozdział 86 << WOLI BOŻEJ MOŻNA WYZNACZAĆ RACJĘ

Z tego, co powiedzieliśmy, możemy wnioskować, że woli Bożej można wyznaczać rację.

Cel bowiem jest racją chcenia środków do celu. Bóg zaś chce swej dobroci jako celu, natomiast wszystkich innych rzeczy chce jako środków do celu. Dobroć Jego więc jest racją, dla której chce innych rzeczy różnych od siebie.

Dalej. Dobro poszczególne przyporządkowane jest do dobra całości jako do celu, tak jak to, co niedoskonałe, do tego, co doskonałe. W taki sposób zaś rzeczy podpadają pod wolę Bożą, w jaki są rozmieszczone w porządku dobra. Wynika więc stąd, że dobro świata jest racją, dla której Bóg chce każdego poszczególnego dobra w świecie.

Podobnie. Jak to wykazaliśmy powyżej, gdy się założy, że Bóg chce jakiejś rzeczy, to wynika stąd w sposób konieczny, że chce tego, co dla tej rzeczy jest potrzebne [I, 83]. To zaś, co jakiejś rzeczy nadaje konieczność, jest racją, dla której ona

222

istnieje. Racją więc, dla której Bóg chce tego, co jest potrzebne jakiejś rzeczy, jest istnienie rzeczy, której jest to potrzebne.

W taki więc sposób możemy postępować w wyznaczaniu racji woli Bożej. Bóg chce, by człowiek miał rozum, by był człowiekiem. Chce także, by człowiek istniał, po to by świat był zupełny, i chce, by istniało dobro świata, gdyż to przystoi Jego dobroci.

Każdą jednak z powyższych trzech racji konstytuuje inne odniesienie. Dobroć Boża ani nie zależy od doskonałości świata, ani też dzięki niej się nie powiększa. Doskonałość świata, chociaż zależy w sposób konieczny od pewnych dóbr poszczególnych, które są istotnymi jego częściami, to jednak od innych nie zależy w sposób konieczny; dodają one światu jedynie jakiejś dobroci lub ozdoby, jak na przykład to, co istnieje tylko dla ochrony i ozdoby innych części świata. Dobro zaś poszczególne z konieczności zależy od tych rzeczy, które dla niego są bezwzględnie potrzebne; chociaż i tu są pewne rzeczy, które są tylko dla jego większego dobra.

Czasami więc racją woli Bożej jest tylko odpowiedniość, czasami pożytek, czasami zaś konieczność warunkowa. Konieczność zaś bezwzględna zachodzi tylko wtedy, gdy Bóg chce samego siebie.

Rozdział 87 **NIC NIE MOŻE BYĆ PRZYCZYNĄ WOLI BOŻEJ**

Chociaż można woli Boga wyznaczać jakąś rację, to jednak nie wynika stąd, żeby coś było przyczyną Jego woli.

Dla woli bowiem przyczyną chcenia jest cel. Celem zaś woli Boga jest Jego dobroć. Dobroć więc jest przyczyną woli Boga, a zarazem jest ona samym Jego chceniem.

Spomiędzy zaś innych rzeczy, których Bóg chce, żadna nie jest dla Boga przyczyną chcenia. Lecz wśród nich jedna jest przyczy-

223

ną tego, że druga pozostaje w relacji do dobroci Bożej. I w ten sposób rozumie się, że Bóg z racji jednej z nich chce drugiej.

Jest jednak rzeczą jasną, że nie należy przyjmować żadnego szeregu aktów chcenia w woli Boga. Gdzie bowiem jest jeden akt, nie ma przechodzenia z jednego w drugie, jak to wykazaliśmy powyżej przy rozważaniach o intelekcie [I, 57]. Bóg zaś jednym aktem chce swej dobroci i wszystkich innych rzeczy, skoro Jego działanie jest Jego istotą.

Pozwala to wykluczyć błąd tych, którzy mówią, że wszystko pochodzi od Boga według Jego prostej woli — tak, że nie potrzeba niczemu wyznaczać racji prócz tej, że Bóg tak chce.

Sprzeciwia się to także Pismu Świętemu, które oświadcza, że Bóg uczynił wszystko według porządku swej mądrości, zgodnie z Psalmem [104,24]: „Tyś wszystko mądrze uczynił”; oraz Eklezjastykiem 1 [Syr 1,10]: „Bóg rozlał mądrość swoją na wszystkie swe dzieła”.

Rozdział 88

BOGU PRZYSŁUGUJE WOLNA DECYZJA

To, co powiedzieliśmy, pozwala wykazać, że Bogu przysługuje wolna decyzja.

O wolnej decyzji bowiem mówimy w odniesieniu do tego, czego ktoś chce nie z konieczności, lecz dobrowolnie. Stąd możemy decydować w sposób wolny, czy chcemy biegać, czy chodzić. Bóg zaś, jak to wykazaliśmy powyżej, nie chce z konieczności rzeczy innych od siebie [I, 81]. Bogu więc przysługuje wolna decyzja.

Dalej. Intelkt Boga skłania w pewien sposób Jego wolę ku rzeczom, odnośnie do których z natury swej wola Boża nie jest zdeterminowana, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 82], Mówimy zaś o człowieku, że on jeden pośród innych zwierząt ma

224

wolną decyzję, gdyż do chcenia skłania go osąd rozumu, a nie, jak zwierzęta, pociąg natury. Zatem Bogu przysługuje wolna decyzja.

Podobnie. Według Filozofa w III księdze *Etyki*¹²¹ wola odnosi się do celu, wybór zaś odnosi się do środków, które prowadzą do celu. Skoro więc Bóg chce siebie jako celu, innych zaś rzeczy jako tego, co służy celowi, wynika stąd, że w stosunku do siebie Bóg odnosi się tylko wolą, a w stosunku do innych rzeczy dokonuje wyboru. Wybór zaś odbywa się zawsze przez wolną decyzję. Bogu więc przysługuje wolna decyzja.

Oprócz tego. Mówimy, że przez to, iż człowiek ma wolną decyzję, jest panem swoich czynów. To zaś przysługuje najbardziej pierwszej przyczynie, której działanie nie zależy od żadnego innego. Bóg więc posiada wolną decyzję.

Można to także zauważyć z samego znaczenia wyrazu. Wolne bowiem jest to, co samo dla siebie jest przyczyną, jak twierdzi Filozof na początku *Metafizyki*¹²². A to nikomu nie przysługuje bardziej niż pierwszej przyczynie, którą jest Bóg.

Rozdział 89 <<

W BOGU NIE MA DOZNAŃ UCZUCIOWYCH

Na tej podstawie można stwierdzić, że w Bogu nie ma doznań uczuciowych.

Doznania uczuciowe nie powstają na skutek poruszeń umysłowych, lecz tylko na skutek poruszeń zmysłowych, jak zostało dowiedzione w VII księdze *Fizyki*¹²³. W Bogu zaś nie może być żadnego takiego poruszenia, gdyż nie posiada On

¹²¹ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 4 (1111b 26-27).

¹²² Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982b 26).

¹²³ Arystoteles, *Physica* VII, 3 (247a 3-248a 9).

225

poznania zmysłowego, jak to wynika jasno z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 44].

Wynika więc stąd, że w Bogu nie ma doznań uczuciowych.

Oprócz tego. Każdemu doznaniu uczuciowemu towarzyszy jakaś zmiana cielesna, jak na przykład ściśnięcie lub rozszerzenie serca i tym podobne. Nic zaś takiego nie może mieć miejsca w Bogu, ponieważ nie jest On ani ciałem, ani mocą cielesną, jak wykazaliśmy powyżej [I, 20]. Nie ma w Nim zatem doznań uczuciowych.

Podobnie. Każde doznanie uczuciowe wyprowadza doznającego w jakiś sposób z jego zwykłego, stałego lub naturalnego stanu, czego znakiem jest fakt, że tego rodzaju

doznania, jeśli stają się gwałtowne, powodują śmierć zwierząt. Lecz nie jest możliwe, by Bóg, skoro jest niezmienny, jak wykazaliśmy powyżej [I, 13], w jakiś sposób został wyprowadzony ze swego naturalnego stanu. Jest więc jasne, że takich doznań nie może być w Bogu.

Co więcej. Wszelkie poruszenie związane z doznaniem uczuciowym kieruje się do jednego przedmiotu na sposób i miarę doznania. Doznanie bowiem skłania się do czegoś jednego podobnie jak i natura, dlatego też należy je rozumem opanować i kierować. Wola Boża zaś nie jest sama z siebie zdeterminowana do czegoś jednego w rzeczach stworzonych, chyba że z rozporządzenia Bożej Mądrości, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 82], W Bogu więc nie ma doznań uczuciowych.

Dalej. Każde doznanie tkwi w podmiocie istniejącym w możności. Bóg zaś jest zupełnie wolny od możności, skoro jest czystą rzeczywistością. Jest więc tylko działającym i w żaden sposób nie może w Nim być doznawania.

Stąd wszelkie doznanie z racji jego rodzaju trzeba wykluczyć w Bogu.

Niektóre doznania trzeba wykluczyć w Bogu nie tylko z racji ich rodzaju, ale także z racji ich gatunku. Każde bowiem doznanie otrzymuje określenie gatunkowe od swego przedmio-

226

tu. Skoro więc przedmiot jakiegoś doznania całkowicie nie stosuje się do Boga, to nie ma w Bogu tego doznania także z racji jego gatunku. Takim doznaniem jest smutek lub cierpienie, ponieważ ich przedmiotem jest zło już istniejące w podmiocie, tak jak przedmiotem radości jest dobro obecne i posiadane. Smutku więc i cierpienia z samej ich istoty nie może być w Bogu.

Dalej. Istoty przedmiotu jakiegoś doznania zmysłowego nie określa się, wychodząc tylko od dobra i zła, ale także ujmując sposób, w jaki ktoś się do nich odnosi — tak bowiem różni się nadzieja i radość. Jeśli więc sposób odnoszenia się do przedmiotu zawartego w istocie doznania nie przysługuje Bogu, to i samo doznanie z racji swego gatunku także Mu nie przysługuje. Nadzieja, chociaż ma dobro za przedmiot, to jednak nie dobro już osiągnięte, lecz takie, które można osiągnąć. Takie dobro jednak nie może przysługiwać Bogu z racji Jego doskonałości, która jest tak wielka, że niczego do niej nie można dodać. Także więc nadziei nie może być w Bogu ze względu na jej gatunek. Podobnie też nie może być w Nim pragnienia czegoś nieposiadanego.

Co więcej. Jak doskonałość Boża wyklucza możliwość dodania do niej jakiegoś dobra, które by Bóg mógł zdobyć, podobnie także, i to dużo bardziej, wyklucza ona możliwość w odniesieniu do zła. Lęk zaś odnosi się do zła, które może zagrażać, podobnie jak nadzieja odnosi się do dobra, które można zdobyć. Z racji więc jego gatunku wykluczamy w Bogu lęk i dlatego, że może przysługiwać tylko temu, co istnieje w możności, i dlatego, że jego przedmiotem jest mogące zaistnieć zło.

Podobnie. Żal wprowadza zmianę w uczuciach. A zatem istota żalu sprzeciwia się Bogu: nie tylko dlatego, że żal jest gatunkiem smutku, lecz także dlatego, że wprowadza zmianę w woli.

Oprócz tego. Za wyjątkiem błędu we władzy poznawczej jest rzeczą niemożliwą poznawać jako złe to, co jest dobre. Nie zdarza się także, by zło jednego było dobrem drugiego, chyba tylko w dobrach jednostkowych, w których zniszczenie jedne-

227

go jest powstawaniem drugiego. Żadne dobro jednostkowe zaś nie umniejsza dobra ogólnego, lecz każde z nich przedstawia dobro ogólne. Bóg jest dobrem powszechnym i wszystkie rzeczy nazywa się dobrymi z racji uczestnictwa w podobieństwie do Niego. Zło żadnego bytu nie może być zatem dobrem dla Boga. Niemożliwe jest także, by Bóg poznawał jako zło to, co jest dlań wprost dobrem, a nie jest złem — w wiedzy Jego bowiem nie ma błędu, jak stwierdziliśmy powyżej [I, 61]. Nie może więc w Bogu być zazdrości także z racji jej gatunku, nie tylko dlatego, że zazdrość jest gatunkiem smutku, lecz także dlatego, że smuci się ona z cudzego dobra i w ten sposób uważa cudze dobro za własne zło.

Co więcej. Smucić się z dobra znaczy to samo, co pragnąć zła; pierwsze pochodzi stąd, że dobro uważa się za zło, drugie zaś stąd, że zło uważa się za dobro. Gniew jest pragnieniem zła dla drugiego jako zemsty. Gniew więc z racji swego gatunku jest daleki od Boga nie tylko dlatego, że jest skutkiem smutku, lecz także dlatego, że jest pragnieniem zemsty z powodu smutku zrodzonego z zadanej krzywdy.

Również z tego samego powodu wyklucza się u Boga wszystkie inne doznania uczuciowe, które stanowią gatunki wyżej wymienionych doznań lub które są ich skutkami.

Rozdział 90

W BOGU JEST ZADOWOLENIE I RADOŚĆ, A JEDNAK NIE SPRZECIWIA SIĘ TO BOŻEJ DOSKONAŁOŚCI

Istnieją pewne doznania, które chociaż jako doznania nie przysługują Bogu, to jednak z istoty swej nie wnoszą niczego, co by się sprzeciwiało doskonałości Bożej.

Do takich doznań należy radość i zadowolenie. Radość bowiem odnosi się do dobra obecnego. Nie sprzeciwia się więc

228

Bożej doskonałości ani ze względu na swój przedmiot, którym jest dobro, ani ze względu na sposób odnoszenia się do posiadanego już przedmiotu.

Stąd zaś jest jasne, że radość czy zadowolenie są w Bogu w sposób właściwy. Dobro i zło ujęte poznawczo są bowiem zarówno przedmiotem pragnienia zmysłowego, jak i przedmiotem pragnienia umysłowego. Jest bowiem właściwością obydwu typów pragnienia, że zdążają za dobrem i unikają zła, czy to zgodnie z prawdą, czy zgodnie z jakimś osądem. Różnica polega na tym, że przedmiot pożądania umysłowego jest ogólniejszy od przedmiotu pożądania zmysłowego, pożądanie umysłowe bowiem odnosi się wprost do dobra lub zła, pożądanie zaś zmysłowe odnosi się do dobra i zła ujętego przez zmysły. Podobnie przedmiot intelektu jest ogólniejszy od przedmiotu zmysłu. Przedmioty zaś decydują o gatunku pragnień. I tak w sferze pragnienia umysłowego, którym jest wola, znajdują się pragnienia gatunkowo podobne do pragnień sfery zmysłowej, różniące się jednak tym, że w sferze pragnień zmysłowych są doznania powstające z racji połączenia z organem cielesnym, w pragnieniu umysłowym zaś są pragnienia proste. Tak bowiem, jak przez doznanie lęku, który należy do dziedziny pragnienia zmysłowego, ucieka się przed przyszłym złem, tak też pragnienie umysłowe powoduje to samo, lecz bez doznania zmysłowego. Skoro więc radość i zadowolenie nie sprzeciwiają się Bogu w zakresie swego gatunku, lecz tylko z tej racji, że choć są doznaniem zmysłowymi, to gatunkowo należą do dziedziny woli, a nie do dziedziny doznań zmysłowych, to wynika stąd, że są obecne też w woli Bożej.

Podobnie. Radość i zadowolenie są pewnym spoczynkiem woli w przedmiocie. Bóg zaś, który jest głównym przedmiotem swej woli, przede wszystkim sam w sobie spoczywa, ponieważ sam sobie zupełnie wystarcza. Przez swą wolę więc w najwyższy sposób sam w sobie ma zadowolenie i radość.

229

Oprócz tego. Zadowolenie jest pewną doskonałością działania, jak to jasno powiedziane jest u Filozofa w X księdze *Etyki*¹²⁴ — wieńczy bowiem działanie, tak jak piękno wieńczy młodość. Lecz najdoskonalszym działaniem Boga jest poznanie umysłowe, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 45]. Jeśli więc my znajdujemy zadowolenie w naszym poznaniu z racji jego doskonałości, to dla Boga Jego poznanie umysłowe będzie źródłem najdoskonalszego zadowolenia.

Co więcej. Każdy byt z natury swej cieszy się czymś podobnym sobie jako czymś, co mu odpowiada, chyba że przypadłościowo jest to przeszkodą w pożytku, jak na przykład gdy garncarze kłócą się między sobą dlatego, że jeden przeszkadza drugiemu w zarobkowaniu. Każde zaś dobro jest obrazem dobroci Bożej, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 40], żadne też dobro nie umniejsza tego podobieństwa. Wynika więc stąd, że Bóg raduje się z każdego dobra.

Jest w Nim przeto we właściwy Mu sposób radość i zadowolenie. Radość zaś i zadowolenie różnią się pojęciowo. Zadowolenie bowiem rodzi się z rzeczywistego zespolenia z dobrem, radość zaś tego nie wymaga. Do istoty radości wystarcza sam spoczynek woli w jej przedmiocie. Stąd zadowolenie wzięte we właściwym tego słowa znaczeniu wyrasta tylko z połączenia z dobrem, radość zaś z dobra zewnętrznego. Stąd też jest jasne, że Bóg we właściwy sobie sposób ma zadowolenie sam w sobie, raduje się natomiast i z siebie, i z innych rzeczy.

¹²⁴ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 4 (1174b 31-33).

230

Rozdział 91 W BOGU JEST MIŁOŚĆ

Podobnie musi być w Bogu i miłość jako akt Jego woli.

Do istoty miłości bowiem, ściśle się wyrażając, należy to, że kochający pragnie dobra ukochanego. Bóg zaś chce dobra swego i dobra innych, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [I, 74; I, 751. Stosownie do tego więc Bóg kocha i siebie, i inne rzeczy.

Dalej. Prawdziwa miłość pragnie czyjegoś dobra jako jego dobra. Przypadłościowo zaś kocha czyjeś dobro ktoś, kto pragnie go tylko jako prowadzącego do innego dobra. Tak na przykład, gdy ktoś chce, by wino się przechowało po to, aby mógł je wypić, lub gdy ktoś chce dobra człowieka, by był mu pożyteczny lub miły, to kocha wino i człowieka przypadłościowo, siebie zaś kocha sam przez się. Lecz Bóg chce dobra każdej rzeczy jako jej dobra, chce bowiem, by każda rzecz istniała z tej racji, że jest sama w sobie dobra, chociaż równocześnie podporządkowuje jedną rzecz pożytkowi drugiej. Bóg więc prawdziwie kocha i siebie, i inne rzeczy.

Co więcej. Skoro każda rzecz z natury swej chce lub pragnie na swój sposób własnego dobra, to jeśli do istoty miłości należy, by kochający chciał lub pragnął dobra ukochanego, to wynika stąd, że kochający ma się do ukochanego tak, jak do

tego, co w pewien sposób jest z nim czymś jednym. Wydaje się więc, że czymś właściwym i istotnym dla miłości jest fakt, że uczucie jednego kieruje się do drugiego jako do czegoś z nim w pewien sposób złączonego. I dlatego mówi Dionizy¹²⁵, że miłość jest siłą jednoczącą. Im więc większa jest przyczyna jedności kochającego z ukochanym, tym żarliwsza jest miłość. Bardziej bowiem kochamy tych, których z nami łączy

125 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 15 (PG 3, 713 B).

231

pochodzenie, zażyłe stosunki lub coś podobnego niż tych, których z nami łączy tylko wspólność natury ludzkiej. I podobnie, im głębiej sięga przyczyna jedności w kochającym, tym miłość jest silniejsza. Stąd miłość pochodząca z jakiejś namiętności staje się czasem silniejsza od miłości powstającej w sposób naturalny lub rodzącej się z jakiegoś przyzwyczajenia, jednak przemija łatwiej. Przyczyna zaś jedności wszystkich rzeczy z Bogiem, mianowicie Jego dobroć, którą wszystkie rzeczy naśladują, jest czymś najwyższym i najbardziej wewnętrznym Bogu, skoro On sam jest swoją dobrocią. Jest zatem w Bogu miłość nie tylko prawdziwa, lecz także najdoskonalsza i najsilniejsza.

Podobnie. Miłość ze strony swego przedmiotu, ponieważ jest nim dobro, nie wnosi niczego, co by się sprzeciwiało Bogu. Nie wnosi też niczego takiego w sposobie odnoszenia się do przedmiotu, miłość bowiem posiadanej rzeczy nie jest mniejsza, lecz większa, gdyż dobro, gdy je posiadziemy, staje się nam bliższe. Stąd też ruch zdążający do celu staje się intensywniejszy, gdy cel się przybliży. Czasem jednak z przyczyny przypadłościowej dzieje się przeciwnie, na przykład gdy doświadczamy w umiłowanym czegoś, co sprzeciwia się miłości. Wtedy bowiem, posiadając, mniej kochamy. Miłość nie sprzeciwia się więc doskonałości Bożej z racji swego gatunku. Zatem jest w Bogu.

Oprócz tego. Własnością miłości jest dążyć do zjednoczenia, jak mówi Dionizy¹²⁶. Gdy bowiem z racji podobieństwa lub zgodności między kochającym a ukochanym uczucie kochającego doprowadza w pewien sposób do złączenia z ukochanym, wtedy pragnienie dąży do udoskonalenia tego zjednoczenia, tak by zjednoczenie zapoczątkowane w uczuciu, spełniło się całkowicie. Stąd też przyjaciele cieszą się wzajemną obecnością, współżyciem i wspólnymi rozmowami. Bóg zaś

136 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 15 (PG 3, 173 B).

232

dąży do zjednoczenia wszystkich rzeczy — z racji tego bowiem, że daje im istnienie i inne doskonałości, jednoczy je ze sobą, tak jak to jest możliwe. Bóg więc kocha siebie i inne byty.

Dalej. Miłość jest początkiem każdego uczucia. Radość bowiem i pragnienie wypływają z ukochanego dobra, lęk zaś i smutek są wynikiem zła, które się sprzeciwia ukochanemu dobru, a z tych uczuć powstają wszystkie inne uczucia. Lecz w Bogu jest radość i zadowolenie, jak wykazaliśmy powyżej [I, 90]. Zatem w Bogu jest miłość.

Mogłoby się zaś komuś wydawać, że Bóg nie kocha bardziej jednej rzeczy od drugiej. Jeśli bowiem natężenie i słabnięcie jest właściwe zmiennej naturze, to nie może przysługiwać Bogu, od którego daleka jest wszelka zmienność.

Poza tym. Żadnej z rzeczy, które w zakresie działania orzeka się o Bogu, nie przypisuje się Mu w stopniu większym lub mniejszym. Ani bowiem Bóg nie poznaje lepiej jednej rzeczy od drugiej, ani nie cieszy się bardziej z jednej rzeczy niż z drugiej.

Należy jednak wiedzieć, że w odróżnieniu od pozostałych czynności duszy, które odnoszą się tylko do jednego przedmiotu, jedynie miłość, jak się wydaje, kieruje się do dwóch przedmiotów. Przez to bowiem, że poznajemy lub że się cieszymy, musimy się odnosić w pewien sposób do jakiegoś przedmiotu, miłość zaś pragnie czegoś dla kogoś. Mówimy, że kochamy coś, gdy temu czemuś życzymy jakiegoś dobra, jak to wyżej powiedzieliśmy. Stąd, gdy jakichś rzeczy pożądamy, mówimy wprost i we właściwy sposób, że ich pragniemy, a nie że je kochamy, gdyż raczej kochamy siebie samych, pożądamy ich dla siebie. Mówimy więc, że je kochamy przypadłościowo i nie we właściwym znaczeniu. Mniejszą lub większą doskonałość pozostałych czynności duszy określa się zatem tylko odnośnie do intensywności działania. Tego zaś nie może być w Bogu, natężenie czynności bowiem mierzy się mocą,

233

którą działa, tymczasem każda czynność Boża ma moc jedną i tę samą.

Dwojako zaś można mówić o większym lub mniejszym stopniu w miłości. Po pierwsze, w odniesieniu do dobra, którego dla kogoś pragniemy i w tym znaczeniu mówimy, że bardziej kochamy tego, dla kogo pragniemy większego dobra. Po drugie, zgodnie z intensywnością działania i w tym znaczeniu mówimy, że kochamy bardziej tego, komu wprowadzić nie życzymy większego dobra, ale tego samego dobra życzymy goręcej i skuteczniej.

Stosownie do pierwszego ujęcia, nic nie stoi na przeszkodzie, by twierdzić, że Bóg jedną rzecz kocha bardziej od drugiej, gdy chce dla niej większego dobra. Nie można tego twierdzić odnośnie do drugiego ujęcia dla podanej już racji.

Z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 89n], w sposób oczywisty wynika, że pośród naszych uczuć nie ma żadnego, które mogłoby Bogu przysługiwać w sposób właściwy, z wyjątkiem radości i miłości — chociaż i tych uczuć nie ma w Nim, tak jak w nas, jako doznań zmysłowych.

To, że w Bogu jest radość lub zadowolenie, poświadcza powaga Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Psalmie [16,11]: „Rozkosze na wieki po Twojej prawicy”, a w Księdze Przysłów 9 [8,30]: „Byłam rozkoszą Jego każdego dnia, cały czas igrając przed Nim” — mówi to Mądrość Boża, którą jest Bóg, jak wykazaliśmy [I, 45; I, 60]; w Ewangelii Św. Łukasza 15, [10]: „Radość jest w niebie z jednego grzesznika pokutę czyniącego”. Także Filozof mówi w VII księdze *Etyki*¹²⁷, że w Bogu radość jest zawsze jednym i prostym zadowoleniem.

Pismo Święte wspomina także o miłości Boga — Księga Powtórzonego Prawa 33, [3]: „On umiłował ludy”; Księga Jere-

¹²⁷ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VII, 14 (1154b 26).

234

miasza 31, [31: „Miłością odwieczną umiłowałem cię”; Ewangelia św. Jana 16, [27]: „Sam Ojciec bowiem miłuje was”. Także niektórzy filozofowie uznawali miłość Boga za zasadę rzeczy¹²⁸. Zgadza się z tym słowa Dionizego w IV rozdziale *Imion boskich*¹²⁹, który mówi, że miłość nie pozwoliła Bogu być bezowocnym.

Wiedzieć jednak należy, że także inne uczucia, które istotnie sprzeciwiają się Bożej doskonałości, odnosi Pismo Święte do Boga, ale nie we właściwym znaczeniu, jak

udowodniliśmy [I, 89; por. I, 30], lecz przenieś, z racji podobieństwa czy to do skutków, czy też do jakiegoś poprzedzającego uczucia.

Mówię zaś „do skutków”, gdyż czasami wola kierowana mądrością dąży do tego samego skutku, do którego się ktoś skłania z niewłaściwej namiętności; i tak sędzia karze przez sprawiedliwość, a człowiek rozgniewany karze z gniewu. Mówi się więc czasem, że Bóg jest zagniewany, o ile w porządku swej mądrości chce kogoś ukarać, zgodnie ze słowami Psalmu [2,12]: „Gdyż gniew Jego prędko wybucha”. Miłosiernym zaś nazywamy Go z racji tego, że z przychylności swej usuwa niedolę ludzi, podobnie jak i my to czynimy, kierując się uczuciem litości. Stąd powiedziano w Psalmie [103,8]: „Pan litościwy i miłosierny, cierpliwy i wielce miłosierny”. Mówi się także czasem, że Bóg żałuje, o ile zgodnie z odwiecznym i niezmiennym porządkiem swej Opatrzności czyni na nowo to, co przedtem zniszczył, lub też niszczy, co poprzednio uczynił; czynią tak ci, którymi żal powoduje. Stąd powiedziano w Księdze Rodzaju 6, [7]: „Żałuję, że uczyniłem człowieka”. Nie można jednak rozumieć tego dosłownie, jak wynika ze słów 1 Księgi Królewskiej 15 [1 Sm 15,29]: „Zwycięzca w Izraelu nie przepuści ani z żalu się nie ugnie”.

Mówię zaś „z powodu podobieństwa do poprzedzającego uczucia”, ponieważ miłość i radość, które we właściwy sposób

128 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 4 (984b 23-27).

127 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 10 (PG 3, 708 B).

235

są w Bogu, są źródłem wszystkich uczuć. Miłość mianowicie jako zasada poruszająca, radość zaś na sposób celu; stąd też rozgniewani cieszą się, karząc, jak gdyby osiągnęli cel. Mówi się więc, że Bóg się smuci, o ile zdarzają się rzeczy przeciwne tym, które kocha i które pochwała, podobnie jak i my smucimy się z tego, co się nam przydarza wbrew naszej woli. I widać to w Księdze Izajasza 59, [15-16]: „Pan ujrzał i złem się wydało w Jego oczach, że nie było prawa. Ujrzał też, że brakowało ludzi i zdumiał się, że nikt się nie przeciwstawił”.

Przez to, co powiedzieliśmy powyżej, usuwa się błąd pewnych żydów, którzy przypisywali Bogu gniew, smutek, żal i wszelkie tego rodzaju doznania uczuciowe we właściwym ich znaczeniu, nie rozróżniając tego, co w Piśmie Świętym powiedziano w znaczeniu właściwym, a co w znaczeniu przenośnym.

Rozdział 92 << W JAKI SPOSÓB PRZYPISUJE SIĘ BOGU CNOTY

Po tym, co powiedzieliśmy, należy dowieść, w jaki sposób przypisuje się Bogu cnoty.

Jak bowiem istnienie Boga jest wszechstronnie doskonałe, zawierając w pewien sposób doskonałości wszystkich bytów, tak też trzeba, aby Jego dobroć zawierała wszelkie dobroci. Cnota zaś jest jakąś dobrocią cnotliwego — z racji cnoty bowiem nazywa się go dobrym i dzieła jego dobrymi. Musi więc dobroć Boża zawierać na swój sposób wszystkie cnoty.

Stąd żadnej z cnót nie przypisuje się Bogu jako sprawności, jak to się mówi odnośnie do nas. Nie należy bowiem twierdzić, że Bóg jest dobry przez coś dodanego, gdyż jest On dobry przez swą istotę, skoro jest zupełnie prosty. Bóg nie działa też przez coś dodanego do Jego istoty, skoro Jego działanie

236

jest Jego istnieniem, jak to wykazaliśmy [I, 45; I, 73]. Cnota Jego zatem nie jest jakąś Jego sprawnością, lecz jest Jego istotą.

Podobnie. Sprawność jest niepełnym urzeczywistnieniem, jakby czymś pośrednim między możliwością a urzeczywistnieniem, stąd też tych, którzy posiadają jakąś sprawność, przyrównuje się do śpiących. W Bogu zaś jest rzeczywistość najdoskonalsza. Stąd urzeczywistnienie nie istnieje w Bogu na sposób sprawności, jak na przykład wiedza, lecz tak jak rozważanie, które jest ostateczną i doskonałą rzeczywistością.

Sprawność może udoskonalać jakąś możliwość. W Bogu zaś nie ma nic z możliwości, lecz wszystko jest rzeczywistością. Nie może więc być w Nim sprawności.

Oprócz tego. Sprawność należy do rodzaju przypadłości. W Bogu zaś zupełnie nie ma przypadłości, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 23]. A zatem nie mówimy, że jakaś cnota jest w Bogu jako sprawność, lecz mówimy, że w Bogu cnota utożsamia się z Jego istotą.

Skoro zaś życiem ludzkim kierują ludzkie cnoty, a życie ludzkie jest dwojakie: kontemplacyjne i czynne, to wynika stąd, że te cnoty, które należą do życia czynnego — jako udoskonalające to życie — nie mogą przysługiwać Bogu. Czynne bowiem życie człowieka polega na posługiwaniu się dobrami materialnymi, stąd te cnoty kierują życiem czynnym, za pomocą których należycie tych dóbr używamy. Takie zaś dobra nie mogą przysługiwać Bogu. A zatem także nie mogą Mu przysługiwać cnoty, które kierują życiem czynnym.

Dalej. Cnoty te udoskonalają obyczaje ludzi w życiu społecznym, stąd wydaje się, że nie przysługują tym, którzy nie biorą udziału w życiu społecznym. Tym mniej więc przysługują Bogu, którego sposób bycia i życie dalekie są od sposobu życia ludzkiego.

Niektóre spośród cnót odnoszących się do życia czynnego kierują nami w dziedzinie uczuć. Tego rodzaju cnót nie możemy przypisywać Bogu. Cnoty bowiem odnoszące się do uczuć

237

otrzymują określenie gatunkowe od samych uczuć jako od swych właściwych przedmiotów — stąd też cnota umiarkowania różni się od cnoty męstwa o tyle, że jedna odnosi się do pragnień zmysłowych, a druga do lęku i odwagi. W Bogu zaś, jak wykazaliśmy, nie ma doznań uczuciowych [I, 89]. Nie może zatem także być w Bogu tego rodzaju cnót.

Podobnie. Cnoty te nie są w umysłowej części duszy, lecz w jej części zmysłowej, w której jedynie mogą być uczucia, jak tego dowiedziono w VII księdze *Fizyki*¹³⁰. W Bogu zaś nie ma części zmysłowej, lecz tylko intelekt. Wynika więc stąd, że w Bogu nie może być tego rodzaju cnót, nawet we właściwym ich znaczeniu.

Spośród uczuć, do których odnoszą się cnoty, jedne wynikają ze skłonności do jakiegoś dobra cielesnego będącego dla zmysłów przyjemnością; do takich dóbr należą pokarmy, napoje i stosunki seksualne. Do tych skłonności odnoszą się trzeźwość, czystość, a ogólnie — umiarkowanie i powściągliwość. Ponieważ zaś przyjemności cielesne są całkowicie nieobecne w Bogu, to powyższe cnoty, skoro dotyczą uczuć, ani nie przysługują Bogu dosłownie, ani też w Piśmie Świętym nie orzeka się ich o Bogu przenośnie — nic bowiem w Bogu cnotom tym nie odpowiada nawet z racji jakichś podobnych skutków tych cnót.

Inne zaś uczucia wynikają ze skłonności do jakiegoś dobra duchowego, jakim jest na przykład honor, władza, zwycięstwo, zemsta i tym podobne. Do naszych oczekiwań,

porywów i w ogóle pragnień w stosunku do tych dóbr odnoszą się męstwo, wielkoduszność, łagodność i inne tego rodzaju cnoty. Te we właściwym znaczeniu nie mogą przysługiwać Bogu, dlatego że odnoszą się do uczuć. Pismo Święte jednak przypisuje je Bogu przenośnie, z racji podobieństwa skutków, jakie przy-

130 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (247a 23-248a 9).

238

noszą, jak powiedziane jest w 1 Księdze Królewskiej 2 [1 Sm2,2]: „Nikt tak mężny jak nasz Pan”; oraz w Księdze Micheasza 6 [por. So 2,3]: „Szukajcie łagodnego, szukajcie dobrego”.

Rozdział 93 W BOGU SĄ CNOTY MORALNE ODNOSZĄCE SIĘ DO DZIAŁANIA

Istnieją pewne cnoty kierujące czynnym życiem człowieka, które nie odnoszą się do uczuć, ale do działania, jak na przykład prawda, sprawiedliwość, hojność, wspaniałomyślność, roztropność i umiejętność.

Skoro zaś o przynależności cnoty do gatunku decyduje jej przedmiot lub materia, a czynności, które stanowią materię lub przedmiot tych cnót, nie sprzeciwiają się doskonałości Bożej, to nie ma w istocie tych cnót niczego, co by wykluczało je z doskonałości Bożej.

Podobnie. Tego rodzaju cnoty są pewnymi doskonałościami woli i intelektu, te zaś są podstawą działań wolnych od doznań zmysłowych. W Bogu natomiast jest wola i intelekt, którym nie brak żadnej doskonałości. Nie może więc tych cnót nie być w Bogu.

Co więcej. Właściwa racja wszystkich rzeczy, których istnienie pochodzi od Boga, znajduje się w intelekcie Bożym, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 54]. Racją zaś rzeczy, która ma powstać, jest umiejętność w umyśle twórcy. Stąd mówi Filozof w VI księdze *Etyki*¹³¹, że umiejętność jest właściwą racją tworzonych rzeczy. W Bogu zatem w sposób właściwy jest umiejętność. I dlatego powiedziane jest w Księdze Mądrości 7, [21]: „Twórca wszystkiego nauczył mnie mądrości”.

131 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 4 (1140a 9-10).

239

Podobnie. Wolę Bożą w tym wszystkim, co nie jest Bogiem, kieruje do czegoś jednego Boże poznanie, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 82]. Poznanie zaś kierujące wolę do działania nazywamy roztropnością, gdyż jak mówi Filozof w VI księdze *Etyki*¹³², roztropność jest właściwą racją działania. W Bogu zatem jest roztropność. I jest to powiedziane w Księdze Hioba 26 [por. Hi 12,13; 26,2-3]: „U Niego jest roztropność i moc”.

Dalej. Wykazaliśmy powyżej, że z tego, iż Bóg czegoś chce, wynika, że chce wszystkiego, co jest dla tej rzeczy konieczne [I, 83]. Należy się zaś każdej rzeczy to, co jest konieczne dla jej doskonałości. Jest zatem w Bogu sprawiedliwość, która polega na rozdzieleniu każdemu, co się mu należy. Stąd powiedziano w Psalmie [11,7]: „Sprawiedliwy Pan i sprawiedliwość miłuje”.

Co więcej. Jak wykazaliśmy powyżej, cel ostateczny, z racji którego Bóg chce wszystkiego, w żaden sposób nie zależy od środków do celu ani w odniesieniu do istnienia, ani w odniesieniu do jakiejś doskonałości [I, 81]. Stąd Bóg chce udzielać komuś swej dobroci nie po to, by z tego miał jakąś korzyść, lecz dlatego, że samo udzielanie jest dlań czymś właściwym jako dla źródła dobroci. Dawać zaś nie dla spodziewanej stąd korzyści, lecz z racji samej dobroci i godziwości dawania, jest aktem hojności, jak to widać jasno u Filozofa w IV księdze *Etyki*¹³³. Bóg więc jest hojny w najwyższym stopniu i, jak mówi Awicenna¹³⁴, Jego jedynie można we właściwym znaczeniu nazwać hojnym, każdy bowiem inny działający osiąga jakieś dobro przez swe działanie, a dobrem tym jest zamierzony cel. Tę hojność Bożą ukazuje Pismo Święte, mówiąc w Psalmie [104,28]: „Gdy otworzysz rękę Twoją, wszystko się dobrem

¹³² Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 5 (1140b 4-6,20).

¹³³ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* IV, 1 (1120a 23-26).

¹³⁴ Awicenna, *Liber de philosophia prima* VI, 5 (ed. Van Riet, s. 341-343); IX, 4 (s. 445).

240

nappełni" i w Liście św. Jakuba 1, [5]: „Który obficie wszystkim daje i nie wymawia".

Podobnie. Wszystko, co otrzymuje istnienie od Boga, musi być podobne do Niego w takiej mierze, w jakiej istnieje i jest dobre oraz posiada właściwą sobie ideę w Bogu, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 40; I, 54]. Do cnoty prawdy zaś, jak widać jasno u Filozofa w IV księdze *Etyki*¹³⁵, należy, by się ktoś w tym, co czyni i mówi, okazywał takim, jaki jest. W Bogu zatem jest cnota prawdy. Stąd powiedziano w Liście do Rzymian 3, [4]: „Bóg zaś jest prawdomówny" i w Psalmie [119,151]: „Wszystkie drogi Twoje są prawdą".

Cnoty odnoszące się do pewnych czynności podwładnych względem przełożonych nie mogą być właściwe Bogu, jak na przykład posłuszeństwo, cześć lub tym podobne, należne przełożonemu.

Jeśli któreś z wyżej wymienionych cnót realizowane są przez akty niedoskonałe, to cnót tych ze względu na te akty nie można przypisywać Bogu. Tak na przykład roztropność, gdy chodzi o akt rady, nie przysługuje Bogu. Skoro bowiem rada jest pewnym rodzajem dociekania, jak to powiedziano w VI księdze *Etyki*¹³⁶ — a poznanie Boże, jak powyżej wykazaliśmy, nie ma charakteru dociekania [I, 57] — nie może być czymś właściwym Bogu, by się radził. Stąd mówi Księga Hioba 26, [3]: „Komu dałeś radę? Może temu, kto nie ma inteligencji?"; oraz Księga Izajasza 40, [14]: „Do kogo się zwracał po radę, żeby go pouczył?". Nic zaś nie stoi na przeszkodzie, by Bogu przypisywać roztropność, gdy chodzi o akt osądzania udzielonych rad i o wybór spośród tego, co zaaprobowane. Czasem jednak mówi się o radzie, gdy chodzi o Boga. Albo z powodu podobieństwa tajemnicy, gdyż narady prowadzi się w ukryciu — stąd to, co jest ukryte w Mądrości Bożej, przenośnie nazywa

¹³⁵ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* IV, 13 (1127a 23-28).

¹³⁶ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 10 (1142a 31-32).

241

się radą, jak to widać u Izajasza 25, [1] w innej wersji: „Oby się sprawdziła Twoja rada pradawna". Albo dlatego, że Bóg czyni zadość tym, którzy pytają Go o radę; właściwością bowiem tego, kto poznaje bez rozumowania, jest pouczenie pytających.

Podobnie także nie może Bogu przysługiwać sprawiedliwość w zakresie aktu wymiany, skoro Bóg od nikogo nic nie otrzymuje. Stąd powiedziano w Liście do Rzymian 11, [35]: „Kto Go pierwszy obdarował, aby otrzymać odpłatę?”; i w Księdze Hioba 41, [2 (Wulgata)]: „Kto mi dał pierwej, abym mu oddał?”. Przenośnie jednak mówimy, że pewne rzeczy dajemy Bogu o tyle, że Bóg przyjmuje nasze dary. Stąd nie przysługuje Bogu sprawiedliwość wymienna, ale tylko sprawiedliwość rozdzielcza. Dlatego mówi Dionizy w VIII rozdziale *Imion boskich*¹³⁷, że wielbi się Boga dla Jego sprawiedliwości, gdyż wszystkim rozda odpowiednio do ich zasług — zgodnie z Ewangelią Św. Mateusza 25, [15]: „Dał każdemu wedle jego zdolności”.

Należy jednak wiedzieć, że czynności, do których odnoszą się te cnoty, nie zależą w swej istocie od spraw ludzkich; sąd bowiem o tym, co należy czynić, co ma być dane lub rozdzielone, nie należy jedynie do człowieka, lecz do każdego bytu obdarzonego intelektem. Jeśli jednak sprowadza się te cnoty do spraw ludzkich, to czerpią z nich swe gatunkowe określenie; tak na przykład krzywy nos stanowi o gatunku małpy. Powyższe cnoty więc, jako porządkujące czynne życie ludzkie, przyporządkowane są do czynności związanych z tym życiem i ponieważ ograniczone są do spraw ludzkich, otrzymują od nich określenie gatunkowe. W ten sposób nie można ich przypisywać Bogu. O ile jednak przyjmuje się powyższe cnoty w ogólnym znaczeniu, o tyle mogą odnosić się do spraw Bożych. Jak bowiem człowiek jest rozdawcą rzeczy ludzkich, na przykład pieniędzy lub zaszczytów, tak Bóg jest dawcą wszystkich dóbr świata.

¹³⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* VIII, 7 (PG 3, 893 A).

242

Omawiane cnoty więc mają w Bogu ogólniejszy zakres niż w człowieku. Tak bowiem jak sprawiedliwość ludzka odnosi się do społeczności lub domu, tak sprawiedliwość Boża ma się do całego świata. Stąd też cnoty Boże nazywamy wzorcami naszych cnót — gdyż to, co jest ograniczone i zawężone, jest w pewien sposób obrazem tego, co jest absolutne. Tak na przykład światło świecy ma się do światła słońca.

Inne zaś cnoty, które we właściwy sposób nie przysługują Bogu, nie mają wzorca w naturze boskiej, lecz mają wzorzec w Mądrości Bożej, w której są zawarte właściwe racje wszystkich bytów, odnosi się to też do innych bytów materialnych.

Rozdział 94 **W BOGU SĄ CNOTY KONTEMPLACYJNE**

Nie może być wątpliwości, że cnoty kontemplacyjne są w najwyższym stopniu właściwe Bogu.

Jeśli bowiem mądrość polega na poznawaniu najwyższych przyczyn, jak mówi Filozof na początku *Metafizyki*¹³⁸ — Bóg zaś poznaje przede wszystkim siebie i niczego nie poznaje inaczej, jak przez poznawanie siebie, jak tego dowiedliśmy [I, 47n] — to jest czymś oczywistym, że Jemu, który jest pierwszą przyczyną wszystkiego, należy przypisać najwyższą mądrość. Stąd mówi Księga Hioba 9, [4]: „Mądry jest sercem”; a Eklezjastyk 1 [Syr 1,1]: „Wszelka mądrość od Pana Boga pochodzi i z Nim zawsze była”. Mówi także Filozof na początku *Metafizyki*¹³⁹, że jest ona boską własnością, a nie ludzką.

¹³⁸ Arystoteles, *Metaphysica* I, 1 (981b 28-29).

¹³⁹ Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982b 28-983a 7).

243

Podobnie. Jeśli wiedza jest poznaniem rzeczy przez właściwą przyczynę — Bóg zaś zna porządek wszystkich przyczyn i skutków, a przez to zna przyczyny właściwe poszczególnych rzeczy, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 64n] — to jest rzeczą jasną, że Bóg ma wiedzę we właściwym znaczeniu, a nie jest to wiedza powstająca z rozumowania, jak nasza wiedza, która opiera się na dowodzeniu. Stąd w 1 Księdze Królewskiej 2 [1 Sm 2,3] czytamy: „Bóg jest Panem wszelkiej wiedzy”.

Dalej. Jeśli niematerialne poznanie rzeczy jest ujęciem intelektualnym nieposługującym się rozumowaniem, a Bóg ma o wszystkim tego rodzaju poznanie, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 57], to jest w Nim pojmowanie intelektualne. Stąd Księga Hioba 12, [13] mówi: „W Bogu jest rada i inteligencja”.

Także i te cnoty są w Bogu wzorami dla naszych cnót, tak jak to, co doskonałe, jest wzorem dla niedoskonałego.

Rozdział 95 << BÓG NIE MOŻE CHCIEĆ ZŁA

Z tego, co powiedzieliśmy, można wnioskować, że Bóg nie może chcieć zła.

Cnotą bowiem rzeczy jest to, z racji czego ktoś dobrze czyni. Każda zaś czynność Boga jest czynnością pełną cnoty, skoro jego cnoty są tożsame z Jego istotą, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 92]. Nie może więc chcieć zła.

Podobnie. Wola nigdy się nie skłania do zła, chyba że wskutek jakiegoś błędu w rozumowaniu, przynajmniej w stosunku do poszczególnego przedmiotu wyboru. Skoro przedmiotem woli jest poznane dobro, wola może skłaniać się do zła tylko o tyle, o ile jest ono przedstawione jej jako dobro, a to może zdarzyć się tylko przez pomyłkę. W poznaniu Bo-

244

żym zaś nie może być pomyłki, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 61]. Jego wola nie może więc dążyć do zła.

Co więcej. Bóg jest najwyższym dobrem, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 41]. Najwyższe zaś dobro nie dopuszcza żadnego obcowania ze złem, podobnie jak najwyższe ciepło wyklucza jakąkolwiek domieszkę zimna. Wola Boża nie może się więc skłaniać do zła.

Oprócz tego. Skoro dobro z istoty swej jest celem, zło może przeniknąć do woli tylko wtedy, gdy ją odwraca od celu. Woli Bożej zaś nie można odwrócić od celu, skoro Bóg nie może niczego chcieć inaczej, jak tylko przez to, że chce samego siebie, jak to wykazaliśmy [I, 74n]. Nie może więc chcieć zła.

I tak jest jasne, że wolna decyzja jest w Nim w naturalny sposób utwierdzona w dobru.

Tak właśnie powiedziano w Księdze Powtórzonego Prawa 32, [4]: „Bóg jest wierny i bez nieprawości”; oraz w Księdze Habakuka 1, [131]: „Czyste są oczy Twoje, Panie, i nie możesz patrzeć na nieprawość”.

W ten sposób zbija się także błąd żydów, którzy mówią w Talmudzie, że Bóg czasem grzeszy i oczyszcza się z grzechów, oraz błąd lucyferianów, którzy mówią, że Bóg zgrzeszył, odrzucając Lucyfera.

Rozdział 96

BÓG NIE MA DO NICZEGO NIENAWIŚCI ANI TEŻ NIE MOŻNA MU PRZYPISYWAĆ NIENAWIŚCI DO ŻADNEJ RZECZY

Stąd widać jasno, że nie można przypisywać Bogu nienawiści do żadnej rzeczy.

Tak jak się ma miłość do dobra, tak też się ma nienawiść do zła, tym bowiem, których kochamy, życzymy dobra, tym zaś,

245

których nienawidzimy, życzymy zła. Jeśli więc wola Boga nie może się skłaniać do zła, jak to wykazaliśmy [I, 95], to jest rzeczą niemożliwą, by Bóg czegoś nienawidził.

Podobnie. Wola Boga tak odnosi się do bytów od Niego różnych, jak zostało wykazane powyżej [I, 75], że chcąc i kochając swoje istnienie i swoją dobroć, pragnie ją rozprzestrzeniać, na ile to możliwe, przez udzielanie swego podobieństwa. Bóg więc chce, by w rzeczach było podobieństwo do Jego dobroci. Uczestniczenie zaś w podobieństwie do Boga jest dobrem dla każdej rzeczy. Wszelka bowiem inna od Bożej dobroć jest tylko jakimś obrazem pierwszej dobroci. Bóg więc dla każdej rzeczy pragnie dobra. Niczego zatem nie ma w nienawiści.

Wszystkie byty biorą początek istnienia od pierwszego bytu. Gdyby Bóg nienawidził którejś z istniejących rzeczy, to chciałby, żeby rzecz ta nie istniała, istnienie bowiem jest dobrem dla każdej rzeczy. Chciałby zatem, by nie dokonało się Jego działanie, przez które rzecz tę powołuje do istnienia czy to pośrednio, czy bezpośrednio — wykazaliśmy bowiem powyżej, że jeśli Bóg chce jakiejś rzeczy, musi chcieć tego, co jest dla niej konieczne [I, 83]. Jest jednak niemożliwe, by Bóg nie chciał swego działania; jest to jasne, jeśli przyjmiemy, że rzeczy z Jego woli otrzymują istnienie, ponieważ wtedy działanie, przez które rzeczy zostają powołane do istnienia, musi być dobrowolne. Podobna jest sytuacja, jeśli przyjmiemy, że Bóg z natury swej jest przyczyną rzeczy — gdyż tak jak podoba Mu się Jego własna natura, podoba Mu się wszystko, co do niej należy. Żadnej więc rzeczy Bóg nie ma w nienawiści.

Oprócz tego. To, co znajduje się w sposób naturalny we wszystkich przyczynach sprawczych, musi przede wszystkim znajdować się w pierwszej przyczynie sprawczej. Wszystkie zaś przyczyny sprawcze na swój sposób kochają skutki swego działania jako takie, tak jak rodzice kochają dzieci, poeci swe utwory, twórcy swe dzieła. Tym bardziej więc Bóg nie ma w nienawiści żadnej rzeczy, skoro On sam jest przyczyną wszystkich rzeczy.

246

To właśnie powiedziano w Księdze Mądrości 11, [24]: „Miłujesz bowiem wszystko, co jest, i niczego nie masz w nienawiści z tego, coś uczynił”.

Mówi się jednak przenośnie, że Bóg niektórych rzeczy nienawidzi. A to dwojako. Po pierwsze, ponieważ Bóg, kochając rzeczy i chcąc ich dobra, chce, by nie istniało przeciwne im zło. Stąd mówi się, że nienawidzi On złych rzeczy; o tych bowiem rzeczach mówimy, że ich nienawidzimy, których istnienia nie chcemy, według słów Księgi Zachariasza 8, [17]: „Niech nikt z was przeciw przyjacielowi swemu nie knuje w sercu zła, nie kochajcie fałszywej przysięgi, gdyż tego wszystkiego nienawidzę, mówi Pan”. Te przedmioty nienawiści nie są jednak skutkami działania Bożego, tak jak rzeczy

samoistne, do których we właściwym znaczeniu odnosi się nienawiść lub miłość.

Po drugie dlatego, że Bóg chce jakiegoś większego dobra, które może istnieć tylko wtedy, gdy brak mniejszego dobra. I w ten sposób mówi się, że nienawidzi mniejszego dobra, chociaż jest to raczej miłość. Z tej racji bowiem, że chce dobra sprawiedliwości lub porządku wszechświata — co nie może istnieć bez kary lub jakiejś zagłady — mówi się, że nienawidzi tych, dla których chce kary lub zagłady, według słów Księgi Malachiasza 1, [3]: „Ezawa miałem w nienawiści”, a także Psalmu [5,6-7]: „Nienawidzisz wszystkich złoczyńców, zsyłasz zgubę na wszystkich, którzy mówią kłamliwie. Mężem krwawym i zdradliwym będzie się brzydził Pan”.

Rozdział 97 **BÓG ŻYJE**

Z tego, co wyłożyliśmy, wynika w sposób konieczny, że Bóg żyje.

247

Wykazaliśmy bowiem, że Bóg poznaje umysłowo i chce [I, 44; I, 72], Poznawanie umysłowe zaś i chcenie jest właściwością tylko istoty żywej.

Dalej. Życie przypisuje się niektórym bytom z racji tego, że wydaje się, iż poruszają się same przez się, a nie przez coś innego. I dlatego o tym, co wydaje się poruszać samo przez się, a czego przyczyn ruchu ludzie prości nie dostrzegają, mówi się przenośnie, że żyje. Tak na przykład mówi się o „żywej wodzie” źródła płynącego, a nie zbiornika lub wody stojącej, a także o „żywym srebrze”, które wydaje się posiadać pewien ruch. Właściwie bowiem mówiąc, tylko te byty poruszają się same przez się, które poruszają same siebie, będąc złożone z przyczyny poruszającej i części poruszanej, tak jak byty ożywione. Stąd jedynie o tych właśnie bytach ściśle mówimy, że żyją, wszystkie inne zaś porusza coś z zewnątrz, czy to powodując, czy usuwając przeszkody, czy też pobudzając do ruchu. A ponieważ działaniom zmysłów towarzyszy ruch, to o wszystkim, co pobudza siebie do właściwych działań, choćby to były działania niezwiązane z ruchem, mówi się, że jest żywe. Stąd poznanie, pragnienie i czucie są czynnościami życiowymi. Lecz Bóg w najwyższym stopniu działa sam z siebie, a nie na mocy jakiejś przyczyny, bo przecież jest pierwszą przyczyną działającą. Jemu więc przede wszystkim przysługuje życie.

Podobnie. Istnienie Boże zawiera wszelką doskonałość istnienia, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 28]. Życie zaś jest doskonałym istnieniem, stąd w porządku bytów wyżej stawia się byty ożywione od nieożywionych. Istnienie Boże zatem to życie. Bóg więc żyje.

Potwierdza to także autorytet Pisma Świętego. Usta Pana bowiem powiedziały w Księdze Powtórzonego Prawa 32, [40]: „Mówię: Ja żyję na wieki”, a także w Psalmie [84,3]: „Serce moje i ciało moje rozradowały się w Bogu żywym”.

248

Rozdział 98 << **BÓG JEST SWOIM ŻYCIEM**

Z tego zaś wynika dalej, że Bóg jest swoim życiem.

Życie bowiem żyjącego to samo bycie żywym ujęte w pewnej abstrakcji, jak bieg nie jest w rzeczywistości niczym innym od biegnięcia. Życie zaś żyjących jest samym ich

istnieniem, jak to widać jasno u Filozofa w II księdze *O duszy*¹⁴⁰. Jeśli bowiem zwierzę nazywa się żywym dlatego, że ma duszę, dzięki której jako właściwej sobie formie istnieje, to życie musi być właśnie takim istnieniem pochodzącym od takiej formy. Otóż Bóg jest swoim istnieniem, jak wykazaliśmy powyżej [I, 22]. Jest więc swoim życiem.

Podobnie. Samo poznanie umysłowe jest w jakiś sposób życiem, jak to widzimy u Filozofa w II księdze *O duszy*¹⁴¹ życie bowiem jest urzeczywistnieniem żyjącego. Bóg zaś jest swoim poznaniem, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 45]. Jest więc swoim życiem.

Podobnie. Gdyby Bóg nie był swoim życiem, to skoro żyje, jak wykazaliśmy [I, 97], wynikałoby stąd, że żyje przez uczestniczenie w życiu. Wszystko zaś to, co istnieje przez uczestnictwo, sprowadza się do tego, co istnieje samo przez się. Trzeba by więc Boga sprowadzić do czegoś wcześniejszego od Niego, przez co by żył. A to jest niemożliwe, jak wynika z tego, co już powiedzieliśmy [I, 13].

Dalej. Jeśli Bóg żyje, jak wykazaliśmy [I, 97], musi w Nim być życie. Jeśliby więc nie był sam swoim życiem, byłoby w Nim coś, co nie jest Nim samym. I w ten sposób byłoby w Nim złożenie, co powyżej zostało odrzucone [I, 18]. Bóg więc jest swoim życiem.

I to właśnie powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 14, [6]: „Ja jestem życiem”.

¹⁴⁰ Arystoteles, *De anima* II, 4 (415b 12-13).

¹⁴¹ Arystoteles, *De anima* II, 2 (413a 22-25).

249

Rozdział 99 ŻYCIE BOGA JEST WIECZNE

Wynika stąd, że życie Boga jest wieczne.

Tylko przez oddzielenie od życia przestaje się żyć. Nic zaś nie może odłączyć się od samego siebie, każde bowiem odłączenie odbywa się przez oddzielenie jednego elementu od drugiego. Nie może więc Bóg przestać żyć, skoro On sam jest swoim życiem, jak to już wykazaliśmy [I, 98].

Podobnie. Wszystko, co czasem istnieje, a czasem nie istnieje, istnieje przez jakąś przyczynę, nic bowiem samo nie przechodzi z nieistnienia do istnienia, ponieważ to, czego jeszcze nie ma, nie może działać. Życie Boże zaś nie ma żadnej przyczyny, tak samo jak i Boże istnienie. Nie jest więc tak, że Bóg czasem żyje, a czasem nie żyje, lecz żyje zawsze. Zatem Jego życie jest wieczne.

Dalej. W każdym działaniu podmiot działający trwa, chociaż niekiedy działanie dokonuje się zgodnie z następstwem. Stąd też rzecz podlegająca ruchowi pozostaje w ciągu całego ruchu tym samym jako podmiot, chociaż jest różnie określana. Tam więc, gdzie działanie jest tożsame z przyczyną sprawczą, nic nie może dokonywać się według następstwa, lecz całość istnieje cała równocześnie. Poznawanie zaś i życie Boga jest samym Bogiem, jak wykazaliśmy [I, 45; I, 98]. Życie Jego więc nie ma następstwa, lecz jest całe równocześnie. Jest zatem wieczne.

Co więcej. Bóg jest zupełnie niezmienny, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 13]. Co zaś zaczyna żyć, przestaje żyć lub żyjąc, podlega następstwu, jest zmienne; życie bowiem rozpoczyna się przez zrodzenie, a kończy się przez zniszczenie, następstwo zaś wynika z jakiegoś ruchu. Bóg więc ani nie zaczął żyć, ani nie skończy żyć, ani też życie Jego nie podlega żadnemu następstwu. Życie Jego zatem jest wieczne.

250

I to właśnie powiedziane jest w Księdze Powtórzonego Prawa 32, [40] ustami Pana: „Ja żyję na wieki”; w 1 Liście św. Jana w ostatnim rozdziale [5,20]: „On jest prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym”.

Rozdział 100 BÓG JEST SZCZĘŚLIWY

Należy jeszcze wykazać na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że Bóg jest szczęśliwy.

Właściwym dobrem każdej natury obdarzonej umysłem jest szczęśliwość. Skoro więc Bóg poznaje umysłowo, szczęśliwość będzie właściwym Mu dobrem. Bóg jednak nie odnosi się do właściwego sobie dobra, tak jakby dążył do dobra, którego jeszcze nie posiada — to bowiem jest właściwością natury zmiennej i istniejącej w możności — lecz odnosi się doń jak do czegoś, co już posiada. A zatem nie tyle pragnie szczęśliwości, tak jak my, ile tą szczęśliwością się cieszy. Jest więc szczęśliwy.

Co więcej. Natura umysłowa pragnie i chce przede wszystkim tego, co jest w niej najdoskonalsze, a to jest jej szczęśliwością. Czymś najdoskonalszym zaś w każdej rzeczy jest jej najdoskonalsze działanie, możność bowiem i sprawność udoskonalają się przez działanie. Stąd też mówi Filozof¹⁴², że szczęśliwość to doskonałe działanie.

Doskonałość działania zależy od czterech czynników. Po pierwsze, od rodzaju działania, mianowicie od tego, czy pozostaje ono w samym działającym. Nazywam zaś działaniami pozostającymi w działającym takie działania, przez które nie dokonuje się nic innego prócz działania, jak na przykład wi-

¹⁴² Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 12-b 26).

251

dzenie i słyszenie. Działania te stanowią o doskonałości podmiotów działających, gdyż znajdują w nich swój kres, a nie są przyporządkowane do czegoś poza nimi jako do swojego celu. Działanie zaś albo czynność, z których wynika coś oprócz samej czynności, jest doskonałością dzieła, a nie działającego i odnosi się do dzieła jako do swojego celu. I dlatego takie działanie natury obdarzonej umysłem nie stanowi szczęśliwości czy szczęścia. Po drugie, doskonałość działania zależy od źródła działania, od tego mianowicie, czy jest działaniem najwyższej władzy. Stąd działanie zmysłów nie daje nam szczęścia, lecz daje je działanie intelektu, doskonałego w sprawności. Po trzecie, zależy od przedmiotu działania. I z tego powodu ostateczne nasze szczęście polega na poznaniu najwyższego przedmiotu intelektu. Po czwarte, zależy od formy działania, by było mianowicie pełnione doskonale, z łatwością, ze stałością i z upodobaniem. Takim zaś jest działanie Boga. Poznaje On umysłowo, a Jego intelekt jest najwyższą władzą i nie potrzebuje udoskonalającej sprawności, gdyż jest doskonały sam w sobie, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 45]. Poznaje zaś sam siebie — a jest najwyższym spośród przedmiotów umysłu — doskonale, bez żadnej trudności i z upodobaniem. Jest więc szczęśliwy.

Dalej. Szczęście zaspokaja wszelkie pragnienia, ponieważ posiadając je, nie pragnie się już niczego, ono bowiem jest ostatecznym celem. Ten więc, kto w sposób doskonały posiadał wszystko, czego można pragnąć, musi być szczęśliwy. Stąd mówi Boecjusz, że szczęśliwość to „stan doskonałości polegający na zgromadzeniu wszelkich dóbr”¹⁴³. Czymś takim właśnie jest Boża doskonałość, która w swej prostocie obejmuje wszelką

doskonałość, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 28; I, 31]. Bóg więc jest prawdziwie szczęśliwy.

Podobnie. Jak długo komuś brak tego, co mu jest potrzebne, tak długo nie jest szczęśliwy, gdyż jego pragnienie jeszcze

143 Boecjusz, *De consolazione philosophiae* III, proza 2 (PL 63, 724 A).

252

nie jest zaspokojone. Ktokolwiek więc wystarcza sam sobie, nie potrzebując niczego, ten jest szczęśliwy. Wykazaliśmy zaś powyżej, że Bóg niczego poza sobą nie potrzebuje, ponieważ Jego doskonałość nie zależy od niczego zewnętrznego [I, 81; I, 82]. Nie chce też Bóg żadnych rzeczy dla siebie jako celu, jakoby ich potrzebował, lecz tylko dlatego, że odpowiada to Jego dobroci. Jest więc szczęśliwy.

Oprócz tego. Wykazaliśmy powyżej, że Bóg nie może chcieć czegoś niemożliwego [I, 84], Niemożliwe zaś jest, by miał otrzymać coś, czego jeszcze nie posiada, gdyż w żaden sposób nie jest On w możności, jak wykazaliśmy [I, 16]. Nie może więc chcieć posiadać czegoś, czego jeszcze nie ma. Cokolwiek więc chce, to ma. A nie chce niczego złego, jak tego dowiedliśmy [I, 95]. Jest więc szczęśliwy, zgodnie z poglądem tych, którzy twierdzą, że szczęśliwy to ten, kto ma wszystko, czego chce, a nie chce niczego złego.

O szczęśliwości Boga świadczy też Pismo Święte — 1 List do Tymoteusza, ostatni rozdział [6,15]: „Ukaże je we właściwym czasie szczęśliwy i potężny”.

Rozdział 101 << BÓG JEST SVOJĄ SZCZĘŚLIWOŚCIĄ

Z tego zaś wynika, że Bóg jest swoją szczęśliwością.

Jego szczęśliwością bowiem jest Jego działanie umysłowe, jak to wykazaliśmy [I, 100]. Wykazaliśmy też powyżej, że poznanie Boga jest Jego substancją [I, 45]. Jest On więc swoją szczęśliwością.

Podobnie. Skoro szczęśliwość jest celem ostatecznym, to jest ona tym, czego każdy, kto jest doń z natury zdolny lub ją posiada, chce przede wszystkim. Wykazaliśmy zaś powyżej, że

253

Bóg chce przede wszystkim swej istoty [I, 74], Istota Jego jest zatem Jego szczęśliwością.

Dalej. Każdy przyporządkowuje swej szczęśliwości wszystko, czego pragnie; jest ona bowiem czymś, czego się pragnie nie ze względu na coś innego, a ponadto jest kresem pragnienia w podmiocie, który pragnie jednej rzeczy ze względu na drugą — inaczej pragnienia szłyby w nieskończoność. Skoro więc Bóg chce wszystkiego z racji swej dobroci, która jest Jego istotą, trzeba, aby On sam, tak jak jest swoją istotą i swoją dobrocią, był także swoją szczęśliwością.

Oprócz tego. Nie mogą istnieć dwa najwyższe dobra — jeśli by bowiem brakowało jednemu tego, co drugie posiada, żadne z nich nie byłoby najwyższe i doskonałe. Wykazaliśmy zaś powyżej, że Bóg jest najwyższym dobrem [I, 41]. Wykażemy także, że szczęśliwość jest najwyższym dobrem, dlatego że jest ostatecznym celem [III, 63]. Zatem szczęśliwość i Bóg są tym samym. Bóg jest więc swoją szczęśliwością.

Rozdział 102

DOSKONAŁA I SZCZEGÓLNA SZCZĘŚLIWOŚĆ BOŻA PRZEWYŻSZA WSZELKĄ INNĄ SZCZĘŚLIWOŚĆ

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można dalej rozważać wspaniałość Bożej szczęśliwości.

Im bowiem coś jest bliższe szczęśliwości, tym jest doskonalej szczęśliwe. Stąd, chociaż kogoś nazywa się szczęśliwym, dlatego że ma nadzieję osiągnięcia szczęścia, to w żaden sposób nie da się porównać jego szczęścia ze szczęśliwością tego, który ją już rzeczywiście osiągnął. Najbliższe zaś szczęśliwości jest to, co jest samą szczęśliwością. To zaś wykazaliśmy o Bogu [I, 101]. Bóg więc jest szczęśliwy w sposób doskonały i szczególny.

254

Podobnie. Skoro miłość powoduje zadowolenie, jak już wykazaliśmy [I, 91], tam gdzie jest większa miłość, jest też większe zadowolenie z osiągnięcia rzeczy ukochanej. Lecz każdy, założywszy jednakowe okoliczności, bardziej kocha siebie niż drugiego, a widać to stąd, że im coś jest komuś bliższe, tym bardziej jest z natury kochane. Większe więc zadowolenie ma Bóg ze swej szczęśliwości, którą jest On sam, niż zbawieni ze szczęścia, które nie jest tym samym, co oni. Jego pragnienie jest więc bardziej zaspokojone, a szczęśliwość doskonalsza.

Oprócz tego. Mówi się, że to, co istnieje ze swej istoty, przewyższa to, co istnieje przez uczestnictwo. Tak na przykład natura ognia w samym ogniu jest doskonalsza niż w rzeczach płonących. Bóg zaś jest szczęśliwy przez swą istotę; nikomu innemu przysługiwać to nie może, nic bowiem prócz Niego nie może być najwyższym dobrem — można to wywnioskować z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 41]. Stąd też trzeba powiedzieć, że każdy, kto prócz Boga jest szczęśliwy, jest szczęśliwy na mocy uczestnictwa. Zatem szczęśliwość Boża przewyższa wszelką inną szczęśliwość.

Co więcej. Szczęśliwość polega na doskonałym działaniu intelektu, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 100]. Żadne zaś działanie intelektualne nie może się równać z Jego działaniem. Jest to jasne nie tylko dlatego, że jest to działanie samoistne, ale także dlatego, że Bóg w jednym akcie poznania poznaje siebie tak doskonale, jak istnieje, oraz poznaje wszystkie rzeczy, które istnieją i które nie istnieją, dobre i złe. W innych zaś bytach obdarzonych intelektem poznanie umysłowe nie jest czymś samoistnym, lecz urzeczywistnieniem czegoś samoistnego. Nikt też nie może Boga, który jest najwyższym przedmiotem poznania intelektualnego, poznać tak doskonale, jak On jest doskonały, niczyje istnienie bowiem nie jest tak doskonałe jak istnienie Boże, a żadne działanie nie może być doskonalsze od substancji działającego. Nie ma też takiego intelektu, który by mógł poznać wszystko, co Bóg może uczynić, gdyż wtedy

255

pojmowałby moc Boga. Poza tym intelekt inny od Bożego nie poznaje wszystkich rzeczy jednym i tym samym aktem poznania. Bóg więc jest nieporównywalnie szczęśliwszy od wszystkiego.

Podobnie. Im bardziej coś jest jednością, tym doskonalsze są jego moc i dobroć. Działanie zaś, które dokonuje się sukcesywnie, rozkłada się na różne części czasu. W

żaden więc sposób nie można jego doskonałości porównać z doskonałością działania, które nie dokonuje się sukcesywnie, lecz całe równocześnie, zwłaszcza jeśli to działanie nie przemija w jednej chwili, ale pozostaje wiecznie. Poznanie zaś Boże nie dokonuje się sukcesywnie, lecz istnieje całe równocześnie i wiecznie. W naszym natomiast poznaniu jest następstwo, gdyż jest ono przypadłościowo związane z ciągłością i czasem. Szczęśliwość Boża więc nieskończenie przewyższa szczęśliwość ludzką, tak jak trwanie wieczności przewyższa płynące teraz czasu.

Dalej. Zmęczenie i różne zajęcia, którymi musimy w tym życiu przerywać kontemplację — a na niej polega przede wszystkim szczęście ludzkie, jeśli jakieś istnieje w obecnym życiu — a także błędy, wątpliwości i różne zdarzenia, którym to życie podlega, dostatecznie wykazują, że szczęście ludzkie, zwłaszcza w obecnym życiu, jest zupełnie nieporównywalne ze szczęśliwością Bożą.

Co więcej. Doskonałość Bożej szczęśliwości można rozważać w aspekcie tego, że obejmuje ona w sposób najdoskonalszy wszystkie rodzaje szczęśliwości. Obejmuje więc szczęśliwość kontemplacyjną, gdyż Bóg najdoskonalej wiecznie rozważa siebie i wszystko inne. Obejmuje też szczęśliwość czynną, ponieważ Bóg nie rządzi życiem jednego tylko człowieka albo jednego domu, jednego miasta czy jednego królestwa, lecz rządzi całym wszechświatem. Fałszywe zaś i ziemskie szczęście jest jakby tylko cieniem tej najdoskonalszej szczęśliwości. Ziemskie szczęście polega bowiem według

256

Boecjusza¹⁴⁴ na pięciu czynnikach, a mianowicie na rozkoszach, bogactwie, władzy, zaszczytach i sławie. Bóg zaś znajduje najdoskonalsze zadowolenie w sobie i obejmującą wszystkie dobra radość bez żadnej przymieszki czegoś przeciwnego. Jego bogactwem jest całkowita wystarczalność wszelkich dóbr w Nim samym, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 100]. Jego władzą jest nieskończona moc. Jeśli chodzi o zaszczyty, to ma pierwszeństwo przed wszystkimi bytami i rządy nad nimi. A zamiast sławy ma podziw wszelkiego poznającego Go intelektu.

Temu więc, który w szczególny sposób jest szczęśliwy, niech będzie cześć i chwała na wieki wieków. Amen.

¹⁴⁴ Boecjusz, *De consolazione philosophiae* III, proza 2 (PL 63, 724 A-728 A).

TOM I KSIĘGA DRUGA

259

Rozdział I << NAWIĄZANIE DO TEGO, CO POWIEDZIELIŚMY DO TEJ PORY

*Rozmyślam o wszystkich Twych dziełach,
rozważam dzieło rąk Twoich*
Psalm 143, [5]

Doskonałe poznanie jakiejś rzeczy można mieć tylko wtedy, gdy się poznaje jej działanie. Ze sposobu bowiem i gatunku działania ocenia się miarę i jakość jego mocy. Moc zaś ukazuje naturę rzeczy, gdyż każda rzecz zdolna jest działać zgodnie z naturą, jaka w rzeczywistości przypadła jej w udziale.

Dwojakiego zaś rodzaju jest działanie rzeczy, jak uczy Filozof w IX księdze *Metafizyki*¹. Pierwsze to to, które pozostaje w samym działającym i jest jego doskonałością, jak na przykład odczuwanie, poznawanie umysłowe i chcenie, a drugie — które przechodzi na rzecz zewnętrzną w stosunku do działającego i jest doskonałością tego, co przez to działanie powstaje, jak na przykład ogrzewanie, cięcie, budowanie.

Każde z powyższych działań przysługuje Bogu. Pierwsze mianowicie — ponieważ Bóg poznaje umysłowo, chce, raduje się i kocha, drugie — dlatego że powołuje rzeczy do istnienia, zachowuje je i nimi rządzi. Ponieważ pierwsze działanie jest doskonałością działającego, a drugie doskonałością tego, co zostało uczynione, sprawca zaś jest z natury wcześniejszy od

¹ Arystoteles, *Metaphysica* IX, 8 (1050a 25).

260

rzeczy uczynionej i jest jej przyczyną, to pierwsze z powyższych działań musi być przyczyną drugiego i musi je z natury wyprzedzać, tak jak przyczyna wyprzedza skutek. Widać to jasno w sprawach ludzkich, gdyż namysł i wola budowniczego jest zasadą i przyczyną budowania.

Pierwsze więc z powyższych działań, jako prosta doskonałość działającego, wymaga nazwy „działania” lub też „czynności”, drugie zaś, ponieważ jest doskonałością wytworu, przyjmuje nazwę „tworzenia”. Stąd też nazywamy „rękodzielami” te rzeczy, które powstają dzięki takiej właśnie czynności twórcy.

O pierwszym działaniu Boga mówiliśmy w poprzedniej księdze, w której chodziło o poznanie i wolę Boga [I, 44—102], Stąd też, by uzupełnić rozważania o prawdzie Bożej, należy teraz omówić drugie działanie, to mianowicie, przez które Bóg powołuje rzeczy do istnienia i nimi rządzi.

Ten porządek można wziąć ze słów wyżej przytoczonych. Najpierw mówi się o rozmyślaniu nad pierwszym działaniem: „Rozmyślam o wszystkich Twych dziełach”, przy czym „działanie” odnosi się do Bożego poznawania umysłowego i chcenia. Następnie o rozmyślaniu nad tworzeniem: „rozważam dzieło rąk Twoich”, a przez

„dzieło Jego rąk” rozumiemy niebo i ziemię, i wszystko, co Bóg powołał do istnienia, tak jak do istnienia powołuje twórca swe rękodzieła.

Rozdział 2

ROZWAŻANIE STWORZEŃ JEST POŻYTECZNE DLA POUCZENIA W WIERZE

Takie rozmyślanie o dziełach Bożych jest potrzebne, by ludzką wiarę pouczyć o Bogu. Po pierwsze dlatego, że przez

261

rozmyślanie nad dziełami Boga możemy w pewien sposób podziwiać i rozważać Mądrość Bożą. Te rzeczy bowiem, które powstają dzięki idei twórczej, przedstawiają ją samą, ponieważ są utworzone na jej podobieństwo. Bóg zaś mądrością swoją powołał rzeczy do istnienia, dlatego też w Psalmie [104,24] jest powiedziane: „Tyś wszystko mądrze uczynił”. Stąd z rozważania dzieł Bożych możemy wnosić o Mądrości Bożej, która jest rozsiana w rzeczach stworzonych na mocy ich udziału w podobieństwie do Boga. Powiedziane jest bowiem w Eklezjastyku 1 [Syr 1,9]: „Rozlał ją — to znaczy mądrość — na wszystkie swe dzieła”. Dlatego też Psalmista, chociaż powiada: „Zbyt dziwna jest dla mnie Twa wiedza, zbyt wzniosła: nie mogę jej pojąć” [Ps 139,6] i wzywa pomocy światła Bożego: „Noc mnie otoczy jak światło” itd. [139,11], wyznaje, że rozważanie dzieł Bożych doprowadziło go do poznania Mądrości Bożej: „Godne podziwu są Twoje dzieła i dusza moja uznaje to bardzo” [139,14].

Po drugie, rozważanie to wiedzie do podziwu dla najwyższej mocy Boga i, co za tym idzie, rodzi w sercach ludzi cześć dla Boga. Trzeba bowiem uznać, że moc twórcy przewyższa rzeczy utworzone. I dlatego powiedziane jest w Księdze Mądrości 13, [4]: „Jeśli moc i działanie ich — czyli nieba, gwiazd i elementów świata — wprawiły ich — mianowicie filozofów — w podziw, winni byli poznać, o ile potężniejszy jest Ten, kto je uczynił”. Powiedziane jest też w Liście do Rzymian 1, [20]: „Niewidzialne przymioty Boże — wiekuista Jego potęga oraz bóstwo — stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”. Z tego zaś podziwu Boga pochodzą bojaźń i cześć. Stąd też powiedziane jest w Księdze Jeremiasza 10, [6-7]: „Wielkie jest imię Twoje i potężne! Kto nie lękałby się Ciebie, Królu narodów?”.

Po trzecie, rozważanie to rozpala dusze ludzkie miłością ku dobroci Bożej. Cokolwiek bowiem dobrego i doskonałego

262

znajduje się częściowo w różnych stworzeniach, to w Nim jest w całości zjednoczone jako w źródle wszelkiej dobroci, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 28; I, 40]. Jeśli więc dobroć stworzeń, ich piękno i słodycz tak pociąga ludzi, to źródło dobroci samego Boga, chętnie porównywany do potoków dobroci rozlanych na poszczególne stworzenia, całkowicie pociągnie do siebie rozplomienione zachwytem dusze ludzkie. Stąd też powiedziane jest w Psalmie [92,5]: „Bo rozradowałeś mnie, Panie, Twoimi czynami, cieszę się dziełami rąk Twoich”. A gdzie indziej mówi się o synach ludzkich: „Będą upojeni hojnością Twojego domu — jakby całego stworzenia — i strumieniem Twoich rozkoszy napoisz ich. Albowiem w Tobie jest źródło życia” [Ps 36,9-10]. Powiedziane jest też w Księdze Mądrości 13, [1] przeciwko niektórym: „Z tych rzeczy,

które wydają się dobre — to jest stworzeń, które są dobre przez pewne uczestnictwo — nie mogli poznać tego, który jest", to znaczy jest prawdziwie dobry — owszem, jest samą dobrocią, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 38].

Po czwarte, rozważanie to nadaje ludziom pewne podobieństwo do doskonałości Bożej. Wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze [I, 49n], że Bóg, poznając samego siebie, ogląda w sobie wszystkie inne rzeczy. Skoro więc wiara chrześcijańska poucza człowieka przede wszystkim o Bogu i sprawia, że przez światło objawienia Bożego poznaje on stworzenia, w człowieku powstaje pewne podobieństwo do Mądrości Bożej. Stąd też powiedziane jest w 2 Liście do Koryntian 3, [18]: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrując się w Chwałę Pańską, upodabniamy się do Jego obrazu”.

Widać zatem wyraźnie, że rozważanie stworzeń należy do pouczenia w wierze chrześcijańskiej. I dlatego powiedziane jest w Eklezjastyku 42 [Syr 42,15]: „Wspominać będę dzieła Pana i opowiadać będę to, co widziałem. Na słowa Pana powstały dzieła Jego”.

263

Rozdział 3 <<

POZNANIE NATURY STWORZEŃ PRZYCZYNIĄ SIĘ DO ODPARCIA BŁĘDÓW ODNOSZĄCYCH SIĘ DO BOGA

Rozważanie stworzeń jest potrzebne nie tylko do pouczenia w prawdzie, lecz także do odpierania błędów. Błędy bowiem odnoszące się do stworzeń odwołują czasem od prawdy wiary o tyle, że sprzeciwiają się prawdziwemu poznaniu Boga. Zdarza się to zaś na wiele sposobów.

Po pierwsze w ten sposób, że ludzie nieznający natury stworzeń i przyjmujący, że nie istnieje nic poza stworzeniami widzialnymi, uważają przewrotnie za pierwszą przyczynę i za Boga coś, co może istnieć tylko dzięki czemuś drugiemu. Tacy na przykład byli ci, którzy uważali za Boga jakieś ciało; powiedziane jest o nich w Księdze Mądrości 13, [2]: „lecz ogień, wiatr, powietrze chyże, obrót gwiazd, wodę burzliwą, słońce lub księżyc mieli za bogów”.

Po drugie — co również zdarza się z powodu błędów odnoszących się do stworzeń — niektórzy przypisują pewnym stworzeniom coś, co jest właściwością samego tylko Boga. Co bowiem jest niezgodne z naturą jakiejś rzeczy, tego się jej nie przypisuje — chyba że się natury rzeczy nie zna i, na przykład, przypisuje się człowiekowi posiadanie trzech nóg. Co zaś należy jedynie do natury Boga, to jest niezgodne z naturą stworzenia, podobnie jak to, co jest właściwością jedynie człowieka, jest niezgodne z naturą jakiejś innej rzeczy. Powyższy błąd zdarza się więc dlatego, że się nie zna natury stworzenia. A przeciw temu błędowi powiedziane jest w Księdze Mądrości 14, [21]: „nadali nieprzekazywalne Imię kamieniom i drewnu”. W błąd ten popadają ci, którzy przypisują stworzenie rzeczy lub poznanie rzeczy przyszłych, lub czynienie cudów nie Bogu, lecz innym przyczynom.

264

Po trzecie w ten sposób, że umniejsza się moc Bożą działającą w stworzeniach przez to, że się nie zna natury stworzenia. Widać to u tych, którzy przyjmują dwie zasady dla rzeczy, u tych, którzy twierdzą, że rzeczy pochodzą nie z woli Bożej, ale z konieczności natury, a także u tych, którzy czy to wszystkie rzeczy, czy tylko niektóre usuwają spod

Opatrzności Bożej lub przeczą temu, że działanie Opatrzności może wykraczać poza zwykły bieg rzeczy. To wszystko uwłacza mocy Bożej. Przeciw tym ludziom powiedziane jest w Księdze Hioba 22, [17]: „Oceniali Wszechmogącego jakoby nie mógł nic uczynić”. A także w Księdze Mądrości 12, [17]: „Moc Twoją przejawiasz, gdy się nie wierzy w pełnię Twej potęgi”.

Po czwarte, człowiek, którego wiara prowadzi do Boga jako do ostatecznego celu, przez to, że nie zna natury rzeczy, a tym samym i swego miejsca w hierarchii wszechświata, uważa się za niższego od niektórych stworzeń, od których jest wyższy, jak to jest w wypadku tych, którzy poddają wolę ludzką gwiazdom. Przeciw ludziom tym powiedziane jest w Księdze Jeremiasza 10, [2]: „nie obawiajcie się znaków niebieskich, mimo że obawiają się ich narody”. Widać to także u tych, którzy uważają, że aniołowie są stwórcami dusz i że dusze ludzkie są śmiertelne i w tym podobnych uwłaczających ludzkiej godności opiniach.

Okazuje się więc, że fałszywy jest pogląd tych, którzy twierdzili, że dla prawdy wiary jest rzeczą obojętną, jakie kto ma zdanie o stworzeniach, byle tylko o Bogu miał słuszne zdanie, jak mówi Augustyn w dziele *O pochodzeniu duszy*². Błąd bowiem odnoszący się do stworzeń skutkuje fałszywym mniemaniem o Bogu i poddając umysły ludzkie jakimś innym przyczynom, odwodzi je od Tego, do którego wiara stara się kierować.

I dlatego Pismo Święte grozi karami tym, którzy błędzą w swym zdaniu co do stworzeń, jak na przykład poganom, mó-

² Św. Augustyn, *De natura et origine animae* IV, 4 (PL 44, 527).

265

wiąc w Psalmie [28,51]: „Skoro nie zważają na czyny Pana ani na dzieła rąk Jego, zniszczysz ich, a nie odbudujesz!” oraz w Księdze Mądrości 2, [21]: „Tak pomyśleli i pobłądzili”; i dodaje: „i nie docenili czci świętych dusz” [2,22].

Rozdział 4 INACZEJ ROZWAŻA STWORZENIA FILOZOF, A INACZEJ TEOLOG

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, widać jasno, że nauka wiary chrześcijańskiej zajmuje się rozważaniem stworzeń o tyle, o ile odbija się w nich pewne podobieństwo Boga i o ile błąd odnoszący się do stworzeń pociąga za sobą błąd w tym, co odnosi się do Boga. W ten sposób więc w innym aspekcie podpadają one pod powyższą naukę, a w innym pod filozofię ludzką. Filozofia ta rozważa je jako takie, stąd też zgodnie z różnymi rodzajami rzeczy istnieją różne części filozofii. Wiara chrześcijańska zaś nie rozważa stworzeń jako takich, na przykład nie rozważa ognia jako ognia, lecz jako coś, co przedstawia wzniosłość Boga i jest doń w jakiś sposób skierowane. Powiedziane jest bowiem w Eklezjastyku 42 [Syr 42,16-17]: „Chwała Pana nappełnia Jego dzieło. Czyż nie sprawił, by święci opowiadali wszystkie godne podziwu Jego dzieła?”.

Dlatego też inne rzeczy rozważa w stworzeniach filozof, a inne wierzący. Filozof rozważa to, co jest właściwe tym rzeczom zgodnie z ich naturą, jak na przykład to, że ogień dąży ku górze. Wierzący zaś rozważa w stworzeniach tylko to, co dotyczy ich stosunku do Boga, jak na przykład to, że Bóg je stworzył, że podlegają Bogu itp.

Stąd nie należy uważać za niedoskonałość nauki wiary, że w swoich rozważaniach pomija wiele własności rzeczy, jak na przykład kształt nieba i jakość ruchu. Podobnie także i filozof

266

przyrody nie rozważa tych samych własności linii co specjalista od geometrii, lecz tylko własności odnoszące się do tego, że jest ona granicą ciała naturalnego.

Jeśli zaś filozof i wierzący wspólnie rozważają jakieś rzeczy odnoszące się do stworzeń, każdy z nich podaje je na mocy innych zasad. Filozof czerpie argumenty z przyczyn właściwych rzeczom, wierzący zaś z pierwszej przyczyny, a mianowicie dlatego, że tak objawione jest przez Boga, lub dlatego, że to odpowiada chwale Bożej, albo dlatego, że moc Boża jest nieskończona. Stąd też naukę wiary trzeba nazwać najwyższą mądrością, rozważa bowiem najwyższą przyczynę, zgodnie z następującymi słowami Księgi Powtórzonego Prawa 4, [6]: „To jest wasza mądrość i rozum w oczach narodów”. I dlatego filozofia ludzka służy jej jako najważniejszej. Z tego powodu też Mądrość Boża czasem posługuje się zasadami filozofii ludzkiej. Tak samo w świecie filozofów pierwsza filozofia posługuje się dowodami wszystkich nauk, by wykazać to, co zamierza.

Stąd też obie te nauki nie postępują według tego samego porządku. W doktrynie filozoficznej, która rozważa stworzenia same w sobie i wiedzie od nich do poznania Boga, najpierw są rozważania o stworzeniach, a na końcu o Bogu. W nauce wiary zaś, rozważającej stworzenia tylko w ich relacji do Boga, najpierw są rozważania o Bogu, a następnie o stworzeniach. I w ten sposób jest ona doskonalsza, gdyż jest bardziej podobna do poznania przypisywanego Bogu, który poznając siebie, ogląda inne rzeczy.

Stosownie do tego porządku po tym, co powiedziano w pierwszej księdze o Bogu samym w sobie, należy przystąpić do rozważania tego, co od Niego pochodzi.

267

Rozdział 5 PORZĄDEK ROZWAŻAŃ

Porządek postępowania będzie taki, że po pierwsze zajmiemy się zagadnieniem powołania rzeczy do istnienia [II, 6-38], po drugie — ich różnorodnością [II, 39-45], po trzecie zaś naturą rzeczy stworzonych i różnorodnych [II, 46-101] o ile to dotyczy prawdy wiary.

Rozdział 6 << BÓG JEST ZASADĄ ISTNIENIA BYTÓW RÓŻNYCH OD NIEGO

Przyjąwszy to, co wykazaliśmy wcześniej, udowodnimy obecnie, że Bóg jest przyczyną i zasadą istnienia bytów różnych od Niego.

Stwierdziłszy powyżej [I, 13], posługując się dowodem Arystotelesa, że istnieje jakaś pierwsza przyczyna sprawcza, którą nazywamy Bogiem. Pierwsza przyczyna sprawcza zaś powołuje do istnienia skutki swego działania. Bóg jest więc przyczyną istnienia rzeczy różnych od Niego.

Podobnie. Wykazaliśmy [I, 13] tym samym dowodem, że istnieje pierwszy nieporuszający się poruszyciel, którego nazywamy Bogiem. Pierwszy zaś poruszyciel w jakimkolwiek porządku ruchów jest przyczyną wszystkich ruchów należących do owego porządku. Skoro więc ruch niebios wiele rzeczy powołuje do istnienia i skoro wykazaliśmy, że w tym porządku Bóg jest pierwszym poruszycielem, musi On być przyczyną istnienia wielu rzeczy.

Co więcej. Jest rzeczą konieczną, by to, co komuś przysługuje samo przez się, było w nim w sposób powszechny, jak na

268

przykład, by człowiek był rozumny lub by ogień dążył ku górze. Wywoływać zaś samemu przez się jakiś skutek jest właściwością bytu urzeczywistnionego, o tyle bowiem każda rzecz działa, o ile jest urzeczywistniona. Wszelki więc byt urzeczywistniony zdolny jest z natury sprawić coś rzeczywiście istniejącego. Otóż Bóg jest bytem w pełni rzeczywistym, jak już wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 16]. Jemu zatem, jako przyczynie istnienia, przysługuje powoływanie bytu urzeczywistnionego.

Dalej. Jest oznaką doskonałości w niższych rzeczach, że mogą wytwarzać coś podobnego do siebie, jak mówi Filozof w IV księdze *Meteorologiki*³. Bóg zaś jest w najwyższym stopniu doskonały, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 28]. Jemu więc przysługuje, by utworzył jakiś byt urzeczywistniony podobny do siebie, tak by był przyczyną istnienia.

Podobnie. Wykazaliśmy w pierwszej księdze, że Bóg chce udzielać swego istnienia innym bytom na sposób podobieństwa [I, 82]. Należy zaś do doskonałości woli, by była zasadą działania i ruchu, jak powiedziane jest w III księdze *O duszy*⁴. Skoro więc wola Boża jest doskonała, nie będzie jej brakowało mocy udzielania jakiejś rzeczy swego istnienia na sposób podobieństwa. I tak będzie dla tej rzeczy przyczyną istnienia.

Dalej. Im doskonalsza zasada jakiejś czynności, na tym większą liczbę i na tym odleglejsze rzeczy może ona rozciągać swe działanie. Ogień bowiem, gdy jest słaby, ogrzewa tylko bliskie rzeczy, gdy zaś jest silny, ogrzewa także dalsze. Czysta zaś rzeczywistość, którą jest Bóg, jest doskonalsza od rzeczywistości zmieszanej z możliwością, tak jak to jest w nas. Urzeczywistnienie zaś jest zasadą działania. Skoro więc przez rzeczywistość, która jest w nas, możemy spełniać nie tylko czynności pozostające w nas, jakimi są poznawanie umysłowe i chcenie, ale także czynności dążące na zewnątrz, przez które coś wy-

³ Arystoteles, *Meteorologica* IV, 3 (380a 14-15).

⁴ Arystoteles, *De anima* III, 10 (433a 22).

269

tworzymy, to tym bardziej Bóg przez to, że jest rzeczywistością, może nie tylko poznawać i chcieć, lecz także sprawiać skutki. I w ten sposób może być dla innych rzeczy przyczyną istnienia.

Stąd też powiedziane jest w Księdze Hioba 5, 19): „On czyni niezliczone dzieła — wielkie, przedziwne i niezgłębione”.

Rozdział 7 **W BOGU JEST CZYNNĄ MOŻNOŚĆ**

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że Bóg posiada moc i że słusznie Mu się przypisuje czynną możność.

Możność czynna bowiem jest źródłem działania na drugą rzecz jako taką. Bogu zaś przysługuje to, że jest źródłem istnienia innych rzeczy, a zatem posiada moc.

Co więcej. Jak możność bierna jest właściwa bytowi w możności, tak też możność czynna jest właściwa bytowi rzeczywistemu. Każda rzecz bowiem działa dlatego, że jest urzeczywistniona, a podlega działaniu dlatego, że jest w możności. Lecz Bóg jest bytem rzeczywistym, a zatem jest w Nim możność czynna.

Dalej. Doskonałość Boża obejmuje w sobie doskonałości wszystkich rzeczy, jak to już wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 28], Możliwość zaś czynna należy do doskonałości rzeczy, każda rzecz bowiem ma tym większą moc, im jest doskonalsza. Nie może więc w Bogu nie być czynnej możliwości.

Oprócz tego. Każda rzecz, która działa, ma moc działania, co bowiem nie ma mocy działania, to działać nie może, a co działać nie może, to z konieczności nie działa. Bóg zaś działa i porusza, jak powyżej wykazaliśmy [I, 13] - Ma więc moc działania i słusznie Mu się przypisuje możność czynną, ale nie bierną.

270

Dlatego powiedziane jest w Psalmie [89,9): „Potężny jesteś Panie”. A także gdzie indziej: „(Głosić będę] moc Twoją, Boże, i sprawiedliwość Twoją sięgającą wysoko aż do wielkich rzeczy, które uczyniłeś” [Ps 71,18-19].

Rozdział 8

MOŻNOŚĆ [CZYNNA] BOGA JEST JEGO SUBSTANCJĄ

Z tego można dalej wnioskować, że [czynna] możliwość Boża jest samą substancją Boga. Czynna możliwość przysługuje rzeczy o tyle, o ile rzecz ta jest urzeczywistniona. Bóg zaś jest samą rzeczywistością, a nie bytem urzeczywistnionym dzięki jakiejś innej rzeczywistości, która nie jest Nim samym, gdyż nie ma w Nim żadnej możliwości [biernej: *potentialitas*], jak to już wykazaliśmy [I, 16]. Jest więc swoją możliwością [czynną].

Dalej. Każdy, kto posiada moc, ale nie jest swoją mocą, ma tę moc przez uczestniczenie w czyjejś mocy. O Bogu nie możemy zaś orzec niczego na sposób uczestniczenia, gdyż jest sam swoim istnieniem, jak to już wykazano w pierwszej księdze [I, 22]. Bóg więc jest swoją możliwością [czynną].

Co więcej. Czynna możliwość należy do doskonałości rzeczy, jak wynika z tego, co wyżej powiedziano [II, 7]. Cała zaś doskonałość Boża zawiera się w samym Jego istnieniu, jak to już wykazaliśmy [I, 22]. Możliwość czynna Boga nie jest więc niczym innym jak Jego istnieniem. Bóg jest zaś swoim istnieniem, jak dowiedziono w pierwszej księdze [I, 22], Jest więc On swoją możliwością czynną.

Podobnie. W tych rzeczach, w których możliwości czynne nie utożsamiają się z ich substancjami, możliwości te są przypadłościami, stąd możliwość czynna naturalna należy do drugiego gatunku jakości. W Bogu zaś nie może być żadnej przypadło-

271

ści, jak to już wykazaliśmy [I, 231 - Bóg więc jest swoją możliwością czynną.

Co więcej. Wszystko, co istnieje przez coś drugiego, sprowadza się do tego, co istnieje samo przez się, jako do czegoś pierwszego. Przyczyny zaś sprawcze sprowadzają się do

Boga jako do pierwszej przyczyny sprawczej. Jest więc On przyczyną sprawczą samą przez się. To, co działa samo przez się, działa przez swą istotę. A to, przez co ktoś działa, jest jego możliwością czynną. Istota Boga jest zatem Jego czynną możliwością.

Rozdział 9 << **MOŻNOŚĆ [CZYNNA] BOGA JEST JEGO DZIAŁANIEM**

Na tej podstawie można wykazać, że możliwość [czynna] Boga nie jest niczym innym jak Jego działaniem.

Między sobą równe są bowiem te byty, które nie różnią się od jednej i tej samej rzeczy. Możliwość zaś czynna Boga jest Jego substancją, jak już wykazaliśmy [II, 8]. Także Jego działanie jest Jego substancją, czego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 45] o działaniu umysłowym. To samo zresztą odnosi się i do innych działań. Nie jest więc w Bogu czym innym możliwość czynna, a czym innym działanie.

Podobnie. Działanie jakiejś rzeczy jest pewnym spełnieniem jej możliwości czynnej, można je bowiem przyrównać do możliwości jak akt drugi do pierwszego. Natomiast możliwość czynna Boga spełnia się jedynie przez samą siebie, ponieważ jest Jego istotą. A zatem w Bogu tym samym jest możliwość czynna i działanie.

Co więcej. Jak czynna możliwość jest jakąś przyczyną sprawczą, tak też jej istota jest jakimś bytem. Otóż możliwość czynna Boga jest Jego istotą, jak właśnie wykazaliśmy [II, 8]. Jego dzia-

272

łanie jest zatem Jego istnieniem. Lecz Jego istnienie jest Jego substancją [I, 22], Działanie Boga jest więc Jego substancją. Wynika stąd ten sam wniosek, co poprzednio.

Dalej. Działanie, które nie jest substancją działającego, tkwi w nim jak przypadłość w podmiocie, stąd też działanie jest jedną z dziewięciu kategorii przypadłości. W Bogu zaś nic nie może istnieć na sposób przypadłości. Zatem Jego działanie nie jest czymś innym niż Jego substancja i Jego możliwość czynna.

Rozdział 10 **W JAKI SPOSÓB PRZYPISUJE SIĘ BOGU** **MOŻNOŚĆ [CZYNNA]**

Ponieważ nic nie jest swą własną zasadą, a działanie Boga nie jest czymś innym niż Jego możliwość [czynna], to wynika jasno z tego, co powiedzieliśmy, że o możliwości czynnej w Bogu nie mówi się jako o zasadzie działania, lecz jako o zasadzie rzeczy utworzonej. A ponieważ możliwość czynna wnosi w pojęcie zasady relację do innej rzeczy — możliwość czynna jest bowiem zasadą działania na drugą rzecz, jak to wyjaśnia Filozof w V księdze *Metafizyki*⁵ — to jest oczywiste, że zgodnie z faktycznym stanem rzeczy możliwość czynną przypisuje się Bogu jedynie w stosunku do rzeczy, które uczynił, a nie w stosunku do Jego działania — chyba że chodzi o sposób poznania: o ile nasz intelekt rozważa pod różnymi pojęciami zarówno możliwość czynną Boga, jak i Jego działanie. Stąd, jeśli Bogu przysługują pewne działania, które nie przechodzą na jakąś rzecz uczynioną, lecz pozostają w działającym, to w stosunku do tych działań nie mówi się o możliwości czynnej w Bogu, chyba że chodzi o sposób poznania, a nie o faktyczny stan rzeczy.

⁵ Arystoteles, *Metaphysica* V, 12 (1019a 15).

Takimi działaniami są poznawanie intelektualne i chcenie. Możliwość czynna Boga, w znaczeniu właściwym, nie odnosi się więc do takich działań, lecz tylko do ich skutków. Intelpekt zatem i wola nie istnieją w Bogu jako możliwości czynne, ale jako działania.

Stąd też jest jasne, że wiele różnych czynności, które przypisujemy Bogu, takich jak poznawanie, chcenie, tworzenie rzeczy i tym podobne, nie stanowi odrębnych rzeczy, ponieważ każde z tych działań jest w Bogu Jego własnym istnieniem, które jest jedno i to samo. O tym zaś, w jaki sposób wielość znaczeń nie niweczy jedności rzeczy, można się przekonać z tego, co wykazaliśmy powyżej [I, 31; I, 351].

Rozdział 11 O BOGU ORZEKA SIĘ W STOSUNKU DO STWORZEŃ

Skoro możliwość [czynna] przysługuje Bogu odnośnie do skutków Jego działania, a w tej możliwości jest pojęcie zasady, jak powiedzieliśmy [II, 10], zasadę zaś określa się w odniesieniu do tego, co dzięki niej powstaje (*principiatum*), to jest rzeczą jasną, że można o Bogu orzekać w odniesieniu do skutków Jego działania.

Podobnie. Jest nie do pojęcia, by można było orzekać, że jedna rzecz pozostaje w relacji do drugiej, jeśli nie orzeka się także na odwrót — relacji drugiej rzeczy do pierwszej. Mówi się zaś, że inne rzeczy pozostają w relacji do Boga — na przykład w zakresie swego istnienia, które mają od Boga, jak to wykazaliśmy [II, 6], są od Niego zależne. Orzeka się zatem i na odwrót, że Bóg pozostaje w relacji do stworzeń.

Dalej. Podobieństwo jest pewną relacją. Bóg zaś, jak i inne przyczyny, sprawia coś, co jest Mu podobne [I, 29]. Orzeka się więc o Nim pewną relację.

Co więcej. O wiedzy mówi się w relacji do rzeczy poznanej. Bóg zaś ma wiedzę nie tylko o sobie, lecz też o innych rzeczach. Orzeka się więc o Bogu w relacji do tych rzeczy.

Dalej. O poruszającym mówi się w relacji do rzeczy poruszanej, a o działającym w relacji do rzeczy uczynionej. Bóg zaś jest działającym i poruszającym nieporuszającym, jak to już powiedzieliśmy [I, 13]. Orzeka się zatem o Nim pewne relacje.

Podobnie. To, co pierwsze, wnosi pojęcie pewnej relacji, tak samo to, co najwyższe. Wykazaliśmy zaś w pierwszej księdze [I, 13; I, 41], że Bóg jest pierwszym bytem i najwyższym dobrem. Jest więc jasne, że o Bogu orzeka się relacje do wielu rzeczy.

Rozdział 12 << RELACJE, KTÓRE ORZEKAMY O BOGU ODNOŚNIE DO STWORZEŃ, NIE ISTNIEJĄ W BOGU REALNIE

Relacje, które odnoszą się do skutków działania Bożego, nie mogą istnieć w Bogu realnie.

Nie mogą w Nim bowiem istnieć jak przypadłości w podmiocie, skoro nie ma w Nim żadnej przypadłości, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 23]. Nie mogą też być samą substancją Boga. Skoro bowiem przez relację rozumiemy to, co w jakiś sposób odnosi się do czegoś drugiego, jak mówi Filozof w *Kategoriach*⁶, to trzeba by uznać, że w

istocie substancji Bożej znajduje się odniesienie do czegoś drugiego. To zaś, co jako takie odnosi się do czegoś drugiego, zależy w pewien sposób od niego, skoro bez niego nie może ani istnieć, ani być poznane. Musiałaby więc substancja Boga być

6 Arystoteles, *Praedicamenta* 7 (6a 36).

275

zależna od czegoś zewnętrznego. I tak Bóg nie byłby bytem koniecznym przez się, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 13]. Tego rodzaju relacje nie istnieją więc w Bogu realnie.

Podobnie. Wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 13], że Bóg jest miarą wszystkich bytów. Przyrównuje się więc Boga do innych bytów, tak jak przedmiot wiedzy do naszej wiedzy, który to przedmiot jest jej miarą. Zgodnie z tym bowiem, czy rzecz jest, czy też jej nie ma, pogląd i wypowiedź są fałszywe lub prawdziwe, jak mówi Filozof w *Kategoriach*⁷. A chociaż mówi się o przedmiocie wiedzy, że jest w relacji do wiedzy, to jednak relacja realna znajduje się nie w przedmiocie wiedzy, tylko w wiedzy. Dlatego też mówi Filozof w V księdze *Metafizyki*⁸, że przedmiot wiedzy jest w relacji nie dlatego, że on sam do czegoś się odnosi, lecz dlatego, że coś innego odnosi się do niego. Owe relacje nie istnieją więc w Bogu realnie.

Dalej. Powyższe relacje orzeka się o Bogu nie tylko w odniesieniu do rzeczy rzeczywistnych, lecz także w odniesieniu do rzeczy będących w możności. Bóg bowiem posiada wiedzę o takich rzeczach, a także w odniesieniu do nich nazywamy Go pierwszym bytem i najwyższym dobrem. Jednakże między tym, co jest rzeczywiste, a tym, co nie jest rzeczywiste, lecz w możności, nie ma realnych relacji, inaczej wynikałoby stąd, że istnieje w sposób rzeczywisty nieskończona liczba relacji w tym samym podmiocie, skoro liczby nieskończone potencjalnie przewyższają cyfrę dwa, która je wszystkie wyprzedza. Bóg zaś nie odnosi się inaczej do rzeczy rzeczywistnych niż do rzeczy będących w możności, gdyż nie dokonuje się w Nim zmiana przez to, że powołuje coś do bytu. Nie ma więc w Nim odnośnie do rzeczy relacji istniejących realnie.

7 Arystoteles, *Praedicamenta* 5 (4b 9).

8 Arystoteles, *Metaphysica* V, 15 (1021a 30).

276

Co więcej. Każda rzecz, której coś nowego przypada w udziale, musi się zmienić albo sama przez się, albo przypadłościowo. Pewne relacje zaś orzeka się o Bogu jako nowe, jak na przykład, że jest panem lub rządcą danej rzeczy, która zaczyna istnieć. Jeśliby się więc orzekało, że jakaś relacja istnieje realnie w Bogu, to wynikałoby stąd, że w Bogu jest coś nowego i że wobec tego się zmienia czy to sam przez się, czy to przypadłościowo. W pierwszej księdze zaś wykazaliśmy [I, 13], że jest przeciwnie.

Rozdział 13 i 14 W JAKI SPOSÓB POWYŻSZE RELACJE ORZEKA SIĘ O BOGU

Nie można jednak twierdzić, że relacje istnieją na zewnątrz, jakby jakieś rzeczy będące poza Bogiem.

Skoro bowiem Bóg jest pierwszym wśród bytów i najwyższym wśród dóbr, to również w odniesieniu do tych relacji, które są jakimiś rzeczami, trzeba by rozpatrywać inne relacje Boga. A jeśli i te są jakimiś rzeczami, należałoby znowu wynaleźć trzecie relacje. I tak w nieskończoność. Zatem relacje, przez które Bóg odnosi się do rzeczy, nie są jakimiś rzeczami istniejącymi poza Bogiem.

Podobnie. W dwojaki sposób można nadawać nazwę. Można bowiem nadawać nazwę albo od czegoś zewnętrznego, jak na przykład odnośnie do miejsca mówi się, że ktoś jest gdzieś, a odnośnie do czasu, że jest kiedyś, albo też można nadawać nazwę od czegoś wewnętrznego, jak na przykład odnośnie do białości mówimy, że coś jest białe. Wydaje się zaś, że od relacji nie nadajemy nazwy jako od czegoś, co jest na zewnątrz, lecz jako od czegoś, co tkwi w nazywanej rzeczy. Nazywamy bo-

277

wiem kogoś ojcem z racji ojcostwa, które w nim jest. Jest więc rzeczą niemożliwą, by relacje, którymi Bóg odnosi się do stworzeń, były czymś istniejącym poza Nim.

A skoro wykazaliśmy, że relacje nie istnieją w Bogu realnie [II, 12], a jednak orzeka się je o Nim, to wynika stąd, że Mu się je przypisuje tylko według sposobu poznawania, a to dlatego, że inne od Boga byty odnosimy do Niego. Intelkt nasz bowiem poznając, że jedna rzecz odnosi się do drugiej, poznaje równocześnie ich wzajemny stosunek, chociaż stosunek ten czasem realnie nie istnieje.

I stąd wynika jasno, że inaczej orzeka się o Bogu omawiane relacje, a inaczej inne, orzekane o Nim rzeczy. Wszystko inne bowiem, jak mądrość, wola — oznacza Jego istotę, owe relacje zaś bynajmniej nie oznaczają Jego istoty, chyba tylko według naszego sposobu poznawania. A jednak intelekt nasz nie popełnia błędu. Już przez to bowiem, że intelekt nasz poznaje, iż relacje skutków działania Bożego mają kres w Bogu, orzeka coś o Bogu na sposób relacji. Podobnie też przedmiot wiedzy poznajemy na sposób relacji i oznaczamy przez to, że wiedza się do niego odnosi.

[Rozdział 14]

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika także, że nie uwłacza niezłożoności Bożej, jeśli orzekamy o Bogu wiele relacji, chociaż nie oznaczają Jego istoty. Relacje te wynikają z naszego sposobu poznawania. Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, by nasz intelekt poznawał wiele rzeczy i wielorako odnosił się do tego, co samo w sobie jest proste, i by to rozważał w licznych relacjach. Im bardziej coś jest proste, tym większą ma moc i tym większej liczby rzeczy jest zasadą, a przez to pozna-

278

jemy, że pozostaje w różnorodnych relacjach. Tak na przykład punkt jest zasadą większej liczby rzeczy niż prosta, a prosta większej liczby rzeczy niż powierzchnia. To więc, że o Bogu orzeka się wiele na sposób relacji, świadczy o Jego najwyższej prostocie.

Rozdział 15 << BÓG JEST PRZYCYNĄ ISTNIENIA WSZYSTKICH RZECZY

Skoro wykazaliśmy [II, 6], że Bóg jest zasadą istnienia pewnych bytów, trzeba dalej wykazać, że nie ma nic poza Nim, co by nie pochodziło od Niego.

Wszystko, co przysługuje jakiejś rzeczy nie z racji jej samej, przysługuje jej z racji jakiejś przyczyny, jak na przykład białość człowiekowi, co bowiem nie ma przyczyny, jest czymś pierwszym i bezpośrednim, stąd też musi istnieć samo przez się i z racji siebie samego. Jest zaś niemożliwe, by coś jednego przysługiwało dwom rzeczom i obu z racji ich samych. Co bowiem orzeka się o jakiejś rzeczy z racji jej samej, nie wykracza poza tę rzecz, jak na przykład posiadanie trzech kątów równających się dwom kątom prostym nie wykracza poza trójkąt. Jeśli więc coś przysługuje dwom rzeczom, nie przysługuje im z racji ich samych. Nie można więc orzekać czegoś jednego o dwóch rzeczach, tak by o żadnej z nich nie orzekać dla jakiejś przyczyny, lecz musi albo jedna być przyczyną drugiej, jak na przykład ogień jest przyczyną ciepła ciała zespolonego, a jednak oba nazywamy gorącymi, albo też musi coś trzeciego być przyczyną obydwu, jak na przykład ogień jest przyczyną tego, że dwie świece się świecą. Istnienie zaś orzeka się o wszystkim, co jest. Jest więc niemożliwe, by istniały jakieś dwie rzeczy, z których żadna nie miałaby przyczyny istnienia,

279

lecz obydwie muszą mieć przyczynę istnienia albo jedna z nich musi być przyczyną istnienia drugiej. Wszystko więc, co w jakikolwiek sposób jest, musi pochodzić od tego, co nie ma żadnej przyczyny istnienia. Powyżej zaś wykazaliśmy [I, 13], że Bóg jest bytem, który nie ma żadnej przyczyny istnienia. Od Niego więc pochodzi wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje. Nawet gdyby się powiedziało, że „byt” nie jest jednoznacznym orzecznikiem, to i tak wynika z tego powyższy wniosek. Nie orzeka się bowiem „bytu” o wielu rzeczach wieloznacznie, lecz analogicznie, a wobec tego należy sprowadzić go do czegoś jednego.

Co więcej. To, co przysługuje czemuś z natury, a nie z racji jakiejś przyczyny, nie może być w nim umniejszone lub zbyt słabe. Jeśli się bowiem od jakiejś natury coś istotnego odejmie lub coś do niej doda, to wtedy będzie to już inna natura; odnosi się to na przykład do liczb, w których jedność dodana lub odjęta zmienia gatunek. Jeśli zaś, gdy natura czy treść rzeczy pozostaje nienaruszona, stwierdzamy, że coś zostało umniejszone, jest jasne, że nie zależy to wprost od owej natury, lecz od czegoś innego, przez usunięcie czego następuje umniejszenie. Co więc odpowiada jednej rzeczy mniej niż innym, nie odpowiada jej jedynie z racji swej natury, lecz z racji innej przyczyny. Przyczyną wszystkich rzeczy w jakimś rodzaju będzie zatem to, czemu najbardziej przysługuje właściwość orzekana o tym rodzaju, stąd też widzimy, że to, co jest najbardziej ciepłe, jest przyczyną ciepła we wszystkich ciepłych rzeczach, a to, co jest najbardziej świecące, jest przyczyną wszystkich rzeczy, które świecą. Bóg zaś jest w najwyższym stopniu bytem, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 13]. Jest więc przyczyną wszystkich rzeczy, o których orzeka się „byt”.

Dalej. Porządek skutków musi odpowiadać porządkowi przyczyn, dlatego że skutki są proporcjonalne do swych przyczyn. Dlatego też trzeba, by — tak jak skutki właściwe sprowadzają się do właściwych przyczyn — to, co jest powszechne w skutkach właściwych, sprowadzało się do jakiejś powszech-

280

nej przyczyny. Tak na przykład ponad poszczególnymi przyczynami powstawania tych lub owych rzeczy jest słońce jako powszechna przyczyna powstawania. Król zaś jest powszechną przyczyną sprawowania rządów w królestwie ponad namiestnikami królestwa i także poszczególnych miast. Istnienie zaś wspólne jest wszystkim. Musi więc ponad wszystkimi przyczynami istnieć jakaś przyczyna, której właściwością jest dawać istnienie. Pierwszą przyczyną jest Bóg, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 13]. Wszystkie więc istniejące rzeczy muszą pochodzić od Boga.

Podobnie. To, co z istoty swej jest jakieś, jest przyczyną wszystkiego, co jest też takie z racji uczestnictwa — tak na przykład ogień jako taki jest przyczyną wszystkich rzeczy palących się jako takich. Bóg jest zaś z istoty swej bytem, gdyż jest samym istnieniem. Każdy zaś inny byt jest bytem z racji uczestnictwa, gdyż byt, który jest swoim istnieniem, może być tylko jeden, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 42]. Bóg jest więc przyczyną istnienia wszystkich innych rzeczy.

Oprócz tego. Wszystko, co może być i może nie być, ma jakąś przyczynę, gdyż rozważane samo w sobie odnosi się do obydwóch możliwości. W ten sposób musi istnieć jeszcze coś innego, co by do jednej z tych możliwości kierowało. Stąd też, skoro niepodobna postępować w nieskończoność, musi być coś koniecznego, co byłoby przyczyną istnienia lub nieistnienia wszystkich rzeczy możliwych. Czymś koniecznym zaś jest to, co ma przyczynę swej konieczności; niepodobna i tu postępować w nieskończoność. I tak trzeba dojść do czegoś, co samo przez się jest istnieniem koniecznym. Taki byt może być tylko jeden, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 42]. A jest nim Bóg. Wszystko więc, co jest od Boga różne, musi sprowadzać się do Niego jako do przyczyny istnienia.

Co więcej. Bóg jest twórcą rzeczy z racji tego, że jest rzeczywisty, jak wykazaliśmy wyżej [II, 7]. Przez swą rzeczywistość zaś i swą doskonałość obejmuje On wszystkie doskonałości

281

rzeczy, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 28]. I tak wirtualnie jest wszystkim. Jest więc twórcą wszystkich rzeczy. Lecz tak by nie było, gdyby było coś, co by z natury swej nie pochodziło od Boga, nic bowiem z natury swej nie może pochodzić i nie pochodzić od czegoś. Ponieważ, jeśli z natury swej nie pochodzi od czegoś innego od siebie, to jest konieczne samo w sobie, a zatem nie może pochodzić od czegoś innego. Wszystko więc, co istnieje, pochodzi od Boga.

Podobnie. To, co niedoskonałe, bierze początek od tego, co doskonałe, jak komórka rozrodcza od zwierzęcia. Bóg zaś jest najdoskonalszym bytem i najwyższym dobrem, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 28; I, 41]. Jest On więc przyczyną istnienia wszystkiego — zwłaszcza że wykazaliśmy, iż taki byt może być tylko jeden.

Poświadczą to powaga Boża. Powiedziane jest bowiem w Psalmie [146,6]: „Który stworzył niebo i ziemię, i morze, i wszystko, co w nich istnieje”; także w Ewangelii św. Jana 1, [3]: „Wszystko przez Nie [Słowo] się stało, a bez Niego nic się nie stało”; oraz w Liście do Rzymian 11, [36]: „z Niego i przez Niego, i w Nim jest wszystko. Jemu chwała na wieki!”.

Przez to zaś odrzuca się błąd starożytnych filozofów przyrody, którzy twierdzili, że niektóre ciała nie mają przyczyny istnienia. A także błąd tych, którzy mówią, że Bóg nie jest przyczyną substancji nieba, lecz tylko jego ruchu.

Rozdział 16

BÓG POWOŁAŁ RZECZY DO ISTNIENIA Z NICZEGO

Z tego wynika dalej, że Bóg powołał rzeczy do istnienia bez uprzedniego istnienia czegokolwiek — na przykład materii.

Jeśli bowiem jakaś rzecz jest wynikiem działania Boga, to albo coś istnieje wcześniej od niej, albo nie. Jeśli nie istnieje,

282

to nasze twierdzenie jest dowiedzione — mianowicie, że Bóg wywołuje jakiś skutek, chociaż nic uprzednio nie istnieje. Jeśli coś uprzednio istnieje, to trzeba albo postępować w nieskończoność, co w przyczynach naturalnych nie jest rzeczą możliwą, jak tego dowodzi Filozof w II księdze *Metafizyki*⁹, albo musimy dojść do czegoś pierwszego, co już niczego nie zakłada. A tym może być jedynie sam Bóg. Wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze [I, 17], że Bóg nie jest materią jakiejś rzeczy i że nie może istnieć żadna rzecz poza Bogiem, dla której Bóg nie byłby przyczyną istnienia, jak to wykazaliśmy [II, 15]. Wynika więc, że Bóg, powołując do bytu swe dzieła, nie potrzebuje uprzednio istniejącej materii, z której by tworzył.

Dalej. Każdą materię ogranicza do jakiegoś gatunku wprowadzona forma. Przyczyna sprawcza zatem, dążąc do jakiegoś określonego gatunku, czyni coś z uprzednio istniejącej materii przez wprowadzenie formy na wszelkie sposoby. Taka zaś przyczyna jest przyczyną partykularną, przyczyny bowiem są proporcjonalne do swych skutków. Przyczyna więc, która do działania potrzebuje z konieczności uprzednio istniejącej materii, jest przyczyną partykularną. Bóg zaś działa jako powszechna przyczyna istnienia, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 15]. Nie potrzebuje więc w swym działaniu uprzednio istniejącej materii.

Podobnie. Im jakiś skutek jest ogólniejszy, tym jego właściwa przyczyna jest doskonalsza, ponieważ im przyczyna jest doskonalsza, na tym więcej rzeczy moc jej się rozciąga. Istnieć jest czymś ogólniejszym niż poruszać się, niektóre bowiem spośród bytów są nieruchome, jak to podają filozofowie, jak na przykład kamienie i tym podobne. Trzeba więc, by ponad przyczyną, która działa, tylko poruszając i przemieniając, istniała taka przyczyna, która jest pierwszą zasadą istnienia. Wykazaliśmy zaś [II, 15], że jest nią Bóg. Bóg zatem nie działa

⁹ Arystoteles, *Metaphysica* II, 2 (994a 1-b 31)

283

jedynie przez poruszanie i przemienianie. To zaś, co może powoływać rzeczy do istnienia jedynie z uprzednio istniejącej materii, działa tylko przez poruszanie i przemienianie. Uczynić bowiem coś z materii można tylko przez poruszenie lub jakąś przemianę. Nie jest więc czymś niemożliwym powoływać rzeczy do istnienia bez uprzednio istniejącej materii. Bóg zatem powołuje rzeczy do istnienia bez uprzednio istniejącej materii.

Oprócz tego. Działanie jedynie przez poruszanie i przemianę nie jest czymś właściwym dla powszechnej przyczyny istnienia; przez poruszanie i przemianę bowiem nie powstaje byt z niebytu w ogóle lecz ten oto byt z tego oto niebytu. Bóg zaś jest powszechną zasadą istnienia, jak wykazaliśmy [II, 15]. Nie jest więc dlań czymś właściwym, by działał tylko przez poruszanie lub przemianę. A zatem nie jest także

rzeczą właściwą, by do uczynienia czegoś potrzebna Mu była istniejąca uprzednio materia.

Co więcej. Każda przyczyna sprawia w pewien sposób coś podobnego do siebie. Działa zaś każda przyczyna z racji tego, że jest urzeczywistniona. Ta przyczyna więc, która jest urzeczywistniona przez tkwiącą w niej formę, a nie przez całą swoją substancję, będzie wywoływała skutek przez bycie w pewien sposób przyczyną formy tkwiącej w materii. Stąd też Filozof w VII księdze *Metafizyki*¹⁰ dowodzi, że rzeczy materialne, mające formy tkwiące w materii, powstają dzięki działaniu przyczyn materialnych, też mających formy urzeczywistniające materię, a nie przez formy istniejące same przez się. Bóg zaś nie jest bytem rzeczywistym dzięki czemuś tkwiącemu w Nim, lecz przez całą swą substancję, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 22; I, 23]. Właściwym Mu sposobem działania jest zatem powoływanie do bytu całej rzeczy, która istnieje sama przez się, a nie tylko rzeczy tkwiącej w czymś, mianowicie formy

¹⁰ Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 19n).

284

w materii. W ten zaś sposób działa każda przyczyna, która przy działaniu nie potrzebuje materii. Bóg więc nie potrzebuje w swym działaniu istniejącej uprzednio materii.

Podobnie. Materię ujmuje się w porównaniu do przyczyny jako to, co przyjmuje działanie przyczyny, działanie bowiem, które jest własnością działającego jako pochodzące od niego, jest zarazem własnością doznającego jako przedmiotu działania. Przyczyna potrzebuje więc materii, która przyjąłaby jej działanie — samo bowiem działanie działającego, przyjęte przez doznającego, urzeczywistnia doznającego i jest w nim formą lub jakimś zapoczątkowaniem formy. Bóg zaś nie działa takim działaniem, które musiałoby być przyjęte w czymś, co doznaje działania, gdyż Jego działanie jest Jego substancją, jak tego dowiedliśmy [II, 8-9]. Nie potrzebuje więc istniejącej uprzednio materii, by wywołać skutek.

Oprócz tego. Każda przyczyna, która potrzebuje do działania materii istniejącej uprzednio, wymaga materii dostosowanej do swego działania, tak że wszystko, co jest w mocy przyczyny, jest całe w możliwości materii — inaczej nie mogłaby urzeczywistnić wszystkiego, co jest w jej czynnej mocy i daremnie posiadałaby tę moc odnośnie do tego wszystkiego. Materia zaś nie ma takiego współmiernego dostosowania do Boga. Nie ma bowiem w materii możliwości do każdego określenia ilościowego, jak to wyjaśnia Filozof w III księdze *Fizyki*¹¹, moc Boża zaś jest wprost nieskończona, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 431 Bóg zatem nie potrzebuje uprzednio istniejącej materii, by koniecznie przez nią działać.

Dalej. Różne rzeczy mają różną materię — rzeczy duchowe nie mają tej samej materii co rzeczy cielesne ani ciała niebieskie — co ciała zniszczalne. Wynika to stąd, że przyjmowanie, będące właściwością materii, nie jest w owych rzeczach tego

¹¹ Arystoteles, *Physica* III, 6 (206b 15).

285

samego rodzaju — przyjmowanie bowiem w tym, co duchowe, jest umysłowe; na przykład jeśli intelekt przyjmuje umysłowe formy poznawcze, to nie w sposób odpowiadający istnieniu materialnemu; ciała niebieskie zaś podlegają zmianie miejsca, a nie zmianie istnienia, tak jak ciała podksiężycowe. Nie ma więc jednej materii, która

byłaby w możności do istnienia powszechnego. Tymczasem działanie Boga odnosi się powszechnie do całego istnienia. Żadna więc materia nie jest współmiernie dostosowana do Boga. Nie jest Mu zatem materia koniecznie potrzebna.

Co więcej. Gdy w otaczającym nas świecie jest między rzeczami jakieś odniesienie i pewien ład, jedna z tych rzeczy musi pochodzić od drugiej lub obydwie od jakiejś innej rzeczy; musi bowiem w jednej być ustanowiony porządek odpowiadający drugiej — inaczej porządek lub odniesienie byłyby przypadkowe, a tego nie można przyjąć w pierwszych zasadach rzeczy, gdyż wynikałoby stąd, że tym bardziej wszystko inne jest dziełem przypadku. Jeśli więc istnieje jakaś materia współmierna do działania Bożego, to albo pierwsze musi pochodzić od drugiego, albo obydwie od czegoś trzeciego. Lecz skoro Bóg jest pierwszym bytem i pierwszą przyczyną, nie może On być wynikiem materii ani też nie może pochodzić od jakiejś trzeciej przyczyny. Wynika więc stąd, że jeśli istnieje jakaś materia współmierna do działania Bożego, to On sam jest jej przyczyną.

Dalej. To, co jest pierwsze wśród bytów, musi być ich przyczyną, gdyby bowiem nie miały przyczyny, nie otrzymałyby żadnego porządku od pierwszego bytu, jak właśnie wykazaliśmy. Porządek między urzeczywistnieniem i możnością jest następujący: W jednej i tej samej rzeczy, która czasem jest w możności, a czasem urzeczywistniona, możność jest co do czasu wcześniejsza od rzeczywistości, jakkolwiek rzeczywistość jest pierwsza co do natury. Mówiąc jednak bezwzględnie, rzeczywistość musi być pierwotniejsza od możności; co widać stąd, że tylko byt urzeczywistniony sprowadza możność do rze-

286

czystości. Otóż materia jest bytem w możności. Trzeba więc, by Bóg, który jest pełnią rzeczywistości, był bezwzględnie od niej pierwotniejszy i, co za tym idzie, był jej przyczyną. Jego działania więc nie poprzedza z konieczności istnienie materii.

Podobnie. Materia pierwsza w jakiś sposób istnieje, gdyż jest bytem w możności. Bóg zaś jest przyczyną wszystkich rzeczy, które istnieją, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 15]. Bóg zatem jest przyczyną materii pierwszej. A przed nią nic nie istnieje. Działanie Boże nie potrzebuje więc uprzednio istniejącej natury.

Prawdę tę poświadcza także Pismo Święte, mówiąc w Księdze Rodzaju 1, [1]: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”. Stwarzanie nie jest bowiem niczym innym jak powoływaniem do istnienia bez materii istniejącej uprzednio.

W ten sposób obala się błąd starożytnych filozofów, którzy przyjmowali, że materia nie ma w ogóle żadnej przyczyny. Widzieli oni, że zawsze coś wyprzedza działania jednostkowych przyczyn — stąd też powzięli wspólne wszystkim przekonanie, że z niczego nic nie powstaje. I jest to prawdą w przypadku jednostkowych przyczyn. Filozofowie ci nie dotarli jednak do poznania przyczyny powszechnej, obejmującej swym działaniem wszelkie istnienie, w której działaniu nie trzeba przyjmować niczego uprzednio istniejącego.

Rozdział 17 **STWARZANIE NIE JEST RUCHEM ANI ZMIANĄ**

Po wykazaniu tego, co powyższe, jest rzeczą jasną, że działanie Boga, które nie wymaga materii uprzednio istniejącej i nazywa się stwarzaniem, nie jest ani ruchem, ani zmianą we właściwym znaczeniu.

Każdy bowiem ruch lub zmiana jest urzeczywistnieniem czegoś, co jako takie istnieje w możliwości. W tym zaś działaniu Boga nie ma niczego w możliwości, co by przyjmowało to działanie, jak już wykazaliśmy [II, 16], Dlatego też działanie to nie jest ani ruchem, ani zmianą.

Podobnie. Krańce ruchu lub zmiany podpadają pod ten sam porządek — czy to dlatego, że należą do jednego rodzaju, jak na przykład przeciwieństwa, co obserwujemy w ruchu wzrastania, przemiany i zmiany miejsca, czy to dlatego, że uczestniczą w jednej możliwości materii, jak na przykład brak i forma biorą udział w powstawaniu i niszczeniu. Żadna z tych sytuacji nie odnosi się do stwarzania: nie ma w nim bowiem możliwości ani też niczego należącego do tego samego rodzaju, co by istniało uprzednio przed stwarzaniem, jak tego dowiedliśmy [II, 16]. W stwarzaniu więc nie ma ani ruchu, ani zmiany.

Oprócz tego. W każdej zmianie lub ruchu musi być coś, co istnieje teraz w inny sposób, niż istniało poprzednio — wskazuje na to bowiem sama nazwa zmiany. Gdzie zaś zostaje powołana do istnienia cała substancja rzeczy, tam nie może jedno i to samo istnieć w rozmaity sposób. Nie byłoby to bowiem powołane do istnienia, lecz przyjęte jako coś istniejącego przed powołaniem do istnienia. Stwarzanie nie jest więc zmianą.

Dalej. Ruch lub zmiana musi co do trwania wyprzedzać to, co powstaje przez zmianę lub ruch; w czymś już dokonanym jest bowiem początek spoczynku i kres ruchu. Musi więc wszelka zmiana być ruchem lub kresem ruchu, który następuje kolejno. I stąd tego, co się staje, nie ma, gdyż póki ruch trwa, coś się staje, ale go jeszcze nie ma, w samym zaś kresie ruchu, w którym się zaczyna spoczynek, już się nic nie staje, gdyż zostało już dokonane. W stwarzaniu natomiast tak być nie może, gdyby bowiem samo stwarzanie wyprzedzało [swój kres] tak jak ruch lub zmiana, należałoby z góry założyć jakiś podmiot, a to sprzeciwia się pojęciu stwarzania. Stwarzanie więc nie jest ruchem ani zmianą.

Rozdział 18 << ROZWIĄZANIE ZARZUTÓW PRZECIW STWARZANIU

Na tej podstawie widać daremność zarzutów przeciw stwarzaniu, przyjętych z natury ruchu lub zmiany — jak na przykład zarzutu, że stwarzanie, tak jak inne ruchy lub zmiany, musi dokonywać się w jakimś podmiocie oraz że nieistnienie musi się zmienić w istnienie, tak jak ogień zmienia się w powietrze.

Stwarzanie nie jest bowiem zmianą, lecz samą zależnością stworzonego istnienia od zasady, która je stanowi. I w ten sposób stwarzanie należy do rodzaju relacji. Stąd nic nie przeszkadza, by stwarzanie było w stworzeniu jako w podmiocie.

Wydaje się jednak, że stwarzanie jest pewną zmianą tylko na sposób naszego poznawania — o tyle mianowicie, że nasz intelekt przyjmuje, iż jedna i ta sama rzecz najpierw nie istnieje, a potem istnieje.

Jest jednak jasne, że jeśli stwarzanie jest pewną relacją, to jest jakąś rzeczą; i ani nie jest czymś niestworzonym, ani też nie stwarza go inna relacja. Skoro bowiem stworzony skutek [działania] zależy realnie od stwarzającego, tego rodzaju relacja musi być jakąś rzeczą. Każdą zaś rzecz Bóg powołuje do istnienia. Każda więc otrzymała istnienie od

Boga. Nie jest jednak stworzona innym aktem stwórczym niż pierwsze stworzenie, o którym mówimy, że przez akt ten zostało stworzone. Przypadłości bowiem i formy, tak jak nie istnieją same przez się, tak też i same przez się nie są stwarzane, skoro akt stwórczy powoduje powstanie bytu, lecz tak jak istnieją w czymś drugim, tak również razem z tym czymś drugim zostają stworzone.

Oprócz tego. Relacja nie powstaje przez inną relację, gdyż w ten sposób postępowałoby się w nieskończoność. Jej relacyjność tkwi w niej samej, gdyż jest relacją w sposób istotny.

289

Nie musi więc istnieć inne stwarzanie, które stwarzałoby samo stwarzanie, w ten sposób bowiem postępowałibyśmy w nieskończoność.

Rozdział 19 **W AKCIE STWÓRCZYM NIE MA NASTĘPSTWA**

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika też, że we wszelkiem stwarzaniu nie ma następstwa.

Następstwo bowiem jest właściwością ruchu. Stwarzanie zaś nie jest ruchem ani kresem ruchu, jakim jest zmiana. Nie ma w nim więc żadnego następstwa.

Podobnie. W każdym ruchu, w którym jest następstwo, jest jakiś środek między dwoma krańcami; środek bowiem jest tym, do czego rzecz poruszająca się w sposób ciągły dochodzi wcześniej, zanim dojdzie do końca. Między bytem zaś i niebytem, które są jakby dwoma krańcami stwarzania, nie może być żadnego środka. Nie ma tam więc żadnego następstwa.

Dalej. W każdym działaniu, w którym jest następstwo, stawanie się wyprzedza fakt powstania, jak się dowodzi w VI księdze *Fizyki*¹². To zaś nie może zachodzić przy stwarzaniu, ponieważ stawanie się, które wyprzedzałoby fakt powstania stworzenia, wymagałoby jakiegoś podmiotu. Nie mogłoby być tym podmiotem stworzenie, o którego stwarzaniu mówimy, gdyż go nie ma, dopóki nie zostanie uczynione, ani też nie mógłby być podmiotem twórca, gdyż poruszanie się nie jest urzeczywistnieniem poruszającego, ale rzeczy poruszanej. Wynikałoby więc stąd, że stawanie się miałoby jako podmiot jakąś materię istniejącą przed rzeczą uczynioną. A to sprzeciwia się pojęciu stwarzania. Nie może więc być następstwa w stwarzaniu.

¹² Arystoteles, *Physica* VI, 6 (237b 10).

290

Co więcej. Każde działanie, w którym jest następstwo, musi się odbywać w czasie, gdyż przedtem i potem w ruchu mierzy się czasem. Czas zaś i ruch, i to, co podlega ruchowi, dzielą się jednocześnie. Widać to jasno w ruchu przestrzennym, gdyż to, co się porusza regularnie, przebywa połowę wielkości [przestrzeni] w połowie czasu. Podział natomiast w formach, odpowiadający podziałowi czasu, ujmuje się według natężenia i osłabienia, jak na przykład, jeśli coś w takim a takim czasie o tyle a tyle się ogrzewa, to mniej się ogrzewa w krótszym czasie. Następstwo w ruchu lub jakimkolwiek działaniu może więc istnieć zgodnie z tym, że to, do czego się odnosi ruch, jest podzielne — czy to stosownie do ilości, jak na przykład w ruchu przestrzennym i wzroście, czy to odnośnie do natężenia i osłabienia, jak na przykład przy zmianie. W drugim wypadku zaś podział

zachodzi dwojako: jednym sposobem dlatego, że sama forma, będąca kresem ruchu, jest podzielna co do natężenia i osłabienia, jak to widać, gdy się coś zbliża do białości; drugim sposobem dlatego, że taki podział zachodzi w dyspozycjach rzeczy do przyjęcia danej formy, jak na przykład powstawanie ognia dokonuje się sukcesywnie z racji uprzedzającej zmiany dotyczącej dyspozycji do przyjęcia formy. Samo zaś istnienie substancjalne stworzenia nie jest w powyższy sposób podzielne, gdyż substancja nie może być bardziej lub mniej [intensywna]. Dyspozycje nie wyprzedzają też aktu stwórczego, skoro nie wyprzedza go materia, a dyspozycje pochodzą od materii. Wynika więc stąd, że w akcie stwórczym nie może być żadnego następstwa.

Oprócz tego. Następstwo przy powstawaniu rzeczy pochodzi z niedoskonałości materii, która na początku jest niewłaściwie przygotowana do przyjęcia formy. Stąd też, gdy materia jest już doskonale przysposobiona do przyjęcia formy, przyjmuje ją w jednej chwili. Dlatego ciało przezroczyste, ponieważ jest zawsze najlepiej przygotowane do przyjęcia światła, natychmiast w obecności rzeczy świecącej zostaje rzeczywiście

291

oświetlone. Faktu tego nie uprzedza żaden ruch ze strony ciała, które ma być oświetlone, a jedynie ruch przestrzenny ze strony źródła światła, przez który staje się ono obecne. W akcie stwórczym natomiast nic nie jest konieczne ze strony materii, a działający posiada wszystko, co jest potrzebne do działania, i nie może nic więcej otrzymać później przez ruch, ponieważ jest nieruchomy, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze tego dzieła [I, 131]. Wynika stąd, że stwarzanie dokonuje się w jednej chwili. Stąd też jednocześnie jakaś rzecz jest stwarzana i zostaje stworzona, tak jak jednocześnie jest coś oświetlane i zostaje oświetlone.

Dlatego też Pismo Święte stwierdza, że stworzenie dokonało się w niepodzielnym momencie: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” [Rdz 1,1]. Początek ten Bazyli¹³ wykłada jako początek czasu, który musi być niepodzielny, jak się dowodzi w VI księdze *Fizyki*¹⁴.

Rozdział 20 **ŻADNE CIAŁO NIE MOŻE STWARZAĆ**

Wynika z tego w sposób oczywisty, że żadne ciało nie może niczego uczynić na sposób stwarzania.

Żadne bowiem ciało nie działa, jeśli nie jest poruszone, dlatego że działający i doznający działania muszą być razem, podobnie jak twórca i rzecz uczyniona. Razem zaś są te rzeczy, które są w tym samym miejscu, jak czytamy w V księdze *Fizyki*¹⁵. Ciało zaś osiąga miejsce tylko przez ruch. A każde ciało jest poruszane jedynie w czasie. Cokolwiek więc doko-

¹³ Św. Bazyli Wielki, *Homiliae in Hexaemeron* I, 5 (PG 29, 14).

¹⁴ Arystoteles, *Physica* VI, 3 (233b 33).

¹⁵ Arystoteles, *Physica* V, 3 (226b 22).

292

nuje się przez działanie ciała, dokonuje się na zasadzie następstwa. W akcie stwórczym zaś, jak to wykazaliśmy [II, 19], nie ma następstwa. Żadne zatem ciało nie może nic uczynić na sposób stwarzania.

Oprócz tego. Każda przyczyna, która działa przez to, że zostaje poruszona, z konieczności porusza to, na co działa. Rzecz uczyniona bowiem i rzecz doznająca działania związane są z dyspozycjami twórcy i przyczyny, ponieważ każda przyczyna sprawia coś podobnego sobie. Stąd, jeśli przyczyna działa zgodnie ze zmieniającą się pod wpływem ruchu dyspozycją, to wtedy również w rzeczy doznającej działania i już uczynionej musi dokonać się pewna zmiana dyspozycji, niemożliwa bez ruchu. Żadne zaś ciało nie porusza się, jeśli nie zostało poruszone, jak tego dowiedziono [I, 13]. Stąd też działanie ciała może realizować się tylko przez ruch lub zmianę rzeczy uczynionej. Akt stwórczy nie jest ani zmianą, ani ruchem, jak tego dowiedliśmy [II, 17]. Dlatego żadne ciało nie może spowodować powstania jakiejś rzeczy przez stwarzanie.

Podobnie. Skoro rzecz działająca i rzecz uczyniona muszą być do siebie podobne, to rzecz, która nie działa całą swą substancją, nie może tworzyć całej substancji rzeczy utworzonej, czego inaczej dowodzi Filozof w VII księdze *Metafizyki*¹⁶, że forma bez materii, która to forma działa całą sobą, nie może być najbliższą przyczyną powstawania, zgodnie z którym to powstawaniem zostaje urzeczywistniona tylko forma. Żadne zaś ciało nie działa całą swą substancją, chociaż całe działa; skoro bowiem każda przyczyna działa przez formę, która ją urzeczywistnia, tylko to mogłoby działać całą swą substancją, czego całą substancją jest forma. Nie można tego powiedzieć o żadnym ciele, gdyż każde ciało ma materię, skoro każde podlega zmianie. Żadne zatem ciało nie może wytworzyć całej

¹⁶ Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 25).

293

substancji jakiejś rzeczy, a to właśnie należy do pojęcia aktu stwórczego.

Co więcej. Stwarzanie należy wyłącznie do mocy nieskończonej. Przyczyna zaś ma tym większą moc, im odleglejszą od rzeczywistości możność może sprowadzić do rzeczywistości; na przykład większą moc ma to, co może uczynić ogień z wody, niż to, co może uczynić ogień z powietrza. Stąd, gdzie zupełnie nie ma uprzednio istniejącej możności, tam zostaje przekroczone wszelkie odniesienie do określonej odległości, i w ten sposób moc przyczyny, która coś tworzy bez żadnej uprzednio istniejącej możności, musi przewyższać wszelkie, jakie tylko można sobie wyobrazić, odniesienie do mocy przyczyny tworzącej coś z materii. Żadna jednak moc ciała nie jest nieskończona, jak tego dowodzi Filozof w VIII księdze *Fizyki*¹⁷. Żadne więc ciało nie może niczego stwarzać, to znaczy czynić czegoś z niczego.

Dalej. Poruszający i rzecz poruszana, twórca i rzecz uczyniona, muszą być razem, jak się tego dowodzi w VII księdze *Fizyki*¹⁸. Ciało zaś działające może istnieć razem ze skutkiem swego działania jedynie przez zetknięcie się, przez które krańce rzeczy stykających się zostają złączone. Stąd jest rzeczą niemożliwą, by ciało działało inaczej niż przez zetknięcie się. Zetknięcie się zaś zakłada relację jednej rzeczy do drugiej. Tam więc, gdzie nic poza przyczyną sprawczą nie istnieje uprzednio, jak się to dzieje w akcie stwórczym, nie może być stykania się. Żadne zatem ciało nie może działać — stwarzając.

Widać tu wyraźnie fałszywość stanowiska tych, którzy mówią, że substancja ciał niebieskich jest przyczyną materii elementów; materia nie może mieć przyczyny innej niż ta, która działa, stwarzając, materia bowiem jest pierwszym podmiotem ruchu i zmiany.

¹⁷ Arystoteles, *Physica* VIII, 10 (266a 25).

¹⁸ Arystoteles, *Physica* VII, 2 (243a 4).

Rozdział 21 <<
TYLKO BÓG MOŻE STWARZAĆ

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można także wykazać, że stwarzanie jest czynnością właściwą Bogu i że jedynie Bóg może stwarzać.

Skoro porządkowi przyczyn sprawczych odpowiada porządek ich czynności — ponieważ im przyczyna szlachetniejsza, tym szlachetniejsza jest czynność — pierwsza czynność musi być właściwa pierwszej przyczynie. Stwarzanie zaś jest pierwszą czynnością, dlatego że nie zakłada żadnej innej, a wszystkie inne czynności z góry ją zakładają. Stwarzanie jest więc czynnością właściwą jedynie Bogu, który jest pierwszą przyczyną sprawczą.

Podobnie. Wykazaliśmy, że Bóg stwarza rzeczy, gdyż poza Nim nie może istnieć nic, czego On nie jest przyczyną. To zaś nie może przysługiwać niczemu innemu, skoro nic innego nie jest powszechną przyczyną istnienia. Jedynie Bogu więc przysługuje stwarzanie jako właściwa Mu czynność.

Dalej. Skutki są proporcjonalne do przyczyn, a mianowicie skutki urzeczywistnione przypisujemy przyczynom urzeczywistnionym, a skutki w możliwości — przyczynom będącym w możliwości; podobnie skutki szczegółowe przypisujemy przyczynom szczegółowym, powszechne zaś powszechnym, jak tego uczy Filozof w II księdze *Fizyki*¹⁹. Istnienie zaś jest pierwszym skutkiem [działania], jest to oczywiste z powodu jego powszechności. Przyczyną właściwą istnienia jest więc przyczyna sprawcza pierwsza i powszechna, którą jest Bóg. Natomiast inne przyczyny nie są przyczyną istnienia jako takiego, lecz przyczyną bycia czymś, jak na przykład człowiekiem lub czymś białym.

¹⁹ Arystoteles, *Physica* II, 3 (195b 25).

Istnienie jako takie ma swą przyczynę w akcie stwórczym, przed którym istnienia niczego się nie zakłada, nie może bowiem nic istnieć wcześniej, co byłoby czymś poza bytem jako takim. Przez inne [od aktu stwórczego] czynności zaś powstaje ten lub taki byt, gdyż to z już uprzednio istniejącego bytu powstaje ten lub taki byt. Stwarzanie zatem jest czynnością właściwą Bogu.

Co więcej. Każda rzecz, która powstała w sposób odpowiadający jakiejś naturze, nie może być pierwszą przyczyną tej natury, lecz tylko przyczyną drugą i instrumentalną. Sokrates, skoro posiada przyczynę swego człowieczeństwa, nie może być pierwszą przyczyną człowieczeństwa. Jeśli bowiem jego człowieczeństwo ma jakąś przyczynę, wynikałoby stąd, że jest on sam dla siebie przyczyną, gdyż jest tym, co jest przez naturę ludzką. I stąd jednoznaczna przyczyna powstawania musi być niejako przyczyną instrumentalną odnośnie do tego, co jest pierwszą przyczyną całego gatunku. I dlatego trzeba wszystkie niższe przyczyny działające sprowadzać do przyczyn wyższych, podobnie jak przyczyny instrumentalne sprowadza się do przyczyn pierwszych. Istnienie zaś każdej substancji poza Bogiem ma jakąś przyczynę, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 15]. Żadna więc substancja nie może być inną przyczyną istnienia niż instrumentalną i działającą na mocy innej przyczyny. Przyczyna instrumentalna zaś

powoduje coś nie inaczej, jak tylko przez ruch, gdyż do istoty takiej przyczyny należy, by była poruszającą poruszaną. Stwarzanie natomiast nie jest ruchem, jak to wykazaliśmy [II, 17]. Żadna więc substancja prócz Boga nie może niczego stworzyć.

Dalej. Narzędzia (*instrumentum*) używa się dlatego, że odpowiada skutkowi — tak że jest ono czymś pośrednim między pierwszą przyczyną a skutkiem i styka się z obydwoima. W ten sposób wpływ pierwszej przyczyny dociera do skutku poprzez narzędzie. Stąd też musi istnieć coś, co przyjmuje wpływ pierwszej przyczyny w tym, co jest skutkiem działania narzędzia. A to się sprzeciwia istocie stwarzania, które niczego nie zakła-

296

da. Wynika więc stąd, że poza Bogiem nic nie może stwarzać ani jako główna przyczyna sprawcza, ani jako narzędzie.

Oprócz tego. Każda przyczyna instrumentalna wykonuje czynność głównej przyczyny za pomocą jakiegoś działania właściwego i naturalnego sobie, jak na przykład ciepło naturalne tworzy ciało przez rozpuszczanie i trawienie, a piła, tnąc, działa na rzecz wykonania ławki. Jeśli więc istnieje jakieś stworzenie, które działa w celu stwarzania jako narzędzie pierwszego stwórcy, to musi ono działać przez jakąś czynność właściwą i odpowiadającą swej naturze. Skutek odpowiadający właściwej czynności narzędzia jest na drodze powstawania wcześniejszy niż skutek odpowiadający przyczynie głównej, z czego wynika, że pierwszej przyczynie odpowiada cel ostateczny; cięcie drewna bowiem wyprzedza formę ławki, a trawienie pokarmu powstanie ciała. Musiałoby więc coś być skutkiem spowodowanym przez właściwe działanie instrumentalnej przyczyny stwarzającej, co na drodze powstawania byłoby wcześniejsze od istnienia, które jest skutkiem odpowiadającym czynności pierwszej przyczyny stwarzającej. To zaś jest niemożliwe — im bowiem coś jest powszechniejsze, tym jest wcześniejsze co do powstawania; na przykład wcześniejsze jest zwierzę niż człowiek przy powstawaniu człowieka, jak mówi Filozof w księdze *O rodzeniu się zwierząt*²⁰. Jest więc niemożliwe, by jakieś stworzenie stwarzało czy to jako przyczyna główna, czy to działając jako narzędzie.

Dalej. To, co otrzymuje istnienie zgodnie z jakąś naturą, nie może być przyczyną tej natury jako takiej, gdyż byłoby przyczyną siebie samego; może zaś być przyczyną tej natury w tym oto bycie, jak na przykład Platon jest przyczyną natury ludzkiej w Sokratesie, a nie natury ludzkiej w ogóle, dlatego że on sam został stworzony w ludzkiej naturze. To zaś, co jest przyczyną czegoś w tym oto bycie, udziela mu wspólnej natury, a przez to byt ten zostaje określony gatunkowo lub jako jednostka. To

²⁰ Arystoteles, *De generatione animalium* II, 3 (736b 3).

297

jednak nie może się stać przez stwarzanie, które nie zakłada niczego, czemu by można czegoś udzielić przez działanie. Jest więc niemożliwe, by jakiś byt stworzony był przyczyną drugiego bytu przez stwarzanie.

Co więcej. Skoro każda przyczyna działa na tyle, na ile jest urzeczywistniona, to sposób działania rzeczy musi odpowiadać sposobowi urzeczywistnienia tej rzeczy; stąd ciepło, które rzeczywiście jest bardziej ciepłe, bardziej też ogrzewa. Każda więc rzecz, której rzeczywistość jest określona w rodzaju, gatunku i przypadłości, musi mieć moc

sprawiania skutków podobnych do działającego jako takiego, dlatego że każda przyczyna działająca sprawia skutek podobny do siebie. To zaś, co ma ograniczone istnienie, może być podobne do drugiej rzeczy tego samego rodzaju albo gatunku tylko co do istoty rodzaju lub gatunku; o ile bowiem jest tą oto określoną rzeczą, różni się od innych rzeczy. Rzecz więc, która ma skończone istnienie, może swym działaniem być przyczyną drugiej tylko co do istoty rodzajowej lub gatunkowej, a nie w tym aspekcie, że istnieje samoistnie jako różna od innych. Przed działaniem każdej przyczyny skończonej istnieje więc coś, dzięki czemu skutek jej działania istnieje samoistnie jako byt indywidualny. A zatem przyczyna ta nie stwarza — stwarzanie jest wyłączną własnością przyczyny, której istnienie jest nieskończone i która zawiera w sobie podobieństwo wszelkiego bytu, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 40n].

Dalej. Skoro wszystko, co powstaje, powstaje po to, by istniało, to jeśli się mówi, że powstaje jakaś rzecz, która już przedtem była, trzeba, by ona powstała nie sama przez się, lecz przypadłościowo, a sama przez się powstaje ta rzecz, która przedtem nie istniała; na przykład, gdy z białej rzeczy powstaje czarna, powstaje i czarna rzecz, i kolorowa. Czarna sama przez się, gdyż powstała z nieczarnej, kolorowa zaś przypadłościowo, gdyż poprzednio była kolorowa. Jeśli więc powstaje jakiś byt, jak na przykład człowiek czy kamień, to człowiek powstaje

298

sam przez się, gdyż powstaje z nieczłowieka, byt zaś przypadłościowo, gdyż nie powstaje wprost z niebytu, jak mówi Filozof w I księdze *Fizyki*²¹. Gdy więc powstaje coś całkowicie z niebytu, to powstaje byt sam przez się. Musi zatem powstać z tego, co samo przez się jest przyczyną istnienia, skutki bowiem sprowadzają się do proporcjonalnych przyczyn. A jest tym tylko pierwszy byt, który jest przyczyną bytu jako takiego, inne byty natomiast są przyczyną istnienia przypadłościowego, a pierwszy byt istnienia samego przez się. Skoro więc wytworzenie bytu, kiedy uprzednio żaden byt nie istniał, jest stwarzaniem, stwarzanie musi być właściwością jedynie Boga.

Tej prawdzie przyświadcza powaga Pisma Świętego, które stwierdza w Księdze Rodzaju 1, [1], że Bóg wszystko stworzył: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”. Także Jan Damasceński mówi w drugiej księdze swego dzieła: „Ci wszyscy zaś, którzy głoszą, że aniołowie są stwórcami jakiejś substancji, są dziećmi swego ojca diabła. Bo jeśli są stworzeniami, to nie są stwórcami”²².

Przez powyższe rozważania obala się błąd niektórych filozofów, którzy twierdzili, że Bóg stworzył pierwszą substancję oddzielnie istniejącą, a ta stworzyła drugą i tak w pewnym porządku aż do ostatniej.

Rozdział 22 BÓG MOŻE WSZYSTKO

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że moc Boża nie jest ograniczona do jakiegoś jednego skutku. Jeśli stwarzanie jest własnością jedynie Boga, to wszystkie rzeczy, które nie mogły powstać z własnej przyczyny, a tylko

²¹ Arystoteles, *Physica* I, 8 (191b 15).

²² Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 3 (PG 94, 874).

sposobem stwarzania, muszą pochodzić bezpośrednio od Niego. Takie są wszystkie substancje oddzielone, które nie są złożone z materii i formy, a których istnienie obecnie zakładamy, i tak samo wszelka materia cielesna. Te więc istniejące w tak różny sposób byty są bezpośrednim skutkiem Bożej mocy. Żadna zaś moc, która powoduje bezpośrednio wiele skutków bez materii, nie jest ograniczona do jednego skutku. Mówię zaś „bezpośrednio”, ponieważ gdyby powodowała skutki przez coś pośredniego, to różnorodność mogłaby pochodzić od przyczyn pośrednich. Mówię także „bez materii”, gdyż ta sama przyczyna sprawcza tą samą swą czynnością sprawia różne skutki zgodnie z różnorodnością materii, na przykład gorąco ognia sprawia, że glina twardnieje, a wosk mięknie. Moc Boga zatem nie jest ograniczona do jednego skutku.

Podobnie. Każda moc doskonała ogarnia to wszystko, co może objąć sam przez się właściwy jej skutek działania; tak na przykład sztuka budowlana, jeśli jest doskonała, obejmuje wszystko, co może mieć naturę domu. Moc Boża zaś jest sama przez się przyczyną istnienia, a istnienie jest właściwym skutkiem jej działania, jak wynika z tego, co już powiedzieliśmy [II, 21], Obejmuje zatem to wszystko, co nie jest sprzeczne z pojęciem bytu; gdyby bowiem Jego moc obejmowała jeden tylko skutek, moc Boża nie byłaby sama przez się przyczyną bytu jako takiego, lecz tylko tego oto bytu. Pojęcie bytu nie obejmuje przeciwieństwa bytu, a tym jest niebyt. Bóg więc może uczynić wszystko, co nie zawiera w sobie pojęcia niebytu. Niebytem zaś jest to, co mieści w sobie sprzeczność. Wynika więc stąd, że Bóg może uczynić wszystko, w czym się nie mieści sprzeczność.

Dalej. Każda przyczyna sprawcza działa o tyle, o ile jest urzeczywistniona. Typ rzeczywistości każdej przyczyny odpowiada więc typowi działania jej mocy; człowiek bowiem rodzi człowieka, a ogień rodzi ogień. Bóg zaś jest rzeczywistością doskonałą, mającą w sobie doskonałości wszystkich rzeczy, jak to

300

wykazaliśmy powyżej [I, 28], Jego moc sprawcza jest zatem doskonała i rozciąga się na wszystko, co nie sprzeciwia się pojęciu urzeczywistnionego istnienia. Sprzeciwia się zaś jedynie to, co implikuje sprzeczność. Bóg więc może czynić wszystko prócz tego, co implikuje sprzeczność.

Co więcej. Każdej możliwości biernej odpowiada możliwość czynna; możliwość bowiem jest skierowana do urzeczywistnienia, tak jak materia do formy. Nie może zaś byt w możliwości stać się rzeczywisty inaczej, jak tylko mocą czegoś istniejącego rzeczywiście. Daremna byłaby możliwość, gdyby nie było czynnej mocy przyczyny sprawczej, która by mogła tę możliwość urzeczywistnić — a przecież w naturze nie ma nic daremnego. I w ten sposób widzimy, że wszystko, co jest w możliwości właściwej materii rzeczy podlegających powstawaniu i rozkładowi, może urzeczywistnić moc czynna, będąca w ciele niebieskim, które jest pierwszą przyczyną działającą w naturze. Jak zaś ciało niebieskie jest pierwszą przyczyną sprawczą odnośnie do ciał niższych, tak Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą odnośnie do wszelkiego bytu stworzonego. Wszystko zatem, co może być stworzone, Bóg może swą mocą sprawczą uczynić. Bytem stworzonym może zaś być wszystko, co z bytem stworzonym nie jest sprzeczne, tak jak w możliwości natury ludzkiej jest wszystko, co nie niszczy natury ludzkiej. Bóg więc może wszystko uczynić.

Oprócz tego. To, że jakiś skutek nie podlega mocy jakiejś przyczyny sprawczej, może się zdarzyć z trzech powodów. Po pierwsze wtedy, gdy skutek nie ma z przyczyną sprawczą związku lub podobieństwa — każda bowiem przyczyna wywołuje w jakiś

sposób skutek podobny do siebie samej. Stąd moc, która jest w nasieniu człowieka, nie może wytworzyć zwierzęcia lub rośliny, może natomiast wytworzyć człowieka, który jednak przewyższa zwierzę i roślinę. Po drugie, z powodu wspaniałości skutku, który przewyższa moc przyczyny sprawczej — na przykład moc sprawcza cielesna nie może spowodować zaistnienia substancji oddzielonej od materii. Po

301

trzecie wtedy, gdy skutek wymaga określonej materii, na którą przyczyna sprawcza nie może działać; na przykład stolarz nie może zrobić piły, gdyż jego umiejętności nie dotyczą wytworów z żelaza, z którego robi się piłę.

W żaden jednak z powyższych sposobów nie można jakiegoś skutku usunąć spod mocy Bożej. Nawet bowiem brak podobieństwa przyczyny do skutku nie czyni dla Niego niczego niemożliwym. Wszelki przecież byt, w tej mierze, w jakiej istnieje, jest do Niego podobny, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 6; II, 15]. Podobnie też nie czyni tego wspaniałość skutku, skoro wykazaliśmy [I, 27; I, 41], że Bóg przewyższa wszystkie byty co do dobroci i doskonałości. I wreszcie, nic dla Niego nie jest niemożliwe nawet z racji niedoskonałości materii, skoro On sam jest przyczyną materii, która może powstać jedynie przez akt stwórczy. Nie potrzebuje On także materii do działania, gdyż powołuje rzeczy do bytu, chociaż nic uprzednio nie istnieje [II, 16]. I tak niedoskonałość materii nie może przeszkodzić Jego działaniu w sprawianiu skutków.

Wynika więc stąd, że moc Boża nie jest ograniczona do jakiegoś określonego skutku, lecz może po prostu wszystko, a to oznacza, że Bóg jest wszechmocny.

Stąd też Pismo Święte podaje to także do wierzenia. Bóg mówi bowiem w Księdze Rodzaju 17, [1]: „Jam Bóg wszechmogący; trwaj przy mnie i bądź doskonały”, i w Księdze Hioba 42, [2]: „Wiem, iż wszystko możesz”, a także w Ewangelii Św. Łukasza 1, [37] przez usta anioła: „dla Boga żadne słowo nie będzie niemożliwe”.

Powyższe argumenty obalają błąd pewnych filozofów, którzy twierdzili, że Bóg bezpośrednio sprawia tylko jeden skutek, jakby moc Jego była do tego ograniczona. Twierdzili też, że Bóg może uczynić tylko to, co idzie za naturalnym biegiem rzeczy. O tak twierdzących zaś powiedziane jest w Księdze Hioba 22, [17]: „Oceniali Wszechmogącego jakoby nie mógł nic uczynić”.

302

Rozdział 23 **BÓG NIE DZIAŁA Z KONIECZNOŚCI NATURY**

Okazuje się, że Bóg działa w stworzeniach nie z konieczności natury, ale na podstawie decyzji woli.

Moc bowiem każdej przyczyny sprawczej, działającej z konieczności natury, ograniczona jest do jednego skutku. I stąd wszystko w przyrodzie odbywa się zawsze w ten sam sposób, jeśli nie ma jakiejś przeszkody — inaczej zaś jest tam, gdzie jest dobrowolność. Moc Boża nie jest przyporządkowana do jednego tylko skutku, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 22], Bóg więc nie działa z konieczności natury, ale przez decyzję woli.

Dalej. Wszystko, co nie pociąga sprzeczności, podlega mocy Bożej, jak to wykazaliśmy [II, 22]. Otóż wiele rzeczy, które nie istnieją wśród stworzeń, gdyby istniały, nie zawierałyby sprzeczności, jak to widać przede wszystkim w wypadku ilości, wielkości i

odległości gwiazd oraz innych ciał, w których, gdyby był inny porządek rzeczy, nie byłoby sprzeczności. Wiele więc rzeczy, których nie ma w przyrodzie, podlega mocy Bożej. Kto zaś z tych rzeczy, które może czynić, niektóre czyni, a niektórych nie czyni, ten działa z wyboru woli, a nie z konieczności natury. Bóg więc nie działa z konieczności natury, lecz przez decyzję woli.

Podobnie. Każda przyczyna sprawcza działa tak, że jest w niej zawarte podobieństwo skutku jej działania. Każda bowiem przyczyna sprawia skutek podobny do siebie. Każda zaś rzecz, która jest w drugiej, jest na sposób tej, w której jest. Skoro więc Bóg, jak tego dowiedliśmy [I, 45], przez istotę swoją poznaje intelektualnie, to podobieństwo skutku Jego działania musi być w Nim na sposób intelektualny. Bóg działa zatem przez intelekt. Intelekt zaś nie sprawia żadnego skutku inaczej jak tylko za pośrednictwem woli, której przedmiotem jest dobro poznane intelektualnie, które pociąga działającego jako cel. Bóg więc działa przez wolę, a nie z konieczności natury.

303

Co więcej. Jak mówi Filozof w IX księdze *Metafizyki*²³, działanie jest dwojakie: jedno, które pozostaje w przyczynie działania i jest jej doskonałością, jak na przykład widzenie; drugie, które przechodzi na zewnątrz i jest doskonałością skutku działania, jak na przykład palenie się dla ognia. Działanie boskie zaś nie może należeć do rodzaju tych działań, których nie ma w przyczynie działania, skoro Jego działanie jest Jego substancją, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 91 - Musi zatem należeć do tego rodzaju działań, które są w przyczynie działania i są niejako jej doskonałością. Takimi zaś są tylko czynności tego, który poznaje i pragnie. Bóg więc działa, poznając i chcąc. Działa zatem nie z konieczności natury, lecz z rozporządzenia woli.

Dalej. Że Bóg działa celowo, może się jasno okazać z tego, że wszechświat nie zależy od przypadku, lecz jest skierowany do jakiegoś dobra, jak to widać u Filozofa w XI księdze *Metafizyki*²⁴. Pierwsza zaś przyczyna sprawcza, działająca ze względu na cel, musi działać przez intelekt i wolę; to bowiem, co nie posiada intelektu, działa ze względu na cel jako skierowane do celu przez coś innego. Widać to w rzeczach wytworzonych; na przykład strzała leci do oznaczonego punktu skierowana przez łucznika. Podobnie zaś musi być w świecie przyrody. Do tego bowiem, by coś bezpośrednio zostało skierowane do właściwego celu, potrzeba poznania samego celu i środków do celu, oraz odpowiedniej proporcji między nimi, a takie poznanie przysługuje jedynie komuś obdarzonemu intelektem. Skoro więc Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą, to nie działa z konieczności natury, lecz przez intelekt i wolę.

Oprócz tego. To, co działa samo przez się, jest wcześniejsze od tego, co działa przez coś innego; wszystko bowiem, co istnieje przez coś innego, musi się sprowadzać do tego, co istnieje

²³ Arystoteles, *Metaphysica* IX, 8 (1050a 23-b 2).

²⁴ Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 10 (1075a 11-15).

304

samo przez się, aby nie postępować w nieskończoność. Co zaś nie panuje nad swym działaniem, nie działa samo przez się — działa bowiem jakby skłaniane przez coś innego, a nie jako działające samo przez się. Musi więc pierwsza przyczyna sprawcza działać w ten sposób, by panować nad swym działaniem. Każdy zaś panuje nad swym

działaniem przez wolę. Bóg więc, który jest pierwszą przyczyną sprawczą, musi działać przez wolę, a nie z konieczności natury.

Dalej. Pierwszej przyczynie sprawczej właściwe jest pierwsze działanie, jak i pierwszy ruch jest właściwy pierwszej rzeczy ruchomej. Lecz działanie woli naturalnie wyprzedza działanie natury. To bowiem jest naturalnie wcześniejsze, co jest doskonalsze, choć w danej rzeczy jest późniejsze co do czasu. Działanie tego, który działa przez wolę, jest doskonalsze, co widać stąd, że doskonalsze u nas jest to, co się dokonuje przez wolę, niż to, co się staje z konieczności natury. Bogu więc, który jest pierwszą przyczyną sprawczą, właściwe jest działanie przez wolę.

Co więcej. Z tego samego wynika także, że tam, gdzie się łączą oba działania, doskonalsza jest moc, która działa przez wolę, od tej, która działa przez naturę i posługuje się nią jakby narzędziem; w człowieku bowiem doskonalszy jest intelekt, który działa przez wolę, od duszy wegetatywnej, która działa z konieczności natury. Moc Boża zaś jest najdoskonalsza pośród wszystkich bytów. Działa zatem na wszystkie rzeczy przez wolę, a nie z konieczności natury.

Podobnie. Przedmiotem woli jest dobro jako takie; natura zaś nie dochodzi do ogólnego pojęcia dobra, lecz tylko do tego dobra, które jest jej doskonałością. Skoro więc każda przyczyna działa o tyle, o ile dąży do dobra — cel bowiem jest czymś poruszającym — przyczynę działającą przez wolę trzeba przyrównać do przyczyny działającej z konieczności natury, tak jak przyczynę powszechną do przyczyny szczegółowej. Przyczyna szczegółowa ma się do powszechnej jako coś od

305

niej późniejszego i jako jej narzędzie. Musi więc pierwsza przyczyna działać na zasadzie woli, a nie z konieczności natury.

Tej prawdy uczy nas także Pismo Święte. Powiedziane jest bowiem w Psalmie [135, 6]: „Wszystko, co chciał Pan, uczynił”, i w Liście do Efezjan 1, [11]: „[Bóg] dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli”. A Hilary w księdze *O synodach*²⁵: „Wola Boża dała substancję wszystkim stworzeniom”; i dalej: „Takimi bowiem zostały wszystkie rzeczy stworzone, jakimi je Bóg chciał”.

Powyższe rozważania wykazują błąd niektórych filozofów, którzy mówili, że Bóg działa z konieczności natury.

Rozdział 24 BÓG DZIAŁA WEDŁUG SWEJ MĄDROŚCI

Wynika stąd, że Bóg wywołuje skutki zgodnie ze swą mądrością.

Wolę bowiem pobudza do działania jakieś poznanie; poznane bowiem dobro jest przedmiotem woli. Bóg zaś działa przez wolę, jak to wykazaliśmy [II, 23]. Skoro więc Bóg poznaje tylko intelektualnie i niczego nie poznaje inaczej, jak poznając siebie, a poznanie to jest aktem mądrości, to wynika stąd, że Bóg czyni wszystko według swej mądrości.

Podobnie. Każda przyczyna wywołuje skutek podobny sobie. Działa więc z racji podobieństwa swych skutków do siebie, jak na przykład ogień ogrzewa zgodnie ze swym ciepłem. Lecz w każdej przyczynie działającej przez wolę jako taką istnieje podobieństwo jej skutków do niej zgodnie z poznaniem intelektualnym. Gdyby bowiem podobieństwo skutku tkwiące

25 Św. Hilary z Poitiers, *De synodis*, 58 (PL 10, 510).

306

w przyczynie działającej z wolnej woli było zależne tylko od skłonności natury, to przyczyna ta sprawiałaby tylko jeden skutek, gdyż naturalny skutek czegoś jednego jest tylko jeden. Każdy więc działający z wolnej woli wywołuje skutek zgodny z istotą swego intelektu. Bóg zaś działa przez wolę, jak to wykazaliśmy [II, 23]. Bóg więc mądrością swego intelektu powołuje rzeczy do istnienia.

Co więcej. Jak mówi Filozof w I księdze *Metafizyki*²⁶, porządkowanie jest rzeczą mędrca. Porządkowanie bowiem niektórych rzeczy może się odbywać tylko przez poznanie stosunku i proporcji rzeczy przyporządkowanych do siebie nawzajem i do czegoś wyższego, co jest ich celem. Wzajemne przyporządkowanie rzeczy do siebie istnieje wszak ze względu na przyporządkowanie ich do celu. Poznawać wzajemne stosunki i proporcje rzeczy może tylko ten, kto ma intelekt, sądzić zaś o rzeczach według najwyższej przyczyny należy do mądrości. I w ten sposób wszelkie porządkowanie musi dokonywać się z racji mądrości kogoś, kto poznaje umysłowo. Stąd też w przypadku umiejętności mechanicznych — tych, którzy kierują budową, nazywa się mędrcami w zakresie tych umiejętności. Rzeczy zaś powołane do bytu przez Boga mają wzajemny porządek, który nie jest przypadkowy, gdyż zawsze albo przeważnie jest taki sam. I stąd wynika, że Bóg powołał rzeczy do bytu przez porządkowanie ich. Bóg więc powołał rzeczy do bytu przez swą mądrość.

Co więcej. To, co zależy od woli, to albo działania takie jak akty cnót, które są doskonałościami działającego, albo tworzenie, które przechodzi na zewnętrzną materię. I stąd jest jasne, że rzeczy stworzone są jakby utworzone przez Boga. Podstawą zaś tworzenia przedmiotów jest wiedza wytwórcza (*ars*), jak mówi Filozof²⁷. Wszystkie rzeczy stworzone przyrównuje

26 Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982a 17-18).

27 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 4 (1140a 9-10).

307

się więc do Boga, jak wytwory do ich twórcy. Otóż twórca powołuje do istnienia wytwory swej sztuki zgodnie z porządkiem swej mądrości i intelektu. Zatem i Bóg utworzył wszystkie stworzenia zgodnie z porządkiem, który wnosi Jego intelekt.

Potwierdza to także powaga boska. Powiedziane jest bowiem w Psalmie [104,24]: „Tyś wszystko mądrze uczynił”; i w Księdze Przysłów 3, [19]: „Pan umocnił ziemię mądrością”.

Przez to, co powiedzieliśmy, usuwamy błąd tych, którzy twierdzili bez jakiegokolwiek racji, że wszystko zależy od prostej woli Bożej.

Rozdział 25 << W JAKIM SENSIE MÓWIMY, ŻE WSZECHMOGĄCY CZEGOŚ NIE MOŻE

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można przyjąć, że chociaż Bóg jest wszechmocny, to mówi się jednak, że nie może uczynić niektórych rzeczy.

Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 7], że w Bogu jest czynna możność, biernej zaś możności w Nim nie ma, jak tego już dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 16], O mocy

zaś mówimy w aspekcie obu tych możliwości. Tych więc rzeczy Bóg nie może uczynić, które się odnoszą do możliwości bierniej. Należy zatem zbadać, jakie są to rzeczy.

Po pierwsze, możliwość czynna odnosi się do działania, bierna zaś do istnienia. Stąd możliwość do istnienia jest tylko w tych rzeczach, które posiadają materię podlegającą przeciwieństwu. Skoro więc w Bogu nie ma bierniej możliwości, nie może Bóg niczego, co się odnosi do Jego istnienia. Nie może więc Bóg być ciałem lub czymś podobnym.

308

Dalej. Urzeczywistnieniem tej bierniej możliwości jest ruch. Bóg więc, któremu nie przysługuje bierna możliwość, nie może się zmieniać. Można dalej wnioskować, że nie może się zmieniać zgodnie z poszczególnymi gatunkami zmiany — na przykład, nie może się zwiększać lub zmniejszać, stawać się inny, powstawać lub ulegać zniszczeniu.

Co więcej. Skoro wadliwość jest jakimś uleganiem zniszczeniu, wynika stąd, że Bóg w niczym nie może posiadać wad.

Oprócz tego. Każda wada wiąże się z brakiem. Podmiotem zaś braku jest możliwość materii. W żaden więc sposób nie może On posiadać wad.

Dalej. Jeśli zmęczenie pochodzi z braku sił, zapomnienie z braku wiedzy, wynika stąd, że Bóg nie może ani się zmęczyć, ani zapomnieć.

Co więcej. Bóg też nie może być zwyciężony lub przymuszony. To bowiem przysługuje tylko tym rzeczom, które z natury są zmienne.

I podobnie, nie może też Bóg żałować ani się gniewać lub smucić, skoro to wszystko jest znakiem namiętności i niedoskonałości.

Dalej. Ponieważ przedmiotem i skutkiem czynnej możliwości jest byt wytworzony, żadna zaś możliwość nie działa tam, gdzie brak zasady jej przedmiotu, jak na przykład wzrok nie widzi, gdy brak aktualnego przedmiotu widzenia, trzeba powiedzieć, że Bóg nie może uczynić tego, co się sprzeciwia istocie bytu jako bytu lub bytu wytworzonego jako wytworzonego. Należy zbadać, jakie to byty.

Po pierwsze zatem przeciwne pojęciu bytu jest to, co niszczy pojęcie bytu. Niszczy zaś pojęcie bytu to, co jest mu przeciwstawne, jak na przykład niszczy pojęcie człowieka to, co jest przeciwstawne jemu lub jego częściom. Przeciwstawny zaś bytowi jest niebyt. Niepodobna więc, by Bóg sprawił, aby jedna i ta sama rzecz równocześnie istniała i nie istniała, a to znaczy — by istniały rzeczy nawzajem ze sobą sprzeczne.

309

Dalej. Sprzeczność zawiera się w tym, co przeciwne, i w tym, co negatywnie przeciwstawne. Jeśli bowiem jest coś białe i czarne, to wynika stąd, że jest białe i niebiałe; a jeśli ktoś widzi i jest ślepy, wynika, że widzi i nie widzi. Z tego samego powodu Bóg nie może sprawić, by rzeczy przeciwstawne istniały w tym samym podmiocie pod tym samym względem.

Co więcej. Usunięcie jakiejkolwiek istotnej zasady rzeczy powoduje usunięcie samej rzeczy. Jeśli więc Bóg nie może sprawić, by rzecz równocześnie była i nie była, nie może także sprawić, by brakowało jej którejś z jej istotnych zasad, a ona sama istniała — na przykład, by człowiek nie miał duszy.

Oprócz tego. Skoro zasady niektórych nauk, jak na przykład logiki, geometrii i arytmetyki biorą się jedynie z formalnych zasad rzeczy, od których zależy istota rzeczy, wynika stąd, że Bóg nie może uczynić przeciwieństwa tych zasad. Na przykład, nie może

uczynić, by nie można było orzekać rodzaju o gatunku lub by linie prowadzone od środka do obwodu nie były równe, lub by trójkąt o prostych liniach nie miał trzech kątów równych dwom kątom prostym.

Stąd także widać, że Bóg nie może sprawić, by przeszłość nie istniała. W tym bowiem także jest zawarta sprzeczność, ponieważ jest tak samo konieczne, że coś istnieje, gdy istnieje, i że coś istniało, gdy istniało.

Istnieją także pewne rzeczy, które się sprzeciwiają pojęciu przedmiotu wytworzonego jako takiego. Tych także Bóg nie może uczynić, wszystko bowiem, co Bóg tworzy, musi być czymś wytworzonym.

Z tego widać, że Bóg nie może utworzyć Boga. Do pojęcia bowiem bytu wytworzonego należy, by jego istnienie zależało od jakiejś przyczyny. A to sprzeciwia się pojęciu tego, co nazywamy Bogiem, jak wiemy z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 13].

Z tego samego też powodu nie może Bóg uczynić niczego równego sobie. To bowiem, czego istnienie nie zależy od dru-

310

giej rzeczy, znamienitsze jest co do istnienia i innych doskonałości od tego, co zależy od czegoś drugiego. Zależność zaś od czegoś drugiego należy do pojęcia rzeczy wytworzonej.

Podobnie także nie może Bóg sprawić, by jakaś rzecz bez Niego zachowała swoje istnienie. Zachowanie istnienia bowiem każdej rzeczy zależy od jej przyczyny. Stąd, gdy się usunie przyczynę, musi i skutek być usunięty. Gdyby więc mogła istnieć jakaś rzecz, której by Bóg nie utrzymywał w istnieniu, nie byłaby ona skutkiem Jego działania.

Dalej. Ponieważ Bóg działa przez wolę, nie może czynić tych rzeczy, których nie może chcieć. Można zaś rozważać, których rzeczy nie może chcieć, gdy się zastanowimy, w jaki sposób w woli Bożej może być konieczność; co bowiem jest konieczne, nie może nie być, a co nie może być, tego z konieczności nie ma.

Wynika stąd jasno, że Bóg nie może sprawić, by nie istniał ani by nie był dobry czy szczęśliwy — z konieczności bowiem chce tego, by istniał, by był dobry i szczęśliwy, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 80].

Wykazaliśmy także [I, 95], że Bóg nie może chcieć jakiegoś zła. Widać stąd, że Bóg nie może grzeszyć.

Podobnie wykazaliśmy [I, 82], że wola Boga nie może być zmienna. Nie może więc sprawić, by się nie spełniło to, czego chce.

Należy jednak wiedzieć, że tutaj w innym sensie mówimy, iż tego „nie może”, niż to mówiliśmy poprzednio. Poprzednio mówiliśmy o tym, czego Bóg bezwzględnie nie może ani chcieć, ani uczynić. To zaś, o czym mówimy teraz, Bóg może uczynić lub chcieć, jeśli się rozważa Jego wolę lub moc absolutnie, nie może zaś, o ile się zakłada, że Jego wola chce czegoś przeciwnego. W woli Bożej bowiem odnośnie do stworzeń nie ma konieczności — chyba że pod pewnymi warunkami, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 81n], i dlatego wszystkie takie wypowiedzi jak ta, że Bóg nie może uczynić czegoś prze-

311

ciwnego temu, co rozporządził, i wszystkie jej podobne, rozumie się jako złożone, w ten bowiem sposób zakładają one stosunek woli Bożej do czegoś przeciwnego. Jeśli się je zaś

rozumie rozdzielnie, to są fałszywe, gdyż odnoszą się w sposób absolutny do mocy i woli Boga.

Tak zaś, jak Bóg działa przez wolę, tak też działa przez intelekt i wiedzę, jak to już wykazaliśmy [II, 24], Z tego samego więc powodu, z którego nie może uczynić tego, czego nie chce uczynić, albo nie uczynić tego, co chce uczynić, nie może też uczynić tego, co przewidział, że nie uczyni, lub nie uczynić tego, co przewidział, że uczyni. I w ten sam sposób przyjmuje się oba twierdzenia i obu przeczy, mianowicie mówi się, że nie może uczynić tego, o czym mówiliśmy, ale nie absolutnie, lecz warunkowo lub na mocy jakichś założeń.

Rozdział 26

INTELEKT BOŻY NIE JEST OGRANICZONY W SWYM DZIAŁANIU DO OKREŚLONYCH SKUTKÓW

Ponieważ wykazaliśmy [I, 22-23], że moc Boża nie jest ograniczona do określonych skutków, a przez to również — że Bóg nie działa z konieczności natury, ale przez intelekt i wolę, teraz — aby się komuś nie wydawało, że Jego intelekt lub wiedza mogą się rozciągać jedynie na pewne ograniczone skutki i że w ten sposób Bóg działa z konieczności wiedzy, chociaż nie z konieczności natury — pozostaje jeszcze do wykazania, że Jego wiedza lub intelekt nie są w skutkach swego działania niczym ograniczone.

Wykazaliśmy wcześniej [I, 49n], że Bóg pojmuje wszystko, co może od Niego pochodzić, poznając swoją istotę, w której to wszystko istnieje z konieczności przez jakieś podobieństwo, tak jak skutki wirtualnie są w przyczynie. Jeśli więc moc Boża

312

nie jest w swym działaniu ograniczona do pewnych określonych skutków, jak tego dowiedliśmy powyżej [II, 22], to trzeba koniecznie wypowiedzieć podobny pogląd także o Jego intelekcie.

Dalej. Wykazaliśmy wcześniej [I, 43] nieskończoność istoty Bożej. Temu, co nieskończone zaś, ilekolwiek byśmy dodali do siebie rzeczy skończonych, dorównać nie można, gdyż nieskończone przewyższa dowolną ilość rzeczy skończonych, nawet jeśli są nieskończone co do liczby. Jasną jest zaś rzeczą, że tylko Bóg jest nieskończony co do istoty, wszystkie inne bowiem rzeczy są zawarte zgodnie ze swą istotą w określonych rodzajach i gatunkach. Jakkolwiek liczne więc i jakkolwiek wielkie widzielibyśmy skutki działania Boga, istota Boża może zawsze je przewyższyć. I w ten sposób może być przyczyną jeszcze większej ilości skutków. Intelekt Boży, który doskonale poznaje istotę Bożą, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 47], przewyższa wszelką skończoność skutków swego działania. Nie jest zatem z konieczności ograniczony do tych lub owych skutków.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej [I, 69], że intelekt Boży poznaje rzeczy nieskończone. Bóg zaś wiedzą swego intelektu powołał rzeczy do istnienia. Moc więc przyczynowa intelektu Bożego nie jest ograniczona w swym działaniu do skutków skończonych.

Co więcej. Gdyby moc przyczynowa intelektu Bożego była ograniczona do jakichś skutków i działała niejako z konieczności, to odnosiłaby się do tego, co powołuje do istnienia. Tak zaś być nie może, ponieważ wykazaliśmy wcześniej [I, 66], że Bóg poznaje także to, czego nigdy nie ma, nie będzie i nie było. Bóg więc nie działa z konieczności swego intelektu czy wiedzy.

Oprócz tego. Wiedzę Bożą przyrównuje się do rzeczy przez Boga stworzonych, tak jak wiedzę artysty do wytworów jego sztuki. Każda zaś sztuka obejmuje wszystko, co może mieścić

313

się w rodzaju jej podlegającym, tak jak sztuka budownictwa obejmuje wszystkie domy. Rodzajem zaś podlegającym sztuce Bożej jest byt, gdyż Bóg przez swój intelekt jest powszechną zasadą bytu, jak to wykazaliśmy [II, 15]. Intelekt Boży więc rozciąga swoje działanie przyczynowe na wszystko to, co nie jest sprzeczne z pojęciem bytu, wszystko to bowiem z natury swej jest bytem. Intelekt Boży zatem nie jest ograniczony w swym działaniu do pewnych określonych skutków.

Stąd powiedziane jest w Psalmie [147,5]: „Pan jest wielki i wielka jest Jego moc, a mądrość Jego jest nieograniczona”.

Przez to, co powiedzieliśmy, upada stanowisko niektórych filozofów, którzy twierdzą, że na skutek tego, iż Bóg poznaje sam siebie, z konieczności wypływa z Niego taki a nie inny stan rzeczy, tak jakby nie przez swoją decyzję określał szczegóły i kierował wszystkimi rzeczami, jak to wyznaje wiara katolicka.

Należy wszakże wiedzieć, że chociaż intelekt Boży nie jest w działaniu ograniczony do pewnych skutków, to jednak sam Bóg wyznaczył sobie określone skutki swego działania, które powołuje do istnienia poprzez swą mądrość. Tak też powiedziane jest w Księdze Mądrości 11, [20]: „Ty wszystko urządziłeś według miary, liczby i wagi!”.

Rozdział 27

WOLA BOŻA NIE JEST OGRANICZONA W SWYM DZIAŁANIU DO OKREŚLONYCH SKUTKÓW

Na tej podstawie można wykazać, że także wola Boga nie musi z konieczności wywoływać określonych skutków.

Wola musi być dostosowana do swego przedmiotu. Przedmiotem zaś woli jest poznane dobro, jak wynika z tego, co wyżej powiedzieliśmy [II, 24]. Wola więc z natury swej może objąć to, co intelekt może jej przedstawić jako dobro. Jeśli więc intelekt

314

Boży nie jest w swym działaniu ograniczony do pewnych skutków, jak powiedzieliśmy [II, 26], to wynika stąd, że także wola Boża nie powoduje z konieczności określonych skutków.

Oprócz tego. Żadna przyczyna sprawcza działająca przez wolę nie powoduje skutków swego działania bez chcenia ich. Wykazaliśmy zaś powyżej [I, 81], że Bóg co do innych od siebie rzeczy nie chce niczego z absolutnej konieczności. A zatem nie z konieczności woli Bożej wynikają jakieś skutki, lecz z Jego wolnego rozrządzenia.

Rozdział 28 i 29 <<

ROLA POWINNOŚCI W STWARZANIU RZECZY

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, należy również wykazać, że Bóg, stwarzając rzeczy, nie działał z konieczności, jakby powoływał je do istnienia z obowiązku sprawiedliwości.

Sprawiedliwość bowiem, jak mówi Filozof w V księdze *Etyki*²⁸, odnosi się do osoby drugiej, której oddaje się to, co się jej należy. Nie zakłada się zaś, by przed powszechnym powołaniem rzeczy do istnienia istniała jakaś rzecz, której by się coś należało. To więc powszechne powołanie rzeczy do bytu nie mogło pochodzić z obowiązku sprawiedliwości.

Podobnie. Skoro aktem sprawiedliwości jest oddawanie każdemu tego, co mu się należy, to czyn, przez który jakaś rzecz staje się czyjąś własnością, wyprzedza akt sprawiedliwości, jak to widać w sprawach ludzkich; pracownik bowiem przez pracę nabywa prawa do tego, co wypłacający aktem sprawiedliwości mu daje. Ten zatem akt, przez który jakaś rzecz po

²⁸ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* V, 1 (1130a 3).

315

raz pierwszy staje się czyjąś własnością, nie może być aktem sprawiedliwości. Przez stworzenie zaś rzecz stworzona pierwszy raz zaczyna mieć coś swojego. Stwarzanie więc nie pochodzi z obowiązku sprawiedliwości.

Oprócz tego. Nikt nie jest drugiemu nic winny poza wypadkiem, w którym w jakiś sposób od niego zależy lub gdy coś przyjmuje czy od niego, czy od kogoś innego, z powodu czego winien jest coś drugiemu; tak bowiem syn jest dłużnikiem ojca, gdyż otrzymuje od niego istnienie, a pan dłużnikiem sługi, gdyż przyjmuje jego służbę, której potrzebuje, a każdy człowiek jest dłużnikiem bliźniego ze względu na Boga, od którego otrzymaliśmy wszystko, co dobre. Bóg jednak nie zależy od nikogo ani też nie potrzebuje niczego, co by otrzymał od kogoś drugiego, co wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 13; I, 28; I, 40; I, 102], Bóg więc nie powołał rzeczy do istnienia z obowiązku sprawiedliwości.

Co więcej. W każdym rodzaju to, co istnieje ze względu na siebie samo, wyprzedza to, co istnieje ze względu na coś drugiego. To więc, co jest absolutnie pierwsze wśród wszystkich przyczyn, jest przyczyną tylko ze względu na samo siebie. Co zaś działa z obowiązku sprawiedliwości, nie działa tylko ze względu na siebie samo, działa bowiem z powodu tego, czemu jest coś winne. Bóg zatem, będąc pierwszą przyczyną i pierwszym działającym, nie powołał rzeczy do istnienia z obowiązku sprawiedliwości.

Stąd też powiedziane jest w Liście do Rzymian 11, [35-36]: „kto Go pierwszy obdarował, aby otrzymać odpłatę? Albowiem z Niego i przez Niego, i w Nim jest wszystko”; i w Księdze Hioba 41, [2 (Wulgata)]: „Kto mi dał pierwej, abym mu oddał? Wszystko, co jest pod niebem, jest moje”.

W ten sposób usuwa się błąd tych, którzy chcą dowieść, że Bóg może czynić tylko to, co czyni, gdyż może czynić tylko to, co powinien czynić. Nie działa On bowiem, jak to wykazaliśmy, z obowiązku sprawiedliwości.

316

Chociaż powszechnego stworzenia rzeczy nie wyprzedza nic stworzonego, czemu mogłoby się coś należeć, to jednak wyprzedza je coś niestworzonego, co jest zasadą stwarzania. Można to rozważać dwojako. Dobroć Boża bowiem wyprzedza je jako cel i pierwsza przyczyna stwarzania — jak twierdzi Augustyn, który mówi: „Dlatego, że Bóg jest dobry, istniejemy”²⁹. Natomiast Jego wiedza i wola wyprzedzają je jako to, przez co rzeczy zostają powołane do istnienia.

Jeśli więc rozważamy dobroć Bożą w sposób bezwzględny, nie znajdziemy żadnej powinności w stwarzaniu rzeczy. Jednym sposobem bowiem mówi się, że coś się komuś należy, gdy się należy z racji stosunku drugiej osoby do niego, że mianowicie powinna ona odnosić doń to, co od niego otrzymała; tak na przykład należy się dobroczyńcy, by mu dzięki składano za dobrodziejstwa, gdyż ten, który dobrodziejstwo otrzymał, jest mu to winien. Ten jednak sposób powinności nie zachodzi przy stwarzaniu rzeczy, skoro nie istnieje uprzednio nic, co posiadałoby właściwość jakiejś powinności względem Boga, ani też nie istnieje uprzednio żadne Jego dobrodziejstwo. Drugim sposobem mówi się, że coś się komuś należy, gdy się należy samo przez się — to się bowiem z konieczności należy komuś, co mu jest potrzebne do doskonałości; tak na przykład należy się człowiekowi, by miał ręce lub siłę, gdyż bez nich nie może być doskonały. Dobroć Boża niczego zewnętrznego nie potrzebuje do swej doskonałości. Nie musi więc koniecznie powoływać stworzeń do istnienia.

Dalej. Bóg powołał rzeczy do istnienia przez swą wolę, jak to wykazaliśmy [II, 23]. Jeśli Bóg chce istnienia swej dobroci, nie jest konieczne, by chciał powoływać do istnienia rzeczy różne od siebie; w tym zdaniu warunkowym bowiem konieczny jest poprzednik, ale nie następnik. Wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze [I, 80n], że Bóg z konieczności chce swej

29 Św. Augustyn, *De doctrina Christiana* I, 32 (PL 34, 32).

317

dobroci, ale nie z konieczności chce innych rzeczy. Powoływanie stworzeń do bytu nie jest więc konieczną powinnością dobroci Bożej.

Co więcej. Wykazaliśmy również [II, 23; II, 26-28], że Bóg nie powołał rzeczy do istnienia ani z konieczności natury, ani z konieczności wiedzy, ani woli, ani sprawiedliwości. Żadna więc konieczność nie zmusza dobroci Bożej do powoływania rzeczy do istnienia.

Można jednak powiedzieć, że jest to Jego powinnością w sensie pewnej odpowiedniości. Sprawiedliwość zaś, w ścisłym znaczeniu, wymaga koniecznej powinności: co bowiem oddaje się komuś ze sprawiedliwości, należy mu się z konieczności prawa.

Jak więc nie można powiedzieć, że powołanie stworzeń do istnienia było obowiązkiem sprawiedliwości, przez którą Bóg byłby dłużnikiem stworzenia, tak też nie można powiedzieć, by wypływało z takiego obowiązku sprawiedliwości, przez który Bóg jest dłużnikiem swej dobroci — jeśli w ścisłym znaczeniu przyjmujemy sprawiedliwość. Przyjmując jednak sprawiedliwość w szerokim znaczeniu, można mówić o sprawiedliwości w stwarzaniu rzeczy o tyle, o ile przystoi ono dobroci Bożej.

Jeśli zaś rozważamy rozporządzenie Boże, przez które Bóg swym intelektem i wolą postanowił powołać rzeczy do istnienia, to wówczas stworzenie rzeczy pochodzi z konieczności rozporządzenia Bożego. Niemożliwą jest bowiem rzeczą, by Bóg rozporządził, że coś uczyni, a później tego nie uczynił; inaczej rozporządzenie Jego byłoby albo zmienne, albo słabe. Z konieczności więc należy się Jego rozporządzeniu, by się spełniło. Ta jednak powinność nie wypełnia pojęcia sprawiedliwości ściśle ujętej, gdy chodzi o stwarzanie rzeczy, w którym rozważać można jedynie działanie Boga stwarzającego. Nie ma zaś sprawiedliwości w ścisłym znaczeniu w relacji jakiejś rzeczy do siebie samej, jak to jasno widać u Filozofa

w V księdze *Etyki*^{*0}. Nie można zatem powiedzieć we właściwym znaczeniu, że Bóg powołał rzeczy do istnienia z obowiązku sprawiedliwości, dlatego że postanowił je powołać przez swą wiedzę i wolę.

[Rozdział 29]

Jeśli zaś rozważa się powołanie do istnienia jakiegoś stworzenia, można by tam znaleźć powinność sprawiedliwości przez porównanie późniejszego stworzenia do wcześniejszego. Mówię zaś: wcześniejszego nie tylko z punktu widzenia czasu, lecz i natury.

Nie znajdujemy więc powinności w powoływaniu do istnienia pierwszych skutków działania Bożego. W przypadku późniejszych natomiast możemy znaleźć powinność, jednak w innym porządku. Jeśli bowiem rzeczy, które są wcześniejsze co do natury, są także wcześniejsze co do istnienia, to rzeczy późniejsze stają się konieczne ze względu na wcześniejsze, gdyż trzeba, by przyczyny miały działania, przez które wywołują skutki. Jeśli zaś rzeczy, które są z natury wcześniejsze, co do istnienia są późniejsze, wtedy na odwrót — wcześniejsze stają się konieczne ze względu na późniejsze; tak na przykład trzeba, by lekarstwo było wcześniejsze, po to by osiągnąć zdrowie. W obu wypadkach wspólne jest to, że powinność, czyli konieczność, płynie z tego, co jest wcześniejsze co do natury, w stosunku do tego, co z natury jest późniejsze.

Konieczność, pochodząca od czegoś późniejszego co do istnienia, chociaż wcześniejszego co do natury, nie jest koniecznością absolutną, lecz warunkową; na przykład, jeśli to

30 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* V, 11 (1138a 4n).

319

coś ma się stać, tamto musi być najpierw. W zakresie tej konieczności więc, odnośnie do powołania stworzeń do istnienia, znajdujemy trojaką powinność. Po pierwsze, gdy uwarunkowana powinność bierze się ze stosunku całego wszechświata do jakiegokolwiek jego części potrzebnej do doskonałości wszechświata. Jeśli bowiem Bóg chciał uczynić taki wszechświat, należało uczynić słońce i księżyc, i tego rodzaju rzeczy, bez których wszechświat nie może istnieć. Po drugie, gdy powinność warunku bierze się z relacji jednego stworzenia do drugiego. Tak na przykład, jeśli Bóg chciał, by istniały zwierzęta i rośliny, należało uczynić ciała niebieskie, które je utrzymują w istnieniu. A jeśli chciał, by istniał człowiek, trzeba było uczynić zwierzęta i rośliny i inne tego rodzaju rzeczy, których człowiek potrzebuje do doskonałego istnienia; chociaż i te, i tamte rzeczy Bóg uczynił jedynie z własnej woli. Po trzecie, gdy w każdym stworzeniu warunkową powinność ujmuje się w aspekcie jego części i właściwości oraz przypadłości, od których stworzenie zależy co do istnienia lub co do jakiejś swej doskonałości. Tak na przykład, gdy przypuścimy, że Bóg chciał stworzyć człowieka, zgodne z tym przypuszczeniem będzie, że trzeba było, aby złączył w nim duszę, ciało i zmysły i aby mu udzielił wszelkich tego rodzaju pomocy, tak wewnętrznych, jak i zewnętrznych. We wszystkich tych rzeczach, jeśli się na nie patrzy z właściwego punktu widzenia, nie twierdzi się, że Bóg jest dłużnikiem stworzenia, lecz że jest dłużnikiem swego własnego postanowienia.

W otaczającym nas świecie jest jeszcze inny rodzaj konieczności, zgodnie z którym coś nazywa się koniecznym absolutnie. A ta konieczność zależy od przyczyn wcześniejszych co do istnienia, jak na przykład od istotnych zasad i od przyczyn sprawczych, czyli poruszających. Lecz ten rodzaj konieczności nie może mieć miejsca odnośnie do przyczyn sprawczych w pierwszym akcie stwórczym rzeczy. W akcie tym bowiem

320

tylko Bóg był przyczyną sprawczą, gdyż tylko Jemu przysługuje stwarzanie, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 21], Nie działa On z konieczności natury, lecz stwarza przez swą wolę, jak tego dowiedliśmy powyżej [II, 23]. W rzeczach zaś, które dokonują się na mocy woli, nie może być innej konieczności, jak tylko ta pochodząca z założonego celu, zgodnie z którym jest rzeczą mu należną, by istniało to, przez co się dochodzi do niego. Jeśli natomiast chodzi o przyczyny formalne lub materialne, nic nie stoi na przeszkodzie, by także w pierwszym akcie stwórczym zaistniała absolutna konieczność. Z tego bowiem, że niektóre ciała zostały złożone z elementów, wynika, że musiały one być ciepłe lub zimne. A z tego, że jakaś powierzchnia powstała w kształcie trójkąta, wynikło jako rzecz konieczna, by miała trzy kąty równe dwóm kątom prostym. Ta konieczność zaś odpowiada stosunkowi skutku do przyczyny stworzonej, materialnej lub formalnej. Stąd zgodnie z nią nie można powiedzieć, by Bóg był dłużnikiem, ale raczej konieczny dług jest po stronie stworzenia. Co zaś do dalszego powstawania rzeczy, gdzie już znajdujemy stworzenie jako sprawcę, może istnieć absolutna konieczność pochodząca od przyczyny sprawczej stworzonej, jak na przykład ruch słońca z konieczności wywołuje zmiany w ciałach.

Tak więc według powyższych pojęć powinności znajdujemy w rzeczach naturalną sprawiedliwość zarówno w zakresie stwarzania rzeczy, jak i w zakresie ich [dalszego] powstawania. I dlatego mówi się, że Bóg wszystko stworzył i wszystkim rządzi sprawiedliwie i rozumnie.

W ten sposób przez to, co powiedzieliśmy, zostaje wykluczony dwojaki błąd: mianowicie błąd tych, którzy ograniczając potęgę Bożą, mówili, że Bóg może czynić tylko to, co czyni, gdyż tak czynić musi; oraz błąd tych, którzy twierdzą, że wszystko idzie za prostą wolą Bożą i że nie należy ani szukać, ani wyznaczać żadnej innej racji w rzeczach.

321

Rozdział 30 W JAKI SPOSÓB W RZECZACH STWORZONYCH MOŻE BYĆ ABSOLUTNA KONIECZNOŚĆ

Chociaż wszystkie rzeczy zależą od woli Boga jako od pierwszej przyczyny, która nie podlega w działaniu konieczności poza tą narzuconą przez zamierzony cel, to jednak nie wyklucza się z tego powodu absolutnej konieczności z rzeczy, tak że bylibyśmy zmuszeni twierdzić, iż wszystkie rzeczy są przygodne — mogłoby się komuś tak wydawać dlatego, że nie wypłynęły ze swej przyczyny na mocy absolutnej konieczności, gdyż w rzeczach skutek przygodny to zwykle ten, który nie z konieczności wynika z przyczyny. Są pewne rzeczy stworzone, które bezwzględnie i absolutnie muszą istnieć.

Bezwzględnie i absolutnie muszą istnieć te rzeczy, w których nie ma możliwości nieistnienia. Niektóre zaś rzeczy w ten sposób Bóg powołał do istnienia, że w naturze ich jest możliwość nieistnienia. A jest tak dlatego, że ich materia ma możliwość przyjęcia innej

formy. Te więc rzeczy, w których albo nie ma materii, albo jeśli materia jest, to nie może przyjąć innej formy — nie mają możliwości nieistnienia. Te rzeczy zatem bezwzględnie i absolutnie muszą istnieć.

Gdyby się zaś powiedziało, że rzeczy, które powstały z nicości, zgodnie ze swoją naturą dążą do nicości i że w ten sposób we wszystkich stworzeniach jest możliwość nieistnienia, to jest rzeczą jasną, że wcale ten wniosek tu nie wynika. Mówi się bowiem, że rzeczy stworzone dążą do nicości w ten sam sposób, w jaki są z nicości. Jest to jednak tylko według możliwości przyczyny sprawczej. I w rzeczach stworzonych nie ma więc możliwości nieistnienia; natomiast w Stwórcy jest moc, by im dawał istnienie lub przestawał je dawać, gdyż przy stwarzaniu rzeczy działa ze swej woli, a nie z konieczności natury, jak to powiedzieliśmy [II, 23].

322

Podobnie. Z tego, że rzeczy stworzone z woli Bożej zostają powołane do istnienia, wynika, iż muszą być takie, jakimi chciał je Bóg. Przez to zaś, że się mówi, iż Bóg powołał rzeczy do istnienia przez swą wolę, a nie z konieczności, nie przeczy się temu, że chciał, by istniały pewne rzeczy istniejące z konieczności oraz inne istniejące przygodnie, tak aby w rzeczach istniała uporządkowana różnorodność. Nic więc nie przeszkadza, by pewne rzeczy wolą Bożą powołane do bytu były konieczne.

Dalej. Do doskonałości Bożej należy to, że udziela rzeczom stworzonym podobieństwa do siebie — z wyjątkiem tego, co jest w sprzeczności z istnieniem stworzonym. Własnością bowiem przyczyny doskonałej jest sprawiać coś podobnego sobie, o ile to jest możliwe. Pojęcie istnienia bezwzględnie koniecznego nie jest w sprzeczności z pojęciem istnienia stworzonego, gdyż nic nie przeszkadza, aby było konieczne coś, co jednak ma przyczynę swej konieczności, jak na przykład wnioski w dowodach. Nic więc nie przeszkadza, by Bóg pewne rzeczy w ten sposób powoływał do istnienia, by ich istnienie było jednak bezwzględnie konieczne. Owszem, dowodzi to doskonałości Bożej.

Co więcej. Im bardziej się coś oddala od tego, co samo przez się jest bytem, mianowicie od Boga, tym bardziej się zbliża do nieistnienia. Im więc coś jest bliższe Boga, tym bardziej się oddala od nieistnienia. Najniższe zaś rzeczy są bliskie nieistnienia przez to, że mają możliwość nieistnienia. Te, które są najbliższe Boga, a przez to najodleglejsze od nieistnienia — aby porządek w rzeczach był zupełny — muszą być takie, by w nich nie było możliwości nieistnienia. Takie rzeczy są absolutnie konieczne. W ten sposób więc pewne rzeczy stworzone mają istnienie konieczne.

Należy tutaj stwierdzić, że gdy się rozważa wszechświat rzeczy stworzonych jako pochodzący od pierwszej przyczyny, to widać, że zależą one od woli, a nie od konieczności przycy-

323

ny, chyba że chodzi o konieczność warunkową, jak to powiedzieliśmy [II, 23; I, 83]. Jeśli się zaś rzeczy odniesie do ich najbliższych przyczyn, to okazuje się, że mają konieczność absolutną. Nic bowiem nie przeszkadza, by jakieś przyczyny nie powstawały z konieczności; gdy się je jednak przyjmie, musi z konieczności wynikać z nich określony skutek, jak na przykład, śmierć zwierzęcia jest absolutnie konieczna z racji tego, że jest ono złożone z przeciwieństw, chociaż nie było rzeczą absolutnie konieczną, by było złożone z przeciwieństw. Podobnie to, że Bóg powołał do istnienia takie, a nie inne

natury zależało od Jego woli; to zaś, że coś od nich, tak ustanowionych, pochodzi lub istnieje, jest absolutnie konieczne.

W różny sposób z różnych przyczyn bierze się konieczność w rzeczach stworzonych. Ponieważ rzecz nie może istnieć bez swych istotnych zasad, którymi są materia i forma, to, co przysługuje rzeczy z racji jej istotnych zasad, musi we wszystkich rzeczach mieć absolutną konieczność.

Z tych zasad, o ile są zasadami istnienia, trojako wynika w rzeczach absolutna konieczność. Po pierwsze, na zasadzie przyporządkowania do istnienia tej rzeczy, której są zasadami. A ponieważ materia jako taka jest bytem w możności, to zaś, co może istnieć, może także i nie istnieć, zatem w porządku materii istnieją z konieczności pewne rzeczy podlegające zniszczeniu, jak na przykład zwierzę, gdyż jest złożone z przeciwieństw, i ogień, gdyż jego materia jest podatna na stany przeciwne. Forma zaś jako taka jest urzeczywistnieniem i przez nią rzeczy istnieją w sposób rzeczywisty. Stąd w pewnych rzeczach z formy wypływa konieczność istnienia. Zdarza się to albo dlatego, że owe rzeczy są formami nie w materii i w ten sposób nie ma w nich możności nieistnienia — przez swą formę zawsze mają moc istnienia, jak jest w wypadku substancji oddzielonych [od materii], albo dlatego, że formy tych rzeczy doskonałością swoją wypełniają całą możność materii — tak że nie pozostaje możność łączenia się z innymi formami, a tym

324

samym i możność nieistnienia, jak jest w przypadku ciał niebieskich. W tych zaś rzeczach, w których forma nie wypełnia całej możności materii, pozostaje jeszcze w materii możność połączenia z inną formą. I dlatego nie ma w tych rzeczach konieczności istnienia, lecz moc istnienia wynika w nich z opanowania materii przez formę, jak to widać w elementach i rzeczach złożonych z elementów. Forma elementu nie przenika materii w całej jej możności, gdyż materia staje się zdolna do przyjęcia formy jednego elementu tylko przez to, że zostaje poddana jednemu z dwóch przeciwieństw. Forma ciała zespolonego przenika materię na tyle, na ile jest przystosowana przez określony sposób zespolenia. Musi zaś być jeden i ten sam podmiot stanów przeciwnych i pośrednich, będących wynikiem zmieszania stanów skrajnych. Stąd jest jasne, że wszystko, co ma przeciwieństwo albo składa się z przeciwieństw, podlega zniszczeniu. To zaś, co nie jest takie — jest wieczne; chyba że przypadłościowo podlega zniszczeniu, jak na przykład formy, które nie bytują samoistnie, lecz istnieją dzięki temu, że przysługują materii.

Po drugie, z istotnych zasad powstaje w rzeczach konieczność absolutna na mocy przyporządkowania do części materii lub formy, jeśli zdarza się, że tego rodzaju zasady nie są proste w niektórych rzeczach. Ponieważ materią właściwą człowiekowi jest ciało zespolone [z elementów], posiadające kompleksję i wyposażone w narządy, jest rzeczą absolutnie konieczną, by człowiek miał w sobie wszystkie główne elementy, płyny i narządy. Podobnie, jeśli człowiek jest śmiertelnym zwierzęciem rozumnym i taka jest natura lub forma człowieka, jest rzeczą konieczną, by był zwierzęciem i by był rozumny.

Po trzecie, absolutna konieczność jest w rzeczach na mocy przyporządkowania istotnych zasad do własności wynikających z materii lub formy, jak na przykład jest konieczne, by piła była twarda, ponieważ jest z żelaza, i by człowiek był zdolny do nauki.

325

Konieczność przyczyny sprawczej rozważa się i odnośnie do samego działania, i odnośnie do wynikającego z niej skutku. Konieczność rozważana w pierwszy sposób podobna jest do konieczności właściwej przypadłości, która to konieczność wynika z istotnych zasad. Jak bowiem inne przypadłości biorą początek z konieczności istotnych zasad, tak i działanie rodzi się z konieczności formy, dzięki której przyczyna sprawcza jest urzeczywistniona — ponieważ tak działa, jak jest rzeczywista. Inaczej to jednak zachodzi w działaniu, które pozostaje w samym działającym, jak na przykład rozumienie i chcenie, a inaczej w działaniu, które przechodzi na coś drugiego, jak na przykład ogrzewanie. W pierwszym rodzaju czynności konieczność działania przyczyny wynika z formy, która ją urzeczywistnia, gdyż nie potrzeba do jej zaistnienia niczego zewnętrznego, co stanowiłoby kres działania. Gdy bowiem zmysł został urzeczywistniony przez zmysłową formę poznawczą, to jest rzeczą konieczną, by odbierał wrażenia. Podobnie ma się rzecz z intelektem, gdy zostanie urzeczywistniony przez umysłową formę poznawczą. W drugim zaś rodzaju czynności z formy wynika konieczność działania w zakresie mocy działania. Jeśli bowiem ogień jest ciepły, to jest konieczne, by miał moc ogrzewania, nie jest jednak konieczne, by ogrzewał, gdyż może mieć zewnętrzną przeszkodę w ogrzewaniu. Nie stanowi też różnicy, czy wystarcza, by przez swą formę działała jedna przyczyna, czy też należy zebrać wiele przyczyn do wykonania jednego działania, jak na przykład wielu ludzi do wiosłowania — wszystkie bowiem są jakby jedną przyczyną, która zostaje urzeczywistniona przez zjednoczenie ich w jednej czynności.

Konieczność, która wynika z przyczyny działającej lub poruszającej i ukazuje się w skutku lub w rzeczy poruszanej, zależy nie tylko od przyczyny działającej, lecz także od właściwości samej rzeczy poruszanej i przyjmującej działanie przyczyny. W rzeczy tej bowiem albo nie ma żadnej możliwości przyjęcia skutku takiego działania, jak na przykład w wełnie nie ma

326

możliwości, by zrobiono z niej piłę, albo też jest możliwość, lecz przeszkadzają jej przeciwne przyczyny lub tkwiące w rzeczy ruchomej przeciwne własności lub formy, które stanowią przeszkodę większą, niż jest moc przyczyny w działaniu — tak na przykład słabe ciepło nie topi żelaza. Aby więc wynikł skutek, musi w rzeczy podlegającej działaniu być możliwość przyjmowania i czynnik działający musi wziąć górę nad podmiotem działania, tak by jego właściwości zmienić na przeciwne. A gdyby skutek wynikający w czynniku podlegającym działaniu z opanowania go przez czynnik działający był przeciwny naturalnym właściwościom doznającego, wtedy zajdzie konieczność przymusu, jak wówczas, gdy się rzuca kamień w górę. Jeżeli zaś nie był przeciwny naturalnym właściwościom owego podmiotu, nie będzie konieczności przymusu, lecz konieczność naturalnego porządku, jak na przykład przy ruchu nieba, który pochodzi od zewnętrznej działającej zasady, co jednak nie sprzeciwia się naturalnym właściwościom ciała poruszanego, i dlatego nie jest ruchem wynikającym z przymusu, lecz naturalnym. Podobnie ma się rzecz z wpływem ciał niebieskich na zmiany w ciałach ziemskich; w tych ostatnich istnieje naturalna skłonność przyjęcia wpływu ciał wyższych. Podobnie jest także z powstawaniem elementów, gdyż forma, która jest wprowadzana przez powstawanie, nie jest przeciwna materii pierwszej, będącej podmiotem powstawania, chociaż jest przeciwna formie, która ma odpaść — podmiotem powstawania bowiem nie jest materia złączona z formą przeciwną.

To, co powiedzieliśmy wyżej, pokazuje więc, że konieczność wynikająca z przyczyny działającej w niektórych rzeczach zależy tylko od właściwości przyczyny, w innych zaś od przyczyny i rzeczy doznającej działania. Jeśli zatem taka właściwość, z której wynika z konieczności skutek, byłaby absolutnie konieczna i w działającym, i w doznającym, to zachodziłby absolutna konieczność w przyczynie działającej, jak na przykład w przyczynach, które działają z konieczności i za-

327

wsze. Jeśli zaś właściwość ta nie byłaby absolutnie konieczna, lecz możliwa do usunięcia, to konieczność wypływająca z przyczyny działającej będzie tylko warunkowa, uzależniona od obydwóch właściwości potrzebnych do działania, jak na przykład, gdy rzeczom przeszkadza czasem w działaniu czy to niedoskonałość mocy, czy przymus ze strony czegoś przeciwnego, — dlatego nie działają zawsze i z konieczności, lecz w większości przypadków.

Z przyczyny celowej zaś konieczność wynika w rzeczach dwojako. Po pierwsze, o ile jest pierwsza w zamiarze działającego. I tutaj w ten sam sposób wynika konieczność zarówno z celu, jak i z przyczyny sprawczej. Przyczyna bowiem o tyle działa, o ile skierowana jest do celu, zarówno w działaniach naturalnych, jak i dobrowolnych. W sferze działań naturalnych zmierzanie do celu jest właściwością przyczyny stosownie do jej formy, przez którą cel jej odpowiada; stąd rzecz naturalna musi zmierzać do celu odpowiednio do mocy swej formy, jak na przykład rzecz ciężka zgodnie ze swoim ciężarem dąży do centrum. W sferze działań dobrowolnych zaś wola o tyle skłania do działania ze względu na cel, o ile skierowana jest do celu, chociaż nie zawsze jest na tyle skłonna do wykonania tego lub owego działania służącego celowi, na ile do niego zmierza — wtedy, gdy cel można osiągnąć nie tylko przez to lub owo, lecz różnymi sposobami. Po drugie, z celu wynika konieczność, o ile cel jest wtórny co do istnienia. I ta konieczność nie jest absolutna, lecz warunkowa, mówimy bowiem, że będzie konieczne, by piła była żelazna, jeśli ma wykonywać pracę piły.

328

Rozdział 31 << NIE JEST KONIECZNE, BY STWORZENIA ISTNIAŁY ZAWSZE

Po tym, co powiedzieliśmy, pozostaje jeszcze do wykazania, że nie ma konieczności, by rzeczy stworzone istniały odwiecznie.

Jeśli bowiem jest konieczne, by istniał ogół stworzeń lub jakiegokolwiek poszczególne stworzenie, musi ta konieczność pochodzić albo od samego stworzenia, albo od czegoś drugiego. Z siebie samego stworzenie nie może jej posiadać. Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 15], że każdy byt musi pochodzić od pierwszego bytu. Co zaś nie ma istnienia od samego siebie, nie może mieć konieczności istnienia od samego siebie, gdyż to, co musi być konieczne, nie może nie być. Wobec tego to, co samo z siebie ma istnienie konieczne, samo z siebie ma to, iż nie może być niebytem, i w konsekwencji wynika stąd, że nie jest niebytem; i, co za tym idzie, że jest bytem.

Jeżeli jednak ta konieczność w stworzeniu pochodzi od czegoś drugiego, musi ona być od jakiejś przyczyny, która jest zewnętrzna, gdyż wszystko, co się ujmuje jako wewnętrzne w stworzeniu, ma istnienie od czegoś drugiego. Przyczyna zewnętrzna jest

albo przyczyną sprawczą, albo celem. Z przyczyny sprawczej wynika, że skutek jest konieczny, przez to, że czynnik działający działa z konieczności, bo z racji jego działania skutek zależy od przyczyny sprawczej. Jeśli więc nie jest konieczne, by czynnik działał w celu wywołania skutku, to nie jest też absolutnie konieczne, by istniał skutek. Otóż Bóg, powołując stworzenia do istnienia, nie działa z jakiejś konieczności, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 231 - Nie jest więc rzeczą absolutnie konieczną, by stworzenie istniało ze względu na konieczność zależną od przyczyny sprawczej. Podobnie nie jest to konieczne ze względu na konieczność zależną od przy-

329

czyny celowej. Te rzeczy bowiem, które istnieją ze względu na cel, otrzymują konieczność od celu tylko o tyle, o ile cel nie może bez nich zaistnieć, jak na przykład utrzymanie życia bez pożywienia, albo nie może równie dobrze zaistnieć, jak na przykład podróż bez konia. Otóż celem woli Bożej, przez którą rzeczy zostały powołane do istnienia, nie może być nic innego, jak Jego dobroć, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 75n], Dobroć Boża zaś nie zależy od stworzeń ani co do istnienia, skoro sama przez się ma istnienie konieczne, ani co do równie dobrego istnienia, skoro sama przez się jest bezwzględnie doskonała; wszystko to wykazaliśmy powyżej [I, 13; I, 28]. Nie jest więc istnienie stworzeń absolutnie konieczne. A zatem nie jest też rzeczą konieczną przyjąć, że stworzenia istniały zawsze.

Dalej. To, co zależy od woli, nie jest absolutnie konieczne — może tylko wtedy, gdy jest rzeczą konieczną, by wola tego chciała. Bóg zaś powołał stworzenia do istnienia nie z konieczności natury, lecz na mocy woli, jak już dowiedliśmy [II, 23], ani też nie chce z konieczności, by stworzenia istniały, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 81]. Nie jest więc rzeczą absolutnie konieczną, by stworzenie istniało. A zatem nie jest też rzeczą konieczną, by stworzenia istniały zawsze.

Co więcej. Wykazaliśmy powyżej [II, 9; II, 23], że Bóg nie działa jakimś działaniem, które byłoby poza Nim, jakby wychodzące od Niego, a kończące się na stworzeniu — jak na przykład ogrzewanie wychodzi od ognia i znajduje kres w drewnie — lecz Jego chcenie jest Jego działaniem, i rzeczy istnieją w sposób, w jaki Bóg chce, by istniały. Otóż nie jest konieczne, by Bóg chciał, aby stworzenie istniało zawsze, skoro nie jest również konieczne, by Bóg chciał, by stworzenie w ogóle istniało, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 81]. Nie jest więc konieczne, by stworzenie istniało zawsze.

Podobnie. Od przyczyny działającej wolą nie pochodzi nic w sposób konieczny — chyba tylko z racji czegoś należnego. Jeśli się zaś rozważa absolutnie powszechne powołanie stworze-

330

nia do istnienia, to należy stwierdzić, że Bóg nie powołał go z racji jakiejś należności, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 28]. Bóg więc nie powołał stworzenia do istnienia z konieczności. Nie jest też rzeczą konieczną, by — jeśli Bóg jest wieczny — powoływał od wieków stworzenie do istnienia.

Oprócz tego. Wykazaliśmy powyżej [II, 30], że konieczność absolutna w rzeczach stworzonych nie wynika z odniesienia do pierwszej zasady, która sama z siebie istnieje koniecznie, mianowicie do Boga, lecz z odniesienia do innych przyczyn, które nie są same przez się konieczne. Konieczność wynikająca z odniesienia do tego, co nie istnieje samo przez się koniecznie, nie pociąga za sobą konieczności, by coś było zawsze — jeśli

bowiem coś biegnie, to wynika stąd, że się porusza, nie jest jednak konieczne, by się zawsze poruszało, gdyż samo bieganie nie jest samo przez się konieczne. Nie ma więc żadnej konieczności, by stworzenia zawsze istniały.

Rozdział 32

ARGUMENTY ZA WIECZNOŚCIĄ ŚWIATA Z PUNKTU WIDZENIA NAUKI O BOGU

Ponieważ jednak wielu utrzymywało, że świat istniał zawsze i z konieczności, oraz ponieważ usiłowali tego dowieść — należy jeszcze podać ich argumenty, aby okazać, że nie dowodzą one w sposób konieczny wieczności świata. Po pierwsze, podamy argumenty z punktu widzenia nauki o Bogu, po drugie, z punktu widzenia nauki o stworzeniu [II, 33], po trzecie, z punktu widzenia sposobu tworzenia rzeczy, zgodnie z którym przyjmujemy, że zaczynają istnieć [II, 34].

Z punktu widzenia nauki o Bogu podaje się następujące argumenty, by wykazać wieczność świata.

1. Każda przyczyna sprawcza, która nie działa zawsze, po-

331

rusza się albo sama przez się, albo przypadłościowo. Sama przez się — jak na przykład ogień, który nie zawsze się palił, zaczyna się palić albo dlatego, że został na nowo zapalony, albo dlatego, że został na nowo przeniesiony, aby był bliżej tego, co się ma spalić. Przypadłościowo zaś — gdy to, co porusza zwierzę, zaczyna je na nowo poruszać jakimś nowym odnośnie do niego ruchem: czy to z wewnątrz, jak wtedy, gdy zwierzę, obudziwszy się po ukończeniu trawienia, zaczyna się poruszać, czy to z zewnątrz, jak wówczas, gdy zaistnieją nowe czynności skłaniające do rozpoczęcia na nowo jakiejś czynności. Otóż Bóg nie porusza się ani sam przez się, ani przypadłościowo, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 13]. Bóg więc działa zawsze w ten sam sposób. Rzeczy stworzone zaś są ustanowione w istnieniu przez Jego działanie. Stworzenia więc istniały zawsze.

2. Dalej. Skutek pochodzi od przyczyny działającej przez jej działanie. Lecz działanie Boga jest wieczne — inaczej stawałby się przyczyną urzeczywistnioną z przyczyny w możliwości i musiałby zostać urzeczywistniony przez jakąś przyczyną wcześniejszą, a to jest niemożliwe. Rzeczy zatem, które Bóg stworzył, istniały od wieków.

3. Co więcej. Jeśli się przyjmie wystarczającą przyczynę, musi się przyjąć skutek. Jeśli zatem przyjmie się przyczynę i nie przyjmie skutku, to zaistnieje sytuacja, w której przy danej przyczynie skutek może być i może go nie być; zatem następowanie skutku po przyczynie będzie tylko możliwe. To zaś, co jest możliwe, potrzebuje czegoś, przez co zostałoby urzeczywistnione. Trzeba będzie więc przyjąć jakąś przyczynę, która sprawi, że skutek zostanie urzeczywistniony. I w ten sposób pierwsza przyczyna nie byłaby wystarczająca. Lecz Bóg jest wystarczającą przyczyną powołania stworzeń do istnienia — inaczej nie byłby przyczyną, lecz raczej przyczyną w możliwości, dopiero bowiem przez dodanie czegoś stałby się przyczyną, a jest jasne, że jest to niemożliwe. Wydaje się więc, że

332

skoro Bóg istnieje od wieków, jest konieczne, by także stworzenie istniało od wieków.

4. Podobnie. Przyczyna działająca na mocy woli nie opóźnia realizacji zamiaru wykonania czegoś, chyba tylko ze względu na coś oczekiwanego w przyszłości, co jeszcze nie nastąpiło. Czasem jest to coś w samej przyczynie działającej, na przykład, gdy czeka się na doskonałość umiejętności działania albo usunięcie czegoś przeszkadzającego w umiejętności. Czasem zaś jest to poza przyczyną, zwłaszcza gdy się oczekuje obecności jakiejś osoby, wobec której ma się czynności dokonać, albo wreszcie gdy się czeka na odpowiedni czas, który jeszcze nie nadszedł. Jeśli bowiem wola chce czegoś bezwzględnie, natychmiast władza zaczyna działać, o ile nie ma w niej jakiegoś braku — tak na rozkaz woli natychmiast następuje ruch jakiejś części ciała, chyba że we władzy poruszającej, która wykonuje ruch, jest jakiś brak. I stąd jest jasne, że gdy ktoś chce coś uczynić, a nie czyni tego zaraz, musi się to dziać albo z racji braku we władzy, którego usunięcia się oczekuje, albo dlatego, że nie ma bezwzględnej woli uczynienia tego. Mówię zaś, że bezwzględność woli jest wtedy, gdy ktoś absolutnie chce to a to uczynić wszystkimi sposobami. Wola niebezwzględna natomiast jest wtedy, gdy ktoś nie chce tego uczynić absolutnie, lecz pod pewnymi warunkami, które jeszcze nie zostały spełnione, albo o ile się usunie istniejącą przeszkodę. Jest rzeczą jasną, że wszystko, czego Bóg chce teraz, by istniało, tego chciał od wieków. Nie może bowiem mieć nowego poruszenia woli, nie mogło w Nim być żadnego braku lub przeszkody dla mocy ani też nie mógł oczekiwać niczego innego przy powszechnym powołaniu stworzeń do istnienia, skoro nie istnieje nic niestworzonego prócz Niego samego, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 15]. Wydaje się więc rzeczą konieczną, by stworzenia powołał do istnienia od wieków.

5. Oprócz tego. Przyczyna działająca na mocy intelektu przedkłada jedną rzecz nad drugą tylko z powodu wyższości jednej

333

nad drugą. Lecz gdzie nie ma żadnej różnicy, tam nie może być wyższości. Gdzie więc nie ma żadnej różnicy, tam nie ma przedkładania jednego nad drugie. I z tego powodu w przyczynie odnoszącej się jednakowo do wielu możliwości nie będzie żadnego działania, podobnie jak w materii — taka bowiem możność wykazuje podobieństwo do możności materii. Między niebytem a niebytem nie może zaś być różnicy. Jednego niebytu nie można więc przedkładać nad drugi. Otóż poza ogółem stworzeń nie ma nic, tylko wieczność Boga. W nicości nie można wyznaczać żadnych różnic między chwilami — tak, by należało coś uczynić raczej w tej chwili niż w innej. Podobnie nie można tego uczynić w wieczności, która jest w całości jednorodna i niezłożona, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 15]. Wynika stąd, że wola Boża odnosi się jednakowo do powoływania stworzeń do istnienia przez całą wieczność. Albo więc Jego wolą jest, by nigdy stworzenie nie zaistniało w Jego wieczności, albo by istniało zawsze. Jest zaś rzeczą jasną, że nie jest Jego wolą, by stworzenie nigdy nie zaistniało w Jego wiecznym istnieniu, skoro jest oczywiste, że stworzenia zostały powołane do istnienia przez Jego wolę. Wydaje się więc, że wynika stąd koniecznie, iż stworzenie istniało zawsze.

6. Dalej. Konieczność w rzeczach skierowanych do celu, zwłaszcza w tych, które działają przez wolę, pochodzi od celu. Trzeba więc, dopóki cel jest ten sam, by rzeczy skierowane do celu były takie same i tak samo były wytwarzane — chyba że znajdują się w nowym stosunku do celu. Celem stworzeń pochodzących z woli Bożej jest dobroć Boga, która jedynie może być celem woli Bożej. Skoro więc dobroć Boża przez całą wieczność jest taka sama w sobie i w stosunku do woli Bożej, wydaje się, że w ten sam sposób wola Boża powołuje stworzenia do istnienia przez całą wieczność. Nie można

bowiem powiedzieć, by znalazły się w jakimś nowym stosunku do celu, jeśli się przyjmuje, że ich w ogóle nie było przed jakimś określonym czasem, od którego, jak się twierdzi, zaczęły istnieć.

334

7. Dalej. Skoro dobroć Boża jest najdoskonalsza, to jeśli mówimy, że wszystko od Boga pochodzi z racji Jego dobroci, to nie mamy na myśli, że stworzenia Mu coś dodały, lecz że jest własnością dobroci, by udzielała samej siebie, na ile to możliwe, w czym okazuje się dobroć. Skoro zaś wszystkie rzeczy, o ile mają istnienie, uczestniczą w dobroci Boga, to im bardziej są trwałe, tym bardziej uczestniczą w dobroci Boga, stąd też wieczne istnienie gatunku nazywa się istnieniem boskim. Dobroć Boga jest zaś nieskończona. Jest więc Jego atrybutem, by się udzielał w nieskończoność, a nie tylko w jakimś ograniczonym czasie. Wydaje się zatem, że należy do dobroci Bożej, by niektóre stworzenia istniały od wieczności.

Takie oto argumenty ujęte od strony Boga zdają się przemawiać za tym, że stworzenia zawsze istniały.

Rozdział 33

ARGUMENTY ZA WIECZNOŚCIĄ ŚWIATA Z PUNKTU WIDZENIA NAUKI O STWORZENIACH

Są też i inne argumenty — z punktu widzenia stworzeń — które wydają się dowodzić tego samego.

1. To, co nie ma możliwości nieistnienia, nie może nie istnieć. Istnieją zaś stworzenia, w których nie ma możliwości nieistnienia. Możliwość nieistnienia może bowiem znajdować się tylko w tych rzeczach, które posiadają materię podlegającą przeciwieństwu, gdyż możliwość istnienia i nieistnienia jest możliwością odnoszącą się do jakiegoś braku i do formy, których podmiotem jest materia; brak zaś łączy się zawsze z formą przeciwną, gdyż jest rzeczą niemożliwą, by istniała materia bez żadnej formy. Otóż istnieją pewne stworzenia, w których materia nie podlega przeciwieństwu — albo dlatego, że w ogóle nie po-

335

siadają materii, jak substancje umysłowe, co poniżej wykażemy [II, 50], albo nie mają przeciwieństwa, jak ciała niebieskie, co ukazuje ich ruch, który nie ma [ruchu] przeciwnego. Niektóre więc stworzenia nie mogą nie istnieć. Jest zatem rzeczą konieczną, by istniały zawsze.

2. Podobnie. Każda rzecz tak długo trwa w istnieniu, jak wielka jest jej moc istnienia, chyba że przestaje istnieć przypadłościowo, jak wtedy, gdy zostaje zniszczona przez użycie siły. Lecz istnieją pewne stworzenia, które posiadają moc istnienia nie na jakiś ograniczony czas, ale na zawsze, jak na przykład ciała niebieskie i substancje obdarzone umysłem — są bowiem niezniszczalne, skoro nie mają przeciwieństwa. Wynika stąd, że ich właściwością jest istnieć zawsze. Co zaś zaczyna istnieć, nie istnieje zawsze. Nie przysługuje im więc, by zaczynały istnieć.

3. Dalej. Ilekroć jakaś rzecz zaczyna na nowo się poruszać, albo poruszający, albo poruszany, albo obaj muszą być w innym stanie teraz, gdy jest ruch, niż przedtem, gdy nie było ruchu. Istnieje bowiem pewne odniesienie lub relacja poruszającego do rzeczy

poruszanej, o ile w sposób rzeczywisty porusza. Nowa relacja nie rozpoczyna się bez zmiany obydwu albo przynajmniej jednego z krańców relacji. Co zaś jest teraz w innym stanie, niż było poprzednio, to się porusza. Wobec tego ruch, który się na nowo zaczyna, musi być poprzedzony innym ruchem w rzeczy poruszającej się lub w poruszającym. Trzeba więc, by każdy ruch był albo wieczny, albo by go poprzedzał inny ruch. Ruch zatem istniał zawsze, a więc i rzeczy poruszające się. I w ten sposób stworzenia istniały zawsze. Bóg bowiem jest zupełnie nieruchomy, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 13].

4. Oprócz tego. Każda przyczyna sprawcza, która powoduje powstanie czegoś podobnego sobie, zamierza zachować w gatunku wieczne istnienie, którego nie można wiecznie zachować w jednostce. Jest zaś niemożliwe, by pragnienie natu-

336

ry było daremne. Muszą więc gatunki rzeczy zdolnych do powstawania istnieć wiecznie.

5. Dalej. Jeśli czas jest wieczny, to ruch musi być wieczny, skoro czas jest miarą ruchu. A stąd i rzeczy znajdujące się w ruchu muszą być wieczne, skoro ruch urzeczywistnia ich poruszanie się. Otóż czas musi być wieczny. Nie można bowiem pojąć, by istniał czas tak, aby nie istniało „teraz”, jak też nie można pojąć prostej bez punktu. „Teraz” zaś zawsze jest końcem tego, co przeszłe, i początkiem tego, co przyszłe — to właśnie jest definicją „teraz”. I w ten sposób każde dane „teraz” ma przed sobą czas wcześniejszy i późniejszy. Wobec tego żadne nie może być pierwsze ani ostatnie. Wynika więc, że rzeczy znajdujące się w ruchu, które są substancjami stworzonymi, istnieją od wieków.

6. Podobnie. Albo trzeba twierdzić, albo przeczyć. Jeśli więc z zaprzeczenia jakiejś rzeczy wynika jej istnienie, musi ta rzecz być zawsze. Taki zaś jest czas. Jeśli bowiem czas nie był zawsze, należy przyjąć jego nieistnienie przed jego istnieniem; i podobnie, jeśli nie będzie istniał zawsze, musi jego nieistnienie nastąpić po jego istnieniu. Przedtem jednak i potem w trwaniu nie mogą istnieć, jeśli nie istnieje czas; gdyż właśnie czas jest miarą tego, co wcześniejsze, i tego, co późniejsze. I w ten sposób czas musiałby istnieć, zanim zaczęłby istnieć, i potem, gdy przestanie istnieć. Musi więc czas być wieczny. Czas jednak jest przypadłością, która nie może istnieć bez podmiotu. Podmiotem jego nie jest Bóg, który jest ponad czasem, skoro jest zupełnie nieruchomy, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 131]. Wynika stąd, że jakaś substancja stworzona jest wieczna.

7. Co więcej. Wiele zdań jest takich, że gdy im ktoś zaprzecza, to musi je przyjąć, na przykład, jeśli ktoś przeczy, że prawda istnieje, to twierdzi, że ona istnieje — twierdzi bowiem, że przeczenie, które wypowiada, jest prawdziwe. I podobnie ma się rzecz z tym, który przeczy zasadzie, że sprzeczności nie

337

istnieją równocześnie, gdyż przecząc temu, mówi, iż przeczenie, które wypowiada, jest prawdziwe, a przeciwne twierdzenie jest fałszywe; w ten sposób twierdzi, że ani przeczenia, ani twierdzenie o tej samej rzeczy nie jest prawdziwe. Jeśli więc rzecz, z której zaprzeczenia wynika jej istnienie, musi być zawsze, jak tego dowiedliśmy [w poprzednim argumentie], to wynika stąd, że powyższe zdania i wszystkie, które z nich wynikają, są wieczne. Te zdania zaś nie są Bogiem. Musi więc coś oprócz Boga być wieczne.

Te i podobne argumenty można przyjąć z punktu widzenia nauki o stworzeniach za tym, że stworzenia istniały zawsze.

Rozdział 34 << ARGUMENTY ZA WIECZNOŚCIĄ ŚWIATA Z PUNKTU WIDZENIA TWORZENIA RZECZY

Można także wysunąć inne argumenty, mianowicie z punktu widzenia tworzenia rzeczy.

1. To, co wszyscy powszechnie mówią, nie może być całkowicie fałszywe. Fałszywy bowiem pogląd jest pewną wadą intelektu, podobnie jak i fałszywy sąd o właściwym przedmiocie zmysłowym przydarza się z powodu wady zmysłu. Wady są czymś przypadłościowym, dlatego że są poza zamierzeniem natury. Co zaś jest przypadłościowe, nie może być zawsze i we wszystkich — na przykład sąd o smaku czegoś wydany przez wszystkich próbujących nie może być fałszywy. Tak samo sąd wydany przez wszystkich o prawdzie nie może być błędny. Jest zaś powszechną opinią wszystkich filozofów, że z niczego nic nie może powstać³¹. Musi to więc być prawdziwe. Jeśli zatem zostało coś utworzone, to musiało zostać utworzone z cze-

³¹ Zob. Arystoteles, *Physica* I, 4 (187a 27-29).

338

goś. A jeśli i to było utworzone, to również to musi być utworzone z czegoś innego. Nie można jednak tak postępować w nieskończoność, gdyż w ten sposób nie doszłoby do skutku żadne powstawanie, skoro niepodobna przejść przez nieskończoność. Trzeba zatem dojść do czegoś pierwszego, co nie byłoby utworzone. Każdy zaś byt, który nie istniał zawsze, musi być utworzony. To, z czego najpierw wszystko jest utworzone, musi być wieczne. Tym nie jest Bóg, gdyż nie może On być materią jakiejś rzeczy, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 17]. Wynika więc stąd, że jest coś wiecznego poza Bogiem, mianowicie materia pierwsza.

2. Co więcej. Jeśli coś jest teraz w innym stanie, niż było przedtem, to musiało to zostać w jakiś sposób zmienione, gdyż być w ruchu znaczy być w innym stanie teraz niż przedtem. Każda rzecz, która na nowo zaczyna istnieć, nie jest w tym samym stanie teraz i przedtem. Musi się więc to stać przez jakiś ruch lub zmianę. Każdy zaś ruch czy zmiana jest w jakimś podmiocie, urzeczywistnia bowiem poruszanie się rzeczy. Skoro ruch jest wcześniejszy od tego, co przez ruch powstaje — gdyż jest to kresem ruchu — przed wszelką rzeczą utworzoną musi istnieć jakiś podmiot ruchomy. A ponieważ nie można postępować w nieskończoność, trzeba dojść do jakiegoś pierwszego podmiotu, który nie zaczyna się na nowo, lecz istnieje zawsze.

3. Dalej. Każda rzecz, która na nowo zaczyna istnieć, zanim zaistniała, mogła istnieć, gdyby bowiem tak nie było, tym samym byłoby niemożliwe, aby istniała, a konieczne, by nie istniała; i w ten sposób byłaby zawsze niebytem i nigdy nie rozpoczęłaby istnieć. Lecz to, co może istnieć, jest podmiotem, który jest w możliwości bytem. Musi więc przed wszelką rzeczą zaczynającą się na nowo istnieć podmiot, który jest w możliwości bytem.

A skoro tak nie można postępować w nieskończoność, trzeba przyjąć jakiś pierwszy podmiot, który nie zaczyna istnieć na nowo.

339

4. Podobnie. Żadna substancja nie istnieje trwale, póki powstaje. Po to bowiem powstaje, by istniała; nie powstawałaby więc, gdyby już istniała. Otóż, gdy powstaje, musi istnieć coś, co jest podmiotem tworzenia, tworzenie bowiem, będąc przypadłością, nie może być bez podmiotu. Każda zatem rzecz, która powstaje, ma jakiś uprzednio istniejący podmiot. A skoro niepodobna tak postępować w nieskończoność, wynika stąd, że pierwszy podmiot nie jest utworzony, lecz wieczny. A z tego dalej wynika, że poza Bogiem istnieje coś wiecznego, skoro nie może On być podmiotem tworzenia lub ruchu.

Oto argumenty, którymi niektórzy posługują się jak dowodami i na których podstawie twierdzą, że jest konieczne, by rzeczy stworzone istniały zawsze. Tym sprzeciwiają się wierze katolickiej, która głosi, że nic prócz Boga nie istniało zawsze, lecz że wszystko istnieć zaczęło, prócz jednego wiecznego Boga.

Rozdział 35 **ROZWIĄZANIE POWYŻSZYCH ARGUMENTÓW** **— NAJPIERW TYCH, KTÓRE WYWODZIŁY SIĘ** **Z NAUKI O BOGU**

Należy więc wykazać, że powyższe racje nie prowadzą do wniosku w sposób konieczny — najpierw racje ujęte od strony Boga-Stwórcy [por. II, 32].

Bóg nie musi poruszać się ani sam przez się, ani przypadłościowo, gdy skutki wywołane przez Niego na nowo zaczynają istnieć, co zawiera pierwszy argument. Nowość bowiem skutku może wskazywać na zmianę przyczyny, o tyle, o ile wskazuje na nowość czynności. Nie może w przyczynie być nowej czynności, jeśli nie zostanie w jakiś sposób poruszona, choćby tylko z bezczynności do działania. Nowość zaś skutku Bożego

340

działania nie świadczy o nowej czynności w Bogu, ponieważ Jego działanie jest Jego istotą, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 9]. Stąd nowość skutku nie może także dowodzić zmiany w Bogu działającym.

Nie wynika stąd jednak, że jeśli działanie pierwszej przyczyny jest wieczne, to skutek jej działania jest wieczny, jak wnioskowano w drugim argumencie. Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 23], że Bóg, powołując rzeczy do istnienia, działa przez wolę. Nie w ten sposób jednak, by istniała w Nim jakaś inna pośrednia czynność, jak na przykład w nas czynność władzy poruszającej jest czymś pośrednim między aktem woli i skutkiem, jak wykazaliśmy wcześniej [II, 9] — lecz Jego poznanie i chcenie jest Jego działaniem. Skutek zaś wynika z intelektu i woli odpowiednio do rozstrzygnięcia intelektu i rozkazu woli. Jak intelekt określa dla rzeczy uczynionej każdy inny warunek, tak też determinuje jej czas — wiedza praktyczna bowiem nie tylko określa, że dana rzecz ma być taka a taka, lecz także że ma być wtedy a wtedy; na przykład lekarz przepisuje, by napój podać w tym a tym czasie. Stąd, gdyby jego chcenie samo przez się realizowało wywoływanie skutku, wynikałby on na nowo z dawnego aktu woli, bez żadnego nowego działania. Nic więc nie przeszkadza, by twierdzić, że działanie Boga było od wieków, a skutek nie był od wieków, lecz w tym czasie, w którym Bóg od wieków to rozporządził.

Jest także jasne, że chociaż Bóg jest wystarczającą przyczyną powołania rzeczy do istnienia, nie musimy jednak przyjąć, że skoro On jest wieczny, także skutek przez Niego spowodowany jest wieczny, jak to stwierdzono w trzecim argumencie. Jeśli się bowiem przyjmie wystarczającą przyczynę, przyjmuje się jej skutek, ale nie skutek poza tą przyczyną; pochodziłoby bowiem z niewystarczalności przyczyny, gdyby rzecz ciepła

nie ogrzewała. Właściwym skutkiem woli jest, by było to, czego wola chce. Jeśliby zaś było coś innego niż to, czego wola chce, nie byłby to skutek właściwy przyczynie, lecz obcy. Wola,

341

jak powiedzieliśmy, tak jak chce, by coś było takie a takie, tak też chce, by to było w tym a tym czasie. Stąd też do tego, aby wola była wystarczającą przyczyną, nie potrzeba, by skutek istniał wtedy, gdy istnieje akt woli, lecz żeby istniał w czasie wyznaczonym przez wolę. W rzeczach, które pochodzą od przyczyny działającej z natury, jest inaczej. Działanie bowiem natury jest takie, jaka jest natura. Stąd też skutek musi wynikać z istnienia przyczyny. Wola zaś działa nie według swego sposobu istnienia, lecz zgodnie ze swym zamiarem. I dlatego, tak jak skutek działania przyczyny naturalnej jest następstwem jej istnienia, jeśli jest ona wystarczająca, tak też skutek działania przyczyny działającej mocą woli jest następstwem jej zamiaru.

Widać też jasno, że skutek działania woli Bożej nie opóźnia się, chociaż nie istniał zawsze, pomimo że Bóg go chciał, jak to zakładał czwarty argument. W zakres woli Bożej wchodzi bowiem nie tylko to, że istnieje skutek jej działania, ale także że istnieje w tym a tym czasie. To więc, co chce, mianowicie by stworzenie istniało wtedy a wtedy, nie opóźnia się, gdyż stworzenie rozpoczęło istnieć w tym czasie, który Bóg od wieków wyznaczył.

Nie należy również przyjmować różnorodności części jakiegoś trwania przed początkiem wszelkiego stworzenia, co założono w piątym argumencie. Nicość bowiem nie ma miary ani trwania. Trwanie Boga zaś, które jest wiecznością, nie zawiera części, lecz jest całkowicie proste, nie mając ani przedtem, ani potem, skoro Bóg jest niezmienny, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 15]. Początku całego stworzenia nie można więc porównywać z różnymi częściami określonymi przez jakąś uprzednio istniejącą miarę, do których to części ów początek mógłby się odnosić w różny sposób, by w przyczynie musiał być powód powołania stworzeń do istnienia w tej określonej części owego trwania, a nie w innej — wcześniejszej lub późniejszej. Taki powód byłby potrzebny, gdyby poza wszelkim

342

stworzeniem istniało trwanie podzielone na części, jak to widzimy w przyczynach szczegółowych, które powodują skutek w czasie, lecz nie sam czas. Bóg zaś równocześnie powołał do istnienia i stworzenie, i czas. Nie można więc doszukiwać się tu powodu, dlaczego uczynił to teraz, a nie wcześniej, lecz tylko dlaczego nie od zawsze. Wyjaśnia się to przez porównanie z miejscem. Poszczególne ciała zostają powołane do istnienia zarówno w określonym czasie, jak i w określonym miejscu, a ponieważ są objęte przez czas i miejsce, które są w stosunku do nich czymś zewnętrznym, musi istnieć powód, dla którego zostają powołane do istnienia raczej w tym miejscu i w tym czasie niż w innym. Gdy chodzi zaś o całe niebo, poza którym nie ma miejsca i z którym zostało powołane do istnienia całe miejsce wszystkich rzeczy, nie należy rozważać powodu, dlaczego tu a nie tam zostało stworzone. A ponieważ niektórzy uważali, że należy ten powód rozważać, popadli w błąd, przyjmując nieskończoność w ciałach. I podobnie, gdy chodzi o powstanie całego stworzenia, poza którym nie ma czasu i z którym równocześnie czas powstał, nie należy dopatrywać się powodu, dlaczego teraz, a nie wcześniej zaistniało — co by nas doprowadziło do uznania nieskończoności czasu —

lecz dlaczego nie zawsze istniało lub dlaczego zaistniało po nieistnieniu, lub dlaczego miało początek.

Aby to zbadać, wprowadzono szósty argument, z punktu widzenia celu, który jedynie może wprowadzić konieczność w tych rzeczach, których dokonuje wola. Celem woli Boga może być tylko Jego dobroć. Aby zaś ten cel powołać do istnienia, nie działa On tak, jak działa rzemieślnik, by wytworzyć rzecz — gdyż dobroć Boga jest wieczna i niezmienna, tak że nie można jej nic dodać. Nie można też powiedzieć, by Bóg działał dla swego udoskonalenia. Nie działa też dla osiągnięcia tego celu dla siebie, jak na przykład król walczy, by zdobyć miasto; Bóg bowiem jest swoją dobrocią. Pozostaje więc stwier-

343

dzić, że działa dla celu, o ile powoduje skutek, by uczestniczył w celu. W takim więc powołaniu rzeczy do istnienia ze względu na cel nie należy jednorodnego stosunku celu do przyczyny traktować jako racji dzieła wiecznego. Raczej należy zwrócić uwagę na stosunek celu do skutku, który powstaje ze względu na cel — by powstawał taki skutek, który najwłaściwiej podporządkuje się celowi. Z tego więc, że stosunek celu do przyczyny jest jednorodny, nie można wnioskować, iż skutek jest wieczny.

Nie jest także rzeczą konieczną, by skutek działania Boga istniał zawsze z racji tego, że przez to najodpowiedniej byłby skierowany do celu, co wydawał się głosić siódmy argument, lecz najodpowiedniej kieruje się do celu przez fakt, że nie istniał zawsze. Każda bowiem przyczyna wywołująca skutek, by uczestniczył w jej formie, zamierza w niego wprowadzić swe podobieństwo. Było więc rzeczą odpowiednią dla woli Bożej, by powołała stworzenie do istnienia, by uczestniczyło w Jego dobroci, tak by przez swe podobieństwo przedstawiało dobroć Bożą. To przedstawianie nie może jednak się odbywać na zasadzie równości, jak na przykład skutek jednoznaczny przedstawia swą przyczynę — tak aby było rzeczą konieczną, by dobroć nieskończona powodowała skutki wieczne — lecz dokonuje się w ten sposób, w jaki tego, który coś przewyższa, przedstawia to, co on przewyższa. Wyższość dobroci Bożej nad stworzeniem wyraża się przede wszystkim w tym, że stworzenia nie istniały zawsze. Z tego wyraźnie widać, że wszystko poza Bogiem ma Boga jako sprawcę swego istnienia i że Jego moc nie musi wywoływać skutków w ten sposób, w jaki natura wywołuje skutki naturalne, a co za tym idzie, że Bóg działa z wolnej woli i że poznaje umysłowo. Niektórzy zaś twierdzili przeciwnie, przyjmując wieczność stworzeń.

Nie ma więc niczego z punktu widzenia Boga-Stwórcy, co by nas zmuszało do twierdzenia, że stworzenia są wieczne.

344

Rozdział 36 **ROZWIĄZANIE ARGUMENTÓW WYWIEDZIONYCH** **Z NAUKI O RZECZACH STWORZONYCH**

Podobnie także z punktu widzenia stworzenia nie ma niczego, co by nas skłaniało w sposób konieczny do przyjęcia jego wieczności [por. II, 33].

Konieczność istnienia, którą znajdujemy w stworzeniach, a która jest podstawą pierwszego argumentu, jest koniecznością porządku, jak wykazaliśmy wcześniej [II, 30]. Konieczność natomiast porządku nie sprawia, by musiało zawsze istnieć to, w czym jest taka konieczność, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 31]. Chociaż bowiem substancja nieba,

przez to, że pozbawiona jest możliwości nieistnienia, posiada konieczność istnienia, to jednak ta konieczność wynika z jej substancji. Stąd, gdy substancja nieba jest już ukonstytuowana w swym istnieniu, wtedy taka konieczność wprowadza niemożliwość nieistnienia; nie sprawia zaś, by było niemożliwe, aby niebo nie istniało, jeżeli mówimy o stwarzaniu jego substancji.

Podobnie także moc istnienia zawsze, będąca punktem wyjścia drugiego argumentu, zakłada stworzenie substancji. Stąd, gdy chodzi o stworzenie substancji nieba, taka moc nie może być wystarczającym argumentem wieczności.

Także i argument następny nie zmusza nas do przyjęcia wieczności ruchu. Wyjaśniliśmy już [II, 35], że jest rzeczą możliwą, by Bóg uczynił coś nowego, co nie jest wieczne, bez zmiany w Bogu działającym. Jeśli zaś jest możliwe, by uczynił coś na nowo, to jest jasne, że jest też możliwe, by coś na nowo poruszył, gdyż nowość ruchu idzie za postanowieniem wiecznej woli, zgodnie z którą ruch nie jest wieczny.

Podobnie także dążenie przyczyn naturalnych, by zachować wieczność gatunku, z czego wychodził czwarty argument, zakłada, że istnieją już naturalne przyczyny. Stąd argument ten

345

nie ma tu znaczenia, chyba że chodzi o rzeczy naturalne już powołane do istnienia, a nie o powoływanie rzeczy do istnienia. Czy zaś należy przyjąć, że powstawanie rzeczy będzie trwało zawsze, okaże się później [IV, 97].

Także i piąty argument — z czasu — raczej zakłada wieczność ruchu, niż jej dowodzi. Skoro bowiem, według nauki Arystotelesa³², przedtem i potem oraz ciągłość czasu idą za przedtem i potem i ciągłością ruchu, to jest rzeczą jasną, iż ta sama chwila jest początkiem przyszłości i końcem przeszłości, gdyż określona część ruchu jest początkiem i końcem różnych części ruchu. Stąd nie będzie rzeczą konieczną, by każda chwila była taka, chyba że każda określona chwila, którą przyjmujemy w czasie, byłaby czymś pośrednim między przedtem i potem w ruchu, co oznacza przyjęcie wieczności ruchu. Gdy się zaś przyjmie, że ruch nie jest wieczny, można powiedzieć, że pierwsza chwila czasu jest początkiem przyszłości, ale w ogóle nie jest końcem przeszłości. Nie sprzeciwia się także następstwu w czasie, że się w nim przyjmuje jakieś teraz, będące początkiem, a nie końcem, dlatego że prosta, w której się przyjmuje jakiś punkt jako początek, a nie jako koniec, jest stała, nieprzemijająca. Jest tak, ponieważ także w jakimś szczegółowym ruchu, który nawet nie jest stały, ale przemijający, można coś wyznaczyć tylko jako początek ruchu, a nie jako koniec — inaczej każdy ruch byłby wieczny, a to jest niemożliwe.

Fakt, że nieistnienie czasu przyjmujemy jako wcześniejsze niż jego istnienie, jeśli się czas zaczął, nie zmusza nas do twierdzenia, że czas istnieje, gdy przyjmujemy, że nie istnieje, jak to wnioskował szósty argument. Gdyż twierdzenie: „zanim był czas”, nie zakłada wcześniejszego istnienia jakiejś części czasu w rzeczywistości, lecz tylko w wyobraźni. Gdy bowiem mówimy, że czas istnieje po nieistnieniu, rozumiemy, że nie było żadnej części czasu przed owym określonym teraz, podobnie

³² Arystoteles, *Physica* IV, 11 (219a 17).

346

jak gdy mówimy, że nie ma nic ponad niebem, nie rozumiemy tego w tym sensie, że ponad niebem jest jakieś miejsce, o którym można by mówić, że jest ponad w stosunku do nieba, lecz że nie ma miejsca wyższego niż niebo. W każdym zaś wypadku może wyobraźnia nadawać jakąś miarę rzeczy istniejącej. Z tego też powodu, tak samo jak nie należy przyjmować nieskończonej wielkości ciała, jak powiedziano w III księdze *Fizyki*³³, tak nie należy przyjmować, że czas jest wieczny.

Prawda zdań, którą należy uznać, nawet gdy tym zdaniom przeczy, z czego wychodził siódmy argument, posiada konieczność wynikającą z przyporządkowania orzeczenia do podmiotu. Dlatego z prawdy tej nie wynika, by jakaś rzecz istniała zawsze — chyba że intelekt Boży, w którym jest źródło wszelkiej prawdy, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 62].

Jasną jest więc rzeczą, że argumenty z punktu widzenia stworzeń nie zmuszają do przyjęcia wieczności świata.

Rozdział 37 << ROZWIĄZANIE ARGUMENTÓW WYWIEDZIONYCH Z KONCEPCJI TWORZENIA RZECZY

Pozostaje jeszcze do wykazania, że także argumenty z punktu widzenia tworzenia rzeczy nie mogą nas zmusić do przyjęcia wieczności świata [por. II, 34].

Powszechny pogląd filozofów, że nic nie powstaje z niczego, na którym opierał się pierwszy argument, jest prawdziwy odnośnie do tego powstawania, które oni rozważali. Ponieważ wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się od zmysłów, które się odnoszą do rzeczy szczegółowych, dlatego poznanie ludzkie postępuje od szczegółowych do powszechnych rozważań.

³³ Arystoteles, *Physica* III, 5 (204a 8-206a 8).

347

Stąd ci, którzy poszukiwali zasady rzeczy, rozważali tylko powstawanie szczegółowych bytów, badając, w jaki sposób powstaje ten ogień czy ten kamień. I dlatego pierwsi filozofowie, rozważając powstawanie rzeczy bardziej z zewnątrz, niż to należało czynić, twierdzili, że rzeczy powstają tylko według pewnych przypadłościowych stanów takich, jak rzadkość, gęstość i tym podobne. I w konsekwencji mówili, że powstawanie nie jest niczym innym jak zmianą, a to dlatego, iż sądzili, że wszystko powstaje z bytu urzeczywistnionego. Późniejsi filozofowie zaś, rozważając powstawanie rzeczy bardziej od wewnątrz, badali powstawanie rzeczy pod względem substancji i twierdzili, że stawanie się nie musi pochodzić od bytu urzeczywistnionego, chyba że przypadłościowo, lecz że pochodzi samo przez się od bytu w możliwości. Takie jednak powstawanie, mianowicie jednego bytu z jakiegoś innego bytu, jest tworzeniem bytu szczegółowego, który powstaje jako ten oto byt, jak na przykład człowiek lub ogień, nie zaś jako byt w ogóle — wcześniej bowiem istniał byt, który się w ten oto byt zamienia. Ci, którzy weszli głębiej w pochodzenie rzeczy, rozważali wreszcie pochodzenie całego stworzonego bytu od jednej pierwszej przyczyny, co widać w przytoczonych wyżej argumentach, które tego dowodzą [II, 16]. Takie pochodzenie całego bytu od Boga nie dopuszcza, by coś powstawało z czegoś innego uprzednio istniejącego — nie byłoby to bowiem tworzenie całego bytu stworzonego.

Do takiego pojęcia tworzenia nie doszli pierwsi filozofowie przyrody, którzy powszechnie mniemali, że z niczego nic nie powstaje. A jeżeli niektórzy do tego pojęcia doszli, to uważali, że nie odpowiada mu właściwie nazwa tworzenia, ponieważ nazwa ta odnosi się do ruchu lub zmiany. Natomiast w pochodzeniu całego bytu od jednego pierwszego bytu nie do pomyślenia jest przemiana jednego bytu w drugi, jak to wykazaliśmy [II, 17]. Dlatego też rozważanie tego rodzaju pochodzenia rzeczy nie należy do filozofa przyrody, lecz do metafizyka,

348

który rozważa byt powszechny i to, w czym nie ma ruchu. My jednak przez pewne podobieństwo także i na to pochodzenie przenosimy nazwę tworzenia — tak że nazywamy utworzonymi te rzeczy, których istota lub natura pochodzi od innych.

Wynika z tego, że i w drugim argumentcie, który wywodzi się z natury ruchu, nie wnioskuje się w sposób konieczny. Stwarzanie bowiem można nazwać zmianą tylko przenośnie, o tyle, o ile rzecz stworzona istnieje po nieistnieniu — z tej racji mówi się, że jedna rzecz powstaje z drugiej także i w tych wypadkach, gdy rzeczy nie przemieniają się jedna w drugą, a mówi się tak tylko dlatego, że jedna następuje po drugiej, jak na przykład dzień po nocy. Natura ruchu, którą argument ten wprowadza, również nie może tu zaważyć, gdyż to, co w żaden sposób nie istnieje, nie może być w jakimś szczególnym stanie — tak, by można wnioskować, że gdy zaczyna istnieć, jest w innym stanie teraz niż przedtem.

Jasne jest stąd także, że nie musi jakaś bierna możność wyprzedzać istnienia wszelkiego bytu stworzonego, jak wnioskowano w trzecim argumentcie. To bowiem jest konieczne w tych rzeczach, które początek istnienia biorą z ruchu, ponieważ ruch jest urzeczywistnieniem czegoś istniejącego w możności. Było zaś możliwe, by byt, zanim zaistniał, został stworzony mocą przyczyny sprawczej, przez którą i tak zaczął istnieć. Albo też było to możliwe z racji stosunku terminów, w których nie ma żadnej sprzeczności, której to możliwości nie określa się z racji żadnej możności, jak mówi Filozof w V księdze *Metafizyki*³⁴. To bowiem orzeczenie „istnieje” nie sprzeciwia się podmiotowi, którym jest „świat” lub „człowiek”, tak jak wymierne sprzeciwia się niewymiernemu. Stąd wynika, że nie jest niemożliwe, by byt istniał, a zatem że zanim zaistniał, było możliwe, by zaistniał, nawet gdy żadna możność nie istniała. Te zaś rzeczy, które powstają z ruchu, muszą być uprzednio

³⁴ Arystoteles, *Metaphysica* V, 12 (1019b 21-35).

349

możliwe przez jakąś bierną możność; i do nich stosuje Filozof w VII księdze *Metafizyki*³⁵ ten argument.

Jasne jest również, że i czwarty argument nie zawiera dowodu w omawianym zagadnieniu. W tych rzeczach bowiem, które powstają z ruchu i w których powstawaniu jest następstwo, powstawanie nie jest równoczesne z istnieniem rzeczy.

W tych natomiast, które nie powstają z ruchu, powstawanie nie wyprzedza istnienia.

Widać więc w sposób oczywisty, że nic nie przeszkadza, by przyjąć, iż świat nie zawsze istniał. I to przyjmuje wiara katolicka zgodnie z Księgą Rodzaju 1, [1]: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”. A w Księdze Przysłów 8, [22] powiedziano o Bogu: „Zanim wszystko uczynił od początku” itd.

Rozdział 38

ARGUMENTY TYCH, KTÓRZY STARAJĄ SIĘ DOWIEŚĆ, ŻE ŚWIAT NIE JEST WIECZNY

Istnieją pewne argumenty wprowadzone przez niektórych, by dowieść, że świat nie istniał zawsze. Są one następujące:

1. Jest rzeczą dowiedzioną, że Bóg jest przyczyną wszystkich rzeczy. Przyczyna zaś musi co do trwania być wcześniejsza od rzeczy, które powstają przez działanie przyczyny.

2. Podobnie. Skoro wszelki byt został stworzony przez Boga, nie można powiedzieć, że został uczyniony z jakiegoś bytu, i tak wynika stąd, że został uczyniony z niczego. I co za tym idzie, że ma istnienie po nieistnieniu.

3. Co więcej. Nie można przebyć nieskończoności. Gdyby jednak świat istniał zawsze, już przebyłoby się nieskończoność

35 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 7 (1032a 12n).

350

— co bowiem należy do przeszłości, to się już przebyło; w przeszłości zaś była nieskończona liczba dni lub obrotów słońca, jeśli świat istniał zawsze.

4. Oprócz tego. Wynika stąd, że do nieskończonego coś się dodaje, skoro codziennie dodaje się do przeszłych nowe dni lub obroty słońca.

5. Co więcej. Wynika stąd, że w przyczynach sprawczych trzeba postępować w nieskończoność, jeśli rodzenie się zawsze istniało, co należy przyjąć, jeśli świat istniał zawsze. Przyczyną syna bowiem jest ojciec, a tego znowu inny ojciec, i tak dalej w nieskończoność.

6. Dalej. Wynikałoby stąd, że istnieje nieskończona liczba rzeczy, mianowicie dusze nieśmiertelne nieskończonej liczby ludzi, którzy żyli w przeszłości.

Ponieważ w tych argumentach, choć nie brak im prawdopodobieństwa, nie wnioskuje się w sposób całkowicie konieczny, wystarczy o nich tylko wspomnieć, by nie wydawało się, że wiara katolicka opiera się na próżnych rozumowaniach, a nie na niewzruszonej nauce Bożej. I dlatego wydaje się rzeczą słuszną, by podać, w jaki sposób odpowiadają na nie ci, którzy przyjęli wieczność świata.

To, co powiedziano w pierwszym twierdzeniu — że przyczyna z konieczności wyprzedza skutek będący wynikiem jej działania — jest prawdziwe w przypadku tego, co działa przez ruch. Skutek jest bowiem dopiero u końca ruchu, a przyczyna musi być także, gdy się ruch zaczyna. W tych rzeczach zaś, które działają w jednej chwili, nie jest to konieczne; tak na przykład słońce, gdy tylko znajdzie się w punkcie wschodu, równocześnie oświeca naszą półkulę.

To, co powiedziano w drugim punkcie, także nie ma przekonującej mocy. Jeśli bowiem nie przyjmuje się twierdzenia, że coś powstaje z czegoś, to jako przeciwne zdanie należy przyjąć, że coś nie powstaje z czegoś, a nie że coś jest uczynione z nicze-

351

go, chyba że w znaczeniu poprzedniego twierdzenia; a stąd nie można wnioskować, że to coś powstaje po nieistnieniu.

Trzeci argument także nie przekonuje. To, co nieskończone bowiem, chociaż w rzeczywistości nie istnieje równocześnie, może jednak istnieć w porządku następstwa, gdyż w ten sposób ujęte, każde nieskończone jest skończone. Każdy więc poprzedni obrót [słońca] mógł zostać przebyty, ponieważ był skończony. We wszystkich razem zaś, jeśli świat istniał zawsze, nie można by przyjąć pierwszego obrotu. Nie można by też więc przyjąć przebycia obrotu, albowiem przebycie wymaga zawsze dwóch krańców.

Czwarty argument także jest słaby. Nic bowiem nie przeszkadza dodawać do tego, co nieskończone, z tej strony, z której jest skończone. Z tego zaś, że się przyjmuje wieczny czas, wynika, że jest nieskończony od strony przeszłości (*ex parte ante*), lecz skończony ze strony przyszłości (*ex parte post*), teraźniejszość bowiem jest kresem przeszłości.

Także zarzut postawiony w piątym argumentcie nie jest przekonujący, gdyż według filozofów w przyczynach, które działają równocześnie, niepodobna postępować w nieskończoność, gdyż skutek musiałby zależeć od równocześnie istniejącej nieskończonej liczby działań. Takie zaś są przyczyny same przez się nieskończone, ponieważ ich nieskończoność jest potrzebna do wywołania skutku ich działania. Natomiast w przyczynach niedziałających równocześnie jest to możliwe zdaniem tych, którzy przyjmują wieczność powstawania. Ta nieskończoność jednak jest dla przyczyn czymś przypadłościowym, tak jak czymś przypadłościowym jest dla ojca Sokratesa, by był lub nie był czymś synem. Nie jest zaś czymś przypadłościowym dla kija, o ile porusza kamieniem, że go porusza ręka, kij bowiem porusza o tyle, o ile jest poruszany. Argument odnoszący się do dusz jest trudniejszy. Nie jest on jednak bardzo pożyteczny, gdyż z góry zakłada wiele rzeczy. Niektórzy bowiem z tych, którzy przyjmują wieczność

352

świata, twierdzili także, że dusze ludzkie nie istnieją dłużej od ciał. Inni, że z wszystkich dusz pozostaje tylko intelekt oddzielony — czynny według niektórych, możnościowy według innych. Inni znowu przyjmowali wędrówkę dusz, mówiąc, że te same dusze po kilku wiekach wracają do ciał. A jeszcze inni nie uważają za nieodpowiednie, by było coś rzeczywiście nieskończonego w rzeczach, w których nie ma porządku.

Otóż można skuteczniej przystąpić do wykazania tego z celu woli Bożej, jak to zaznaczyliśmy powyżej [II, 35]. Celem woli Bożej przy powołaniu rzeczy do istnienia jest ukazanie dobroci Bożej w skutkach Jego działania. Moc Boża i dobroć w najwyższym stopniu ukazują się przez to, że rzeczy inne niż Bóg nie istniały zawsze. Z tego bowiem, że nie istniały zawsze, wynika jasno, że od Niego mają istnienie. Wynika także, że Bóg nie działa z konieczności natury i że Jego moc jest w działaniu nieskończona. Jest więc rzeczą w najwyższym stopniu właściwą dla dobroci Bożej, że dała rzeczom stworzonym początek trwania.

To, co powiedzieliśmy, pozwala uniknąć różnych błędów filozofów pogańskich. Niektórzy z nich twierdzili, że świat jest wieczny. Inni, że materia świata jest wieczna, a z niej w jakimś czasie zaczął świat powstawać czy to przez przypadek, czy przez działanie jakiegoś umysłu, czy przez miłość lub nienawiść. Wszyscy oni przyjmują coś wiecznego poza Bogiem. A to się sprzeciwia wierze katolickiej.

Rozdział 39 **RÓŻNICA MIĘDZY RZECZAMI NIE JEST** **DZIEŁEM PRZYPADKU**

Po wyłożeniu tego, co dotyczy powołania rzeczy do istnienia, należy przystąpić do rozważania różnorodności rzeczy [por. II, 5]. Należy tu najpierw wykazać, że różnice między rzeczami nie są dziełem przypadku.

353

Przypadek może pojawić się tylko tam, gdzie rzeczy mogą istnieć w inny sposób — rzeczy bowiem, które są z konieczności i zawsze, nie przypisujemy przypadkowi. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 30], że istnieją pewne rzeczy stworzone, w których naturze nie ma możliwości nieistnienia; takimi na przykład są substancje niematerialne i to, w czym nie ma przeciwieństw. Zatem substancje tych rzeczy stworzonych nie mogą pochodzić z przypadku. A jednak przez swe substancje różnią się od siebie. Ich zróżnicowanie nie jest więc przypadkowe.

Co więcej. Skoro przypadek zachodzi tylko w tych rzeczach, które mogą istnieć w inny sposób, a podstawą tej możliwości jest materia, nie zaś forma, która raczej ogranicza możliwość materii do czegoś jednego — to w rzeczach, w których różnice pochodzą od formy, różnorodność nie jest dziełem przypadku; jest tak może w tych rzeczach, w których różnice pochodzą od materii. Różnica zaś między gatunkami pochodzi od formy, a jednostek tego samego gatunku od materii. A zatem różnica gatunkowa między rzeczami nie może pochodzić z przypadku; być może jednak przypadek powoduje różnice między niektórymi jednostkami.

Dalej. Skoro materia jest zasadą i przyczyną rzeczy przypadkowych, jak wykazaliśmy, przypadek może rządzić powstaniem rzeczy, które się rodzą z materii. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 16], że pierwotne powołanie rzeczy do istnienia nie było powołaniem z materii. Tu więc przypadek nie może mieć miejsca. Musiało zaś pierwotne powołanie rzeczy do istnienia dokonać się ze zróżnicowaniem, ponieważ znajdujemy w rzeczach stworzonych wiele takich, które ani nie rodzą się wzajemnie z siebie, ani z czegoś jednego wspólnego, gdyż nie mają wspólnej materii. Nie jest więc możliwe, by różnorodność rzeczy pochodziła z przypadku.

Podobnie. Przyczyna sama przez się wyprzedza przyczynę przypadłościową. Jeśli więc to, co późniejsze, pochodzi od określonej przyczyny samej przez się, nie można powiedzieć, że

354

to, co wcześniejsze, pochodzi od nieokreślonej przyczyny, przypadłościowej. Różnice między rzeczami wyprzedzają z natury ruch i działania rzeczy, gdyż określone ruchy i działania należą do rzeczy określonych i różnych. Ruch zaś i działania rzeczy pochodzą od określonych przyczyn samych przez się — widzimy bowiem, że pochodzą od swych przyczyn albo zawsze, albo przeważnie w ten sam sposób. Stąd i różnorodność rzeczy pochodzi od określonej przyczyny samej przez się, a nie z przypadku, który jest nieokreśloną przyczyną przypadłościową.

Co więcej. Forma każdej rzeczy, pochodzącej od przyczyny działającej za pomocą intelektu i woli, jest przez przyczynę zamierzona. Bóg zaś jest Twórcą wszechświata, a działa On za pomocą intelektu i woli, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 23-24]. Nie może też w Jego mocy być żadnej niedoskonałości, z racji której nie zrealizowałby swego zamiaru, gdyż moc Jego jest nieskończona, jak wykazaliśmy wcześniej [I, 43]. Musi więc Bóg formę wszechświata zamierzać i chcieć. Nie pochodzi ona zatem z przypadku — przypadkowymi bowiem nazywamy te rzeczy, które są

poza zamiarem działającego. Forma wszechświata polega zaś na różnorodności i porządku jego części. Różnica między rzeczami nie pochodzi więc z przypadku.

Co więcej. To, co jest dobre i najlepsze w skutku działania, jest celem jego wytworzenia. Lecz to, co dobre i najlepsze we wszechświecie, polega na wzajemnym porządku jego części, który to porządek nie może istnieć bez różnorodności, ponieważ przez ten porządek wszechświat zostaje ustanowiony w swej całości, która jest tym, co najlepsze we wszechświecie. Ów więc porządek części wszechświata i ich różnorodność jest celem powołania wszechświata do istnienia. Różnice między rzeczami nie są zatem dziełem przypadku.

Prawdę tę wyznaje Pismo Święte, jak to widać w Księdze Rodzaju 1, gdzie po słowach: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” [1,1], dodano: „Oddzielił Bóg światłość od ciemności” [1,4], i tak samo o innych rzeczach — by pokazać, że nie

355

tylko stworzenie rzeczy, ale także ich różnorodność pochodzi od Boga, a nie jest dziełem przypadku, lecz tym, co dobre i najlepsze we wszechświecie. Stąd też dodano: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre” [1,31].

W ten sposób wyklucza się pogląd starożytnych filozofów przyrody, którzy przyjmowali tylko przyczynę materialną i tylko jedną przyczynę, z której powstawało wszystko przez rozrzedzanie i zgęszczanie. Filozofowie ci bowiem muszą stwierdzić, że różnice między rzeczami, które widzimy we wszechświecie, nie pochodzą z czyjegós zamiaru ustalającego porządek, lecz z przypadkowego ruchu materii.

Podobnie także wyklucza się opinię Demokryta i Leucypa, którzy przyjmowali nieskończoną liczbę pierwiastków materialnych, mianowicie niepodzielne ciała o tej samej naturze, lecz różne kształtem, porządkiem i ułożeniem, połączeniu których — a musiało ono być przypadkowe, skoro przeczyli istnieniu przyczyny sprawczej — przypisywali różnorodność w rzeczach właśnie z racji trzech powyższych różnic między atomami, mianowicie kształtu, porządku i położenia. Wynikało stąd, że różnice między rzeczami są przypadkowe. Jednak na podstawie tego, co powiedzieliśmy, widać, że jest to fałszywy pogląd.

Rozdział 40 << MATERIA NIE JEST PIERWSZĄ PRZYCZYNĄ RÓŻNORODNOŚCI RZECZY

Wynika stąd dalej, że różnic między rzeczami nie powoduje, jako pierwsza przyczyna, różnorodność materii.

Z materii nie może powstać nic określonego, chyba że przypadkowo, ponieważ w materii jest wiele możliwości; a gdyby z tych możliwości tylko jedna miała się zrealizować, musiałyby się to zdarzać w mniejszości wypadków. Takie jest to, co się

356

zdarza przypadkowo, zwłaszcza gdy się usunie zamiar przyczyny sprawczej. Wykazaliśmy zaś [II, 39], że różnica między rzeczami nie jest przypadkowa. Wynika stąd, że nie pochodzi od różnorodności materii jako od pierwszej przyczyny.

Dalej. To, co wynika z zamiaru przyczyny sprawczej, nie wynika z materii jako pierwszej przyczyny. Przyczyna bowiem jest wcześniejsza w działaniu od materii, gdyż

materia staje się przyczyną rzeczywistą na tyle tylko, na ile ją przyczyna sprawcza porusza. Stąd jeśli jakiś skutek wynika z właściwości materii i zamiaru przyczyny, nie pochodzi to od materii jako od pierwszej przyczyny. I dlatego widzimy, że to, co się sprowadza do materii jako do pierwszej przyczyny, jest poza zamiarem działającego — na przykład potworki i inne dziwolaży natury. Forma zaś wynika z zamiaru działającej przyczyny. Dowodzi się tego w ten sposób: przyczyna sprawia coś podobnego do siebie co do formy, a gdy tak nie jest — dzieje się to przypadkiem z powodu materii. Formy więc nie wynikają z dyspozycji materii jako pierwszej przyczyny, lecz raczej na odwrót, materie mają takie dyspozycje, aby były takie a takie formy. Różnice gatunkowe między rzeczami są zależne od form. Różnice między rzeczami nie pochodzą więc z różnorodności materii jako pierwszej przyczyny.

Co więcej. Różnica między rzeczami może pochodzić od materii tylko w tym, co powstaje z materii istniejącej uprzednio. Jest zaś wiele różnych rzeczy, które nie mogą być uczynione z materii istniejącej uprzednio, na przykład ciała niebieskie, które nie mają przeciwieństw, czego dowodzi ich ruch. Nie może więc różnorodność materii być pierwszą przyczyną różnic między rzeczami.

Podobnie. Wszystkie rzeczy mające przyczynę swego istnienia i różniące się między sobą, mają przyczynę swych różnic. Każda bowiem rzecz jest bytem, o ile jest czymś jednym w sobie niepodzielnym i od innych różnym. Lecz jeśli materia przez swą różnorodność jest przyczyną różnic rzeczy, trzeba przyjąć, że materie są w sobie różne. Jest zaś rzeczą jasną, że każda ma-

357

teria ma istnienie od czegoś drugiego, skoro powyżej wykazaliśmy [II, 15], że każda rzecz, która w jakikolwiek sposób istnieje, ma istnienie od Boga. Co innego jest więc przyczyną różnicy w materiach. Nie może zatem różnorodność materii być pierwszą przyczyną różnic między rzeczami.

Co więcej. Skoro każdy intelekt działa dla dobra, nie sprawia on czegoś lepszego dla czegoś gorszego, lecz na odwrót. I podobnie jest, gdy chodzi o naturę. Wszystkie zaś rzeczy pochodzą od Boga działającego przez intelekt, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 24], A zatem u Boga gorsze rzeczy istnieją ze względu na lepsze, a nie na odwrót. Forma zaś jest szlachetniejsza od materii, skoro jest jej doskonałością i urzeczywistnieniem. Dlatego też Bóg nie stwarza takich a takich form rzeczy dla takich a takich materii, lecz raczej takie a takie materie, po to by istniały takie a takie formy. A zatem różnorodność gatunkowa w rzeczach, która zależy od formy, nie istnieje z racji materii, lecz raczej zostały stworzone różne materie, by odpowiadały różnym formom.

Przez to zaś wyklucza się pogląd Anaksagorasa przyjmującego nieskończoną liczbę pierwiastków materialnych, które z początku były pomieszane w jedną masę, a które później intelekt rozdzielił i ustanowił różnorodność rzeczy. Podobnie wyklucza się poglądy tych wszystkich, którzy przyjmowali, że różne pierwiastki materialne są przyczyną różnorodności rzeczy.

Rozdział 41 RÓŻNORODNOŚĆ RZECZY NIE JEST SPOWODOWANA PRZECIWIEŃSTWEM MIĘDZY PRZYCZYNAMI

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można też wykazać, że przyczyną różnic między rzeczami nie jest różnorodność lub przeciwieństwo między przyczynami.

358

Jeśli różne przyczyny, od których pochodzi różnorodność rzeczy, są nawzajem sobie przyporządkowane, musi być jakaś jedna przyczyna tego porządku. Jednocześnie wielość bowiem można tylko przez coś jednego. I w ten sposób to, co porządkuje, jest pierwszą i jedyną przyczyną różnic między rzeczami. Jeśli zaś różne przyczyny nie są wzajemnie sobie przyporządkowane, to współdziałanie ich w tworzeniu różnorodności rzeczy będzie przypadkowe. Różnice między rzeczami będą więc przypadkowe. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 39], że jest przeciwnie.

Podobnie. Uporządkowane skutki nie pochodzą od różnych przyczyn nieuporządkowanych, chyba że przypadłościowo; różne bowiem rzeczy, jako różne, nie czynią jednej. Widzimy zaś, że rzeczy od siebie różne są uporządkowane względem siebie nie w sposób przypadkowy, gdyż przeważnie jedna wspiera drugą. Niemożliwe jest więc, by różnice między rzeczami tak uporządkowanymi były spowodowane przez różnorodność przyczyn nieuporządkowanych.

Co więcej. Rzeczy, które mają przyczynę swych różnic, nie mogą być pierwszą przyczyną różnic między rzeczami. Lecz jeśli weźmiemy kilka przyczyn równorzędnych, muszą one mieć przyczynę swojej różnorodności, mają bowiem przyczynę istnienia, skoro wszystkie byty pochodzą od jednego pierwszego bytu, jak powyżej wykazaliśmy [II, 15]. Ta sama zaś jest przyczyna istnienia jakiejś rzeczy i przyczyna jej różnicy w stosunku do innych rzeczy, jak to wykazaliśmy [II, 40]. Nie może więc różnorodność przyczyn być pierwszą przyczyną różnorodności rzeczy.

Podobnie. Jeśli różnorodność rzeczy pochodzi od różnorodności lub przeciwieństwa różnych przyczyn, to wydaje się, iż dotyczy to przede wszystkim — jak to wielu przyjmuje — przeciwieństwa dobra i zła: w ten sposób, że wszystko, co dobre, pochodzi od dobrej zasady, a co złe — od złej. Dobre i złe bowiem istnieją we wszystkich rodzajach. Tymczasem nie

359

może być jednej pierwszej zasady wszelkiego zła. Skoro bowiem to, co istnieje przez coś drugiego, sprowadza się do tego, co istnieje samo przez się, pierwsza czynna zasada zła musiałaby być złem samym przez się. Samym przez się zaś nazywamy to, co jest takim przez swą istotę. Jego istota nie będzie więc dobra. To zaś jest niemożliwe. Każda bowiem istniejąca rzecz, o ile jest bytem, musi być dobra, gdyż każda kocha swoje istnienie i pragnie trwać — czego znakiem jest to, że każda rzecz sprzeciwia się temu, co ją niszczy; dobrem zaś jest to, czego wszyscy pragną. Różnice między rzeczami nie mogą więc pochodzić od dwóch przeciwnych zasad, z których jedna byłaby dobra, a druga zła.

Co więcej. Każda przyczyna działa, o ile jest urzeczywistniona. O ile zaś jest coś urzeczywistnione, o tyle jest doskonałe. To natomiast, co doskonałe, nazywamy dobrym. Każda więc przyczyna jako taka jest dobra. Jeśli zatem coś jest samo przez się złe, nie będzie mogło być przyczyną. Jeśli zaś coś jest pierwszą zasadą zła, musi być złem samym przez się, jak to wykazaliśmy. Jest zatem niemożliwe, by różnice w rzeczach pochodziły od dwóch zasad — dobrej i złej.

Co więcej. Jeśli każdy byt jako taki jest dobry, to złe, o ile jest złem, jest niebytem. Dla niebytu zaś jako takiego nie można przyjmować przyczyny sprawczej, skoro każda przy-

czyna działa, o ile jest bytem urzeczywistnionym, i czyni coś podobnego sobie. Dla zła jako takiego nie można więc przyjmować przyczyny sprawczej samej przez się. Nie należy zatem sprowadzać tego, co złe, do jednej pierwszej przyczyny, która sama przez się byłaby przyczyną wszystkiego, co złe.

Co więcej. To, co się dzieje poza zamiarem działającego, nie ma przyczyny samej przez się, lecz zdarza się przypadłościowo — na przykład, gdy ktoś znajduje skarb, przekopując ziemię pod uprawę. Lecz zło w jakimś skutku może wynikać tylko niezależnie od zamiaru przyczyny, skoro każda przyczyna zmierza do dobra. Dobro bowiem to to, czego wszyscy

360

pragną. Zło więc nie ma przyczyny samej przez się, lecz wydarza się przypadłościowo w skutkach działania przyczyn. Nie należy zatem przyjmować jednej pierwszej zasady wszelkiego zła.

Oprócz tego. Przeciwnie sobie przyczyny mają przeciwne czynności. Nie należy więc przyjmować przeciwnych zasad dla tego, co powstaje przez jedną czynność. Dobro zaś i zło powstają przez tę samą czynność. Wskutek bowiem tej samej czynności ginie woda i powstaje powietrze. Nie należy zatem przyjmować przeciwnych zasad z powodu różnicy dobra i zła, którą znajdujemy w rzeczach.

Co więcej. Co w ogóle nie istnieje, nie jest ani dobrem, ani złem. Co zaś istnieje, o ile istnieje, jest dobrem, jak to wykazaliśmy. Musi więc być coś złem, o ile jest niebytem. Tym zaś jest byt połączony z brakiem. Zło więc jako takie jest bytem połączonym z brakiem. A samo to zło jest samym brakiem. Brak zaś nie ma przyczyny sprawczej samej przez się, gdyż każda przyczyna działa o tyle, o ile ma formę; i wobec tego sam przez się skutek działania przyczyny musi mieć formę, skoro przyczyna sprawia coś podobnego do siebie z wyjątkiem sytuacji, gdy działa przypadłościowo. Wynika więc stąd, że zło nie ma przyczyny działającej przez się, lecz że zachodzi przypadłościowo w skutkach przyczyn działających przez się.

Nie ma więc jednej, pierwszej i samej przez się zasady zła, lecz pierwszą zasadą wszystkiego jest jedno pierwsze dobro, w którego skutkach zdarza się przypadłościowo zło.

Stąd też mówi Izajasz 45, [6-7]: „Ja, Pan, i nie ma innego Boga — tworzący światłość i tworzący ciemności, czyniący pokój, stwarzający zło. Ja, Pan, czynię to wszystko”. I Eklezjastyk 11 [Syr 11,14]: „Dobro i zło, życie i śmierć, ubóstwo i bogactwo pochodzą od Pana”. I tamże 33, [14-15]: „Obok zła jest dobro. Tak i obok męża sprawiedliwego — grzesznik. I tak patrz na wszystkie dzieła Najwyższego: dwa obok dwóch, a jedno obok jednego”.

361

Mówi się zaś, że Bóg czyni lub stwarza zło, o ile stwarza rzeczy, które same w sobie są dobre, a jednak dla innych są szkodliwe. Na przykład wilk, mimo że w swoim gatunku jest pewnym dobrem natury, dla owcy jest zły, i podobnie ogień dla wody, o ile ją niszczy. I w podobny też sposób Bóg jest przyczyną zła u ludzi, które to zło nazywamy karą. Stąd powiedziano u Amosa 3, [6]: „Czy w mieście jest zło, którego by Pan nie uczynił?”. I to właśnie mówi Grzegorz³⁶: „Bóg stwarza nawet rzeczy złe, które wcale nie są złe w swej naturze; lecz mówi się, że stwarza zło, ponieważ rzeczy stworzone jako same w sobie dobre przemienia na karę dla nas, którzy postępujemy źle”.

Przez to usuwa się błąd tych, którzy przyjmują przeciwne sobie pierwsze zasady. Błąd ten rozpoczął się najpierw od Empedoklesa. Przyjął on bowiem dwie pierwsze przyczyny sprawcze: przyjaźń i niezgodę. Przyjaźń uważał za przyczynę powstawania, a niezgodę za przyczynę rozkładu. Stąd wydaje się, jak mówi Arystoteles w I księdze *Metafizyki*³⁷, że on właśnie jako pierwszy uznał dobro i zło za przeciwne zasady.

Także i Pitagoras przyjął dwie pierwsze zasady — dobro i zło — ale nie jako zasady sprawcze, lecz jako zasady formalne. Twierdził on, że są one rodzajami, w których się wszystko inne zawiera, jak widać u Filozofa w I księdze *Metafizyki*³⁸.

Niektórzy zaś ludzie przewrotnego umysłu odważyli się wprowadzić do nauki chrześcijańskiej te błędy najdawniejszych filozofów starożytnych, które już dostatecznie zostały odrzucone przez późniejszych filozofów. Pierwszym z nich był Marek, od którego wzięli nazwę marchianie; ten pod szyldem chrześcijaństwa utworzył herezję, utrzymując, że istnieją dwie przeciwne zasady. Za nim poszli cerdonianie, następnie marcjonici i wreszcie manichejczycy, którzy najbardziej rozprzestrzenili ten błąd³⁹.

³⁶ Św. Grzegorz Wielki, *Moralia* III, 9 (PL 75, 607).

³⁷ Arystoteles, *Metaphysica* I, 4 (985a 7).

³⁸ Arystoteles, *Metaphysica* I, 5 (985a 13-26).

³⁹ Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 14, 21-22, 46 (PL 42, 28-29.34-38).

362

Rozdział 42

PIERWSZĄ PRZYZYNĄ RÓŻNORODNOŚCI RZECZY NIE JEST PORZĄDEK DRUGORZĘDNYCH PRZYZYN

Z tych samych przesłanek można także wykazać, że różnic między rzeczami nie powoduje porządek drugorzędnych przyczyn. Niektórzy usiłowali twierdzić, że Bóg, będąc jeden i niezłożony, sprawia tylko jeden skutek, którym jest pierwsza stworzona substancja, ta zaś, ponieważ nie może dorównać w niezłożoności pierwszej przyczynie, nie będąc czystym urzeczywistnieniem, lecz mając jakąś domieszkę możliwości, posiada pewną wielorakość, tak że z niej może już wynikać jakaś wielość. I tak, ponieważ skutki nigdy nie są tak niezłożone jak przyczyny, to gdy mnożą się skutki, powstaje różnorodność rzeczy, z której się składa wszechświat.

Ten pogląd nie wyznacza zatem jednej przyczyny dla całej różnorodności rzeczy, lecz wyznacza poszczególne przyczyny określonym skutkom oraz przyjmuje, że cała różnorodność rzeczy pochodzi ze współdziałania wszystkich przyczyn. Mówimy zaś, że te rzeczy, które wynikają ze współdziałania różnych przyczyn, a nie z jakiejś określonej przyczyny, pochodzą od przypadku. Różnice więc między rzeczami i porządek wszechświata pochodziłyby z przypadku.

Co więcej. To, co jest najlepsze w rzeczach mających przyczynę, sprowadza się jako do pierwszej przyczyny do tego, co jest najlepsze wśród przyczyn, skutki bowiem muszą być proporcjonalne do przyczyn. Najlepszym zaś porządkiem wśród wszystkich bytów mających przyczynę jest porządek wszechświata, na którym polega dobro wszechświata; podobnie w rzeczach ludzkich dobro społeczne jest bardziej boskie niż dobro poszczególnego człowieka. Trzeba więc porządek wszechświata jako

363

do właściwej przyczyny sprowadzić do Boga, o którym wykazaliśmy powyżej [I, 41],

że jest najwyższym dobrem. A zatem różnorodność rzeczy, na której polega porządek wszechświata, nie powodują przyczyny drugorzędne, lecz raczej zamiar pierwszej przyczyny.

Co więcej. Wydaje się niedorzeczne, by to, co jest najlepsze w rzeczach, sprowadzać jako do przyczyny do niedoskonałości w rzeczach. Najlepsze zaś w rzeczach mających przyczynę są ich różnice i porządek, jak to wykazaliśmy [II, 39 i argument poprzedni]. Niesłuszne więc byłoby twierdzenie, że różnice mają swą przyczynę w tym, iż przyczyny drugorzędne nie dorównują prostocie pierwszej przyczyny.

Podobnie. We wszystkich uporządkowanych przyczynach, które działają dla celu, cele przyczyn drugorzędnych muszą istnieć z racji celu pierwszej przyczyny; tak na przykład cel dziedziny wojskowej i jazdy konnej oraz wyrabiania uprząży służy sprawom państwa. Otóż pochodzenie bytów od pierwszego bytu dokonuje się przez działanie skierowane do celu — dokonuje się bowiem przez intelekt, jak to wykazaliśmy [II, 24]; każdy intelekt zaś działa z racji celu. Jeśli więc przy powołaniu rzeczy do bytu działają jakieś przyczyny drugorzędne, ich cele i czynności muszą istnieć z racji celu pierwszej przyczyny, który jest ostatecznym celem w rzeczach mających przyczynę. Celem tym zaś jest różnorodność i porządek części wszechświata, który jest niejako ostateczną formą. Zatem różnice rzeczy i ich porządek nie istnieje z racji działań przyczyn drugorzędnych, lecz raczej działania przyczyn drugorzędnych dokonują się z racji porządku i różnorodności, które mają być ustanowione wśród rzeczy.

Dalej. Jeśli różnice wśród części wszechświata i ich porządek są skutkiem właściwym pierwszej przyczyny — jako ostateczna forma i to, co najdoskonalsze we wszechświecie — różnice i porządek rzeczy muszą istnieć w intelekcie pierwszej

364

przyczyny. W rzeczach bowiem, które powstają dzięki intelektowi, forma, która powstaje w rzeczach utworzonych, pochodzi od podobnej formy będącej w intelekcie, jak na przykład dom istniejący materialnie pochodzi od domu istniejącego w intelekcie. Forma zaś różnorodności i porządku może być w intelekcie czynnym tylko o tyle, o ile są w nim formy rzeczy różnych i uporządkowanych. W intelekcie Bożym istnieją więc formy rzeczy różnych i uporządkowanych, co nie sprzeciwia się niezłożoności Boga, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 51n]. Jeśli więc z form, które są w intelekcie, pochodzą rzeczy będące poza duszą, to w rzeczach, które sprawia intelekt, mnogie i różne rzeczy będą mogły pochodzić bezpośrednio od pierwszej przyczyny, a nie sprzeciwia się to prostocie Boga, która doprowadziła niektórych do przyjęcia powyższego poglądu.

Podobnie. Czynność tego, który działa przez intelekt, uwieńczona jest formą, którą poznaje, a nie inną formą, chyba że przypadłościowo i przez przypadek. Bóg zaś działa przez intelekt, jak to wykazaliśmy [II, 24]. Nie może też Jego działanie być przypadkowe, skoro to działanie nie może być niedoskonałe. Bóg więc realizuje skutek swego działania przez to, że ten skutek poznaje i że go zamierza. Lecz przez ideę, przez którą poznaje jeden skutek, może też poznawać i wiele różnych od siebie skutków. Może więc w jednej chwili być przyczyną wielu rzeczy bez niczego pośredniego.

Co więcej. Jak to powyżej wykazaliśmy [II, 22], moc Boża nie jest ograniczona do jednego skutku swego działania — i jest to zgodne z Jego prostotą. Im bardziej bowiem jakaś moc jest jednością, tym bardziej może się przybliżać do nieskończoności i obejmować tym większą liczbę rzeczy. Z jednego zaś musi powstawać tylko jedno, jeżeli przyczyna jest ograniczona do jednego skutku. Nie musi się więc twierdzić, że ponieważ Bóg jest jeden i całkowicie prosty, to może od Niego

pochodzić wielość tylko za pośrednictwem czegoś, co jest mniej od Niego w prostocie doskonałe.

Oprócz tego. Wykazaliśmy powyżej [II, 21], że tylko Bóg może stwarzać. Wiele zaś jest takich rzeczy, które mogą powstać tylko przez stwarzanie, jak na przykład wszystkie te, które nie są złożone z formy i materii podlegającej przeciwieństwom — tego rodzaju rzeczy bowiem nie są zdolne same do powstania, skoro wszelkie powstawanie dokonuje się z czegoś przeciwnego i z materii. Takimi zaś są wszystkie substancje obdarzone umysłem i wszystkie ciała niebieskie i nawet sama materia pierwsza. Trzeba więc przyjąć, że wszystkie tego rodzaju rzeczy wzięły początek swego istnienia od Boga.

Dlatego powiedziano w Księdze Rodzaju 1, [1]: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” i w Księdze Hioba 37, [18]: „Czyś ty z Nim budował niebios, które są twarde jak spiż?”.

Przez to, co powiedzieliśmy, wyklucza się opinię Awicenny⁴⁰, który twierdzi, że Bóg poznając siebie, wytworzył jedną pierwszą inteligencję, w której już istnieje możliwość i urzeczywistnienie, a ta, gdy poznaje Boga, wytwarza drugą inteligencję; gdy poznaje siebie jako urzeczywistnioną, wytwarza duszę wszechświata, o ile zaś poznaje siebie jako będącą w możliwości, wytwarza substancję pierwszej sfery. I tak, wychodząc z tych założeń, sądził, że różnorodność rzeczy spowodowana jest przyczynami drugorzędnymi.

Wyklucza się też pogląd niektórych starożytnych heretyków, którzy mówili, że Bóg nie stworzył świata, lecz aniołów. Mówi się, że błąd ten pierwszy popełnił Szymon Mag⁴¹.

⁴⁰ Awicenna, *Liber de philosophia prima* IX, 4 (ed. Van Riet, s. 481- 482).

⁴¹ Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 1 (PL 42, 25-26); por. Dz 8,16.

Rozdział 43 <<

RÓŻNORODNOŚĆ RZECZY NIE POCHODZI OD KTÓREJŚ Z DRUGORZĘDNYCH PRZYCZYN WPROWADZAJĄCYCH W MATERIE RÓŻNE FORMY

Istnieją pewni współcześni heretycy, którzy twierdzą, że Bóg stworzył materię wszystkich rzeczy widzialnych, lecz że anioł nadał jej różnorodność przez rozmaite formy. Niesłuszność tego twierdzenia jest oczywista.

Ciała niebieskie, w których nie ma żadnych przeciwieństw, nie mogą być uformowane z jakiejś materii, gdyż wszystko, co powstaje z uprzednio istniejącej materii, musi powstawać z czegoś przeciwnego. Jest więc niemożliwe, by jakiś anioł uformował ciała niebieskie z jakiejś materii uprzednio stworzonej przez Boga.

Co więcej. Ciała niebieskie albo nie jednoczą się w żadnej materii z niższymi ciałami, albo jednoczą się tylko w materii pierwszej, niebo nie jest bowiem złożone z elementów ani też nie ma natury elementów, czego dowodzi jego ruch, różny od ruchów wszelkich elementów. Materia pierwsza zaś nie mogła sama przez się istnieć przed wszystkimi innymi uformowanymi ciałami, gdyż jest tylko możliwością, a każde istnienie rzeczywiste pochodzi od jakiejś formy. Jest więc rzeczą niemożliwą, by jakiś anioł uformował wszystkie ciała widzialne z materii, którą Bóg uprzednio stworzył.

Co więcej. Wszystko, co powstaje, powstaje po to, by istniało — powstawanie bowiem jest drogą do istnienia. Jest więc właściwością każdej rzeczy mającej przyczynę zarówno

to, by powstawała, jak i to, by istniała. Istnienie zaś nie przysługuje tylko formie ani tylko materii, lecz temu, co złożone, materia bowiem istnieje tylko w możności, forma zaś jest tym, przez co coś jest, ponieważ jest urzeczywistnieniem. Stąd wynika, że we właściwym znaczeniu tego słowa istnieje rzecz złożona.

367

Zatem tylko jej właściwością jest powstawanie, nie zaś materii pozbawionej formy. Nie ma więc jednej przyczyny stwarzającej samą materię, a drugiej wprowadzającej formę.

Podobnie. Pierwsze wprowadzenie form w materię nie może pochodzić od jakiejś przyczyny działającej tylko przez ruch, każdy bowiem ruch ku formie idzie od formy określonej ku formie określonej, gdyż materia nie może istnieć bez żadnej formy — zakłada się więc uprzednio istnienie jakiejś formy w materii. Każda przyczyna działająca tylko ku realizacji formy materialnej musi być przyczyną działającą przez ruch. Skoro bowiem formy materialne nie są z istoty swej samoistne, lecz istnienie ich polega na istnieniu w materii, mogą one być powołane do istnienia tylko albo przez stworzenie całej rzeczy złożonej, albo przez przemianę materii pod wpływem takiej a takiej formy. Niemożliwe więc jest, by pierwsze wprowadzenie form w materię pochodziło od kogoś, kto stwarza tylko formę, ale musi pochodzić od tego, który jest stwórcą całej rzeczy złożonej.

Co więcej. Ruch ku realizacji formy jest z natury późniejszy od ruchu przestrzennego, jest bowiem urzeczywistnieniem czegoś mniej doskonałego, jak tego dowodzi Filozof⁴². W naturalnym porządku to, co w bytach jest późniejsze, ma swą przyczynę w tym, co wcześniejsze. A zatem ruch ku realizacji formy ma swą przyczynę w ruchu przestrzennym. Pierwszym zaś ruchem przestrzennym jest ruch niebios. Wszelki więc ruch ku realizacji formy powstaje za pośrednictwem ruchu niebios. Wobec tego to, co nie może powstać za pośrednictwem ruchu niebios, nie może powstać przez przyczynę, która może działać jedynie przez ruch — a taka musi być przyczyna, która może działać tylko przez wprowadzenie formy w materię, jak wykazaliśmy [w argumencie poprzednim]. Ruch niebios nie może zaś wytworzyć wielu form zmysłowych, chyba że za pośrednictwem określonych zasad, które uprzednio się zakłada

⁴² Arystoteles, *Physica* VIII, 7 (261a 13).

368

— na przykład niektóre zwierzęta powstają tylko z nasienia. Pierwsze więc ustanowienie tych form, do których wytworzenia nie wystarcza ruch niebios, jeśli nie istnieją uprzednio podobne formy w gatunku, musi pochodzić jedynie od stwórcy.

Podobnie. Jak ruch przestrzenny całości i części jest ten sam, jak na przykład ruch całej ziemi i jakiejś jednej jej części, tak też i zmiana w powstawaniu jest ta sama w całości i w części. Części zaś rzeczy podlegających powstawaniu i niszczeniu powstają, nabywając form urzeczywistnionych od form będących w materii, a nie od form istniejących poza materią, gdyż to, z czego coś powstaje, musi być podobne do tego, co powstaje, jak tego dowodzi Filozof w VII księdze *Metafizyki*⁴³. Nie może więc też całkowite uzyskanie form w materii dokonywać się przez ruch jakiejś substancji oddzielonej od materii, jaką na przykład jest anioł, lecz albo musi się to dziać za pośrednictwem przyczyny cielesnej, albo musi to sprawić stwórca, który działa bez ruchu.

Dalej. Podobnie jak istnienie jest pierwsze wśród skutków, tak też odpowiada pierwszej przyczynie jako właściwy skutek jej działania. Istnienie zaś jest przez formę, a nie przez materię. Pierwszą więc przyczynowość form należy przypisywać przede wszystkim pierwszej przyczynie.

Co więcej. Skoro każda przyczyna sprawia skutek podobny sobie, to skutek otrzymuje formę od tego, do czego upodabnia się przez formę nabytą, jak na przykład dom materialny otrzymuje formę od myśli twórczej, która stanowi formę domu w duszy. Otóż wszystkie rzeczy, o ile posiadają formy, które je urzeczywistniają, upodabiają się do Boga, który jest czystą rzeczywistością, o ile zaś pragną form, mówi się, że pragną podobieństwa do Boga. Niedorzecznością jest więc twierdzić, że nadanie rzeczom form należy do kogoś innego niż do Stwórcy wszystkich rzeczy, Boga.

43 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 33).

369

Z tego też powodu, by wykluczyć ów błąd, Mojżesz stwierdziwszy w Księdze Rodzaju 1, [1], że „Bóg na początku stworzył niebo i ziemię”, dodał następnie, w jaki sposób utworzył różnice między wszystkimi rzeczami, nadając im formy we właściwych im gatunkach. Także Apostoł mówi w Liście do Kolosan 1, [16], że „w Chrystusie wszystko zostało stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne”.

Rozdział 44 **RÓŻNORODNOŚĆ RZECZY NIE WYNIKA** **Z RÓŻNORODNOŚCI ZASŁUG LUB BRAKU ZASŁUG**

Pozostaje teraz wykazać, że różnorodność rzeczy nie pochodzi z różnych poruszeń wolnej woli stworzeń rozumnych, jak twierdził Orygenes w księdze *O zasadach*⁴⁴. Chciał on obalić zarzuty i błędy starożytnych heretyków, którzy starali się wykazać, że różna natura dobra i zła istnieje w rzeczach z racji przeciwnych twórców. Z powodu wielkich różnic, które znajdował tak w rzeczach otaczającego nas świata, jak i w sprawach ludzkich, których to różnic, jak się wydaje, nie wyprzedzają żadne zasługi — na przykład, że niektóre ciała są świecące, a niektóre ciemne, że niektórzy ludzie rodzą się z pogan, a inni z chrześcijan — zmuszony był przyjąć, że wszelka różnorodność, którą znajdujemy w rzeczach, pochodzi z różnorodności zasług wedle sprawiedliwości Bożej. Twierdzi on, że Bóg jedynie ze swej dobroci wszystkie stworzenia stworzył na początku jako równe, duchowe i rozumne. Stworzenia posłużyły się wolną wolą w różny sposób — jedne lgnąc więcej lub mniej do Boga, inne oddalając się mniej lub więcej od Niego.

44 Orygenes, *Pert archon* II,9 (PG 11, 230).

370

Stosownie do tego ze sprawiedliwości Bożej wynikły różne stopnie w substancjach duchowych, tak mianowicie, że niektóre z nich są aniołami różnych chórów, inne duszami ludzkimi — także w różnych stanach — inne wreszcie szatanami różnych stanów. Twierdził też, że Bóg ustanowił różnorodność stworzeń cielesnych z powodu różnorodności stworzeń rozumnych, tak by szlachetniejsze substancje duchowe

otrzymywały szlachetniejsze ciała i by różne stworzenia cielesne służyły najróżniejszym sposobami różnym substancjom duchowym.

Łatwo można dowieść, że pogląd ten jest fałszywy. Im bowiem coś jest lepszego wśród skutków działania, tym bardziej ma pierwszeństwo w zamiarach przyczyny. Tym zaś, co najlepsze w rzeczach stworzonych, jest doskonałość wszechświata, która polega na porządku różnorodnych rzeczy — we wszystkich bowiem rzeczach doskonałość całości przewyższa doskonałość poszczególnych części. Różnorodność rzeczy wynika zatem z podstawowego zamiaru pierwszej przyczyny, a nie z różnorodności zasług.

Co więcej. Jeśli wszystkie stworzenia rozumne zostały na początku stworzone jako równe, należy stwierdzić, że nie były one od drugich zależne w swym działaniu. Co zaś pochodzi od współdziałania różnych przyczyn, z których jedna od drugiej nie zależy, to jest przypadkowe. A zatem zgodnie z wyżej przedstawionym poglądem taka różnorodność i porządek rzeczy są przypadkowe. To jednak jest niemożliwe, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 39].

Co więcej. Tego, co jest dla kogoś naturalne, nie osiąga się przez wolę, gdyż poruszenie chcenia, czyli wolnej woli, zakłada uprzednie istnienie kogoś chcącego, a do tego, by istniał chcący, potrzeba jego natury. Jeśli więc przez poruszenie wolnej woli tworzy się różne stopnie stworzeń rozumnych, to dla żadnego stworzenia rozumnego jego stopień nie będzie naturalny, lecz przypadłościowy. To zaś jest niemożliwe. Skoro bowiem różnica gatunkowa jest dla każdego naturalna, wynika

371

stąd, że wszystkie stworzone substancje rozumne należą do jednego gatunku, mianowicie aniołowie, szatani i dusze ludzkie oraz dusze ciał niebieskich — o których Orygenes mniemał, że mają duszę. Różnorodność naturalnych czynności świadczy, że jest to fałszywe. Nie tym samym bowiem sposobem, którym z natury poznaje umysłowo intelekt ludzki, potrzebujący zmysłów i wyobraźni, poznaje intelekt anielski i dusza słońca — chyba że wyobrażalibyśmy sobie, iż aniołowie i ciała niebieskie mają mięśnie i kości, i inne tego rodzaju części po to, by mogły posiadać narządy zmysłów, co jest nierzeczywiste. Wynika stąd, że różnorodność substancji obdarzonych intelektem nie pochodzi z różnorodności zasług, które zależą od poruszeń wolnej woli.

Dalej. Jeśli tego, co jest z natury, nie osiąga się poruszeniem wolnej woli, a zjednoczenie duszy rozumnej z tym oto ciałem następuje z racji uprzedniej zasługi lub winy stosownie do poruszenia wolnej woli, to wynikałoby stąd, że połączenie tej duszy z tym oto ciałem nie jest naturalne. A zatem i byt złożony nie jest naturalny. Według Orygenesesa zaś człowiek i słońce, i gwiazdy złożone są z substancji rozumnych i tych oto ciał. Wszystko więc, co jest najszlachetniejsze wśród substancji materialnych, jest nienaturalne.

Podobnie. Jeśli zjednoczenie tej substancji rozumnej z tym oto ciałem nie jest czymś właściwym dla tej substancji jako takiej, lecz raczej jest to jej właściwe dlatego, że na to zasłużyła, to połączenie jej z tym ciałem nie jest dla niej istotne, ale przypadłościowe. Z tych rzeczy zaś, których połączenie jest przypadłościowe, nie powstaje żaden gatunek, gdyż nie powstaje z nich istotowa jedność — nie jest bowiem gatunkiem człowiek biały lub człowiek ubrany. Wynika stąd, że ani człowiek nie jest gatunkiem, ani słońce, ani księżyc, ani nic im podobnego.

Co więcej. To, co wynika z zasługi, może zmienić się na lepsze lub na gorsze, zasługi bowiem i winy mogą wzrastać

lub się zmniejszać; uważał tak zwłaszcza Orygenes, który twierdził, że wolna wola każdego stworzenia zawsze może się zwracać na obydwie strony. Jeśli więc dusza rozumna otrzymała to oto ciało z powodu poprzednich zasług czy win, to wynika stąd, że może znowu złączyć się z innym ciałem oraz że dusza ludzka może przyjmować nie tylko inne ciało ludzkie, ale czasem także ciało gwiazdy, zgodnie z mitami pitagorejskimi, według których każda dusza może wchodzić w każde ciało⁴⁵. To zaś filozoficznie okazuje się błędne — według filozofii bowiem określonym formom i przyczynom ruchu przypisane są określone materie i określone byty podlegające ruchowi — według wiary zaś jest herezją, gdyż wiara głosi, że dusza przy zmartwychwstaniu otrzyma to samo ciało, które opuściła.

Oprócz tego. Skoro nie może być wielości bez różnorodności, to jeśli od początku stworzenia rozumne zostały ustanowione w pewnej wielości, musiała w nich być pewna różnorodność. Jedno z nich więc miało coś, czego inne nie miało. A jeśli to nie wynika z różnorodności zasług, to z tego samego powodu nie było też konieczne, by różnorodność stopni pochodziła od różnorodności zasług.

Podobnie. Każda różnica pochodzi albo z podziału ilościowego, który istnieje tylko w ciałach — stąd według Orygenesesa nie mogła istnieć w pierwszych stworzonych substancjach — albo też pochodzi z podziału formalnego. Nie może podział formalny istnieć bez różnorodności stopni, gdyż taki podział sprowadza się do braku i do formy. W ten sposób jedna z dwóch dzielonych form musi być lepsza, a druga gorsza. Stąd według Filozofa⁴⁶, gatunki rzeczy są jak liczby, z których jedna do drugiej coś dodaje albo od niej odejmuje. Jeśli więc na początku zostało stworzonych wiele substancji rozumnych, musiała w nich być różnorodność stopni.

⁴⁵ Zob. Arystoteles, *De anima* I, 3 (407b 22).

⁴⁶ Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2).

Podobnie. Jeśli stworzenia rozumne mogą bytować samoistnie bez ciał, nie potrzeba było ustanawiać różnorodności w naturze cielesnej z powodu różnych zasług stworzeń rozumnych, gdyż i bez różnorodności ciał można było stwierdzić różne stopnie w substancjach rozumnych. Jeśli natomiast stworzenia rozumne nie mogą bytować samoistnie bez ciał, to od początku równocześnie ze stworzeniem rozumnym zostało ustanowione także stworzenie cielesne. Większa jest zaś różnica między stworzeniem cielesnym a duchowym niż między stworzeniami duchowymi. Jeśli więc od początku Bóg ustanowił tak wielką różnicę między swymi stworzeniami bez uprzedniego istnienia jakichś zasług, to nie było konieczne, by uprzednio istniały różne zasługi po to, by stworzenia rozumne zostały ustanowione w różnych stopniach.

Co więcej. Jeśli różnorodność stworzenia cielesnego odpowiada różnorodności stworzenia duchowego, to z tego samego powodu jednorodności stworzeń rozumnych odpowiadałaby jednorodność natury cielesnej. A zatem cielesna natura byłaby stworzona, nawet gdyby uprzednie zasługi stworzenia rozumnego nie były różnorodne, lecz jednakowe. Zostałaby więc stworzona materia pierwsza, która jest wspólna dla wszystkich ciał, ale ma tylko jedną formę. Lecz istnieje w niej w możliwości wiele form. Pozostałaby więc niedoskonała, skoro tylko jedna jej forma zostałaby urzeczywistniona. A to nie jest zgodne z dobrocią Bożą.

Podobnie. Jeśli różnorodność stworzenia cielesnego wypływa z różnych poruszeń wolnej woli stworzenia rozumnego, to trzeba powiedzieć, iż przyczyną, dla której jest tylko jedno słońce na świecie, jest to, że jednym tylko stworzeniem rozumnym tak pokierowała wolna wola, by zasłużyło na połączenie z takim ciałem. Stało się zaś przypadkiem, że jedno tylko stworzenie tak zgrzeszyło. Jest zatem rzeczą przypadkową, że jest tylko jedno słońce na świecie, a nie jest tak z powodu potrzeby natury cielesnej.

374

Oprócz tego. Skoro stworzenie duchowe zasługuje na zejście do niższego stanu tylko z powodu grzechu i traci swój stan doskonały, w którym jest niewidzialne, przez to, że łączy się z ciałami widzialnymi, zdaje się wynikać, iż ciała widzialne są połączone ze stworzeniami duchowymi z powodu grzechu. A to wydaje się bliskie błędowi manichejczyków, którzy twierdzili, że rzeczy widzialne pochodzą od złej zasady.

Temu pogładowi sprzeciwia się też w sposób oczywisty powaga Pisma Świętego. Pisząc bowiem o poszczególnych stworzeniach widzialnych, Mojżesz wyraża się w sposób następujący: „Widział Bóg, że było dobre” itd. [Rdz 1,4-25], a następnie i wszystkich razem dodaje: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre” [Rdz 1,31]. Przez to w sposób jasny dano nam do zrozumienia, iż stworzenia materialne i widzialne dlatego zostały uczynione, że dobrze jest, by istniały — a to jest zgodne z dobrocią Bożą — nie zaś dla jakichś zasług lub grzechów stworzeń rozumnych.

Wydaje się natomiast, iż Orygenes nie wziął pod uwagę, że gdy coś dajemy nie z powinności, lecz z dobrej woli, to nie sprzeciwia się sprawiedliwości, że dajemy rzeczy nierówne, nie zważając na żadną różnorodność zasług, gdyż wynagrodzenie należy się tym, którzy na nie zasługują. Bóg zaś, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 28], nie z żadnej powinności, lecz jedynie z hojności powołał rzeczy do istnienia. Stąd różnorodność stworzeń nie zakłada uprzedniej różnorodności zasług.

Podobnie. Skoro dobro całości jest lepsze od dobra poszczególnych części, nie jest własnością najwyższego twórcy, by umniejszał dobro całości, aby powiększać dobroć niektórych części. Budowniczy bowiem nie daje fundamentom tych przymiotów, które daje dachowi — by domowi nie groził upadek. Twórca więc wszystkiego, Bóg, nie uczyniłby całego wszechświata najlepszym w swoim rodzaju, gdyby wszystkie części uczynił równymi, ponieważ brakowałoby wtedy wielu stopni dobroci we wszechświecie — i tak byłby niedoskonały.

375

Rozdział 45 CO NAPRAWDĘ JEST PIERWSZĄ PRZYCZYNĄ RÓŻNORODNOŚCI RZECZY

Można wykazać na tej podstawie, co naprawdę jest pierwszą przyczyną różnic między rzeczami.

Skoro każda przyczyna zamierza swe podobieństwo wprowadzić do skutku swego działania, na ile skutek potrafi to przyjąć, czyni to tym doskonalej, im sama jest doskonalsza. Jest bowiem jasne, że im coś jest cieplejsze, tym bardziej ogrzewa, a im lepszy rzemieślnik, tym doskonalej wprowadza w materię formę swej twórczej myśli. Bóg zaś jest najdoskonalszą przyczyną. Było więc czymś właściwym, by Bóg w sposób doskonały wprowadzał swoje podobieństwo w rzeczy stworzone — na tyle, na ile

odpowiada to naturze stworzonej. Lecz doskonałego podobieństwa do Boga nie może osiągnąć jeden tylko gatunek rzeczy stworzonych, skoro bowiem przyczyna przewyższa skutek, to to, co w przyczynie jest proste i jednolite, w skutku jej działania jest złożone i wielorakie, chyba że skutek należy do gatunku przyczyny. Tego zaś nie można powiedzieć w tym wypadku, stworzenie bowiem nie może być równe Bogu. Musiała więc istnieć wielorakość i różnorodność w rzeczach stworzonych po to, by w nich mogło się znajdować na ich własny sposób doskonale podobieństwo do Boga.

Co więcej. Podobnie jak rzeczy powstające z materii istnieją w biernej możliwości materii, tak i rzeczy powstające dzięki przyczynie muszą istnieć w czynnej możliwości przyczyny. Bierna zaś możliwość materii nie urzeczywistniałaby się w sposób doskonały, gdyby z materii powstawała tylko jedna z tych rzeczy, do których materia jest w możliwości. Jeśliby więc jakaś przyczyna, w której jest możliwość zdziałania większej ilości skutków, realizowała tylko jeden z tych skutków, możliwość jej nie

376

urzeczywistniałaby się tak całkowicie, jak wówczas, gdy ich sprawia więcej. Przez to zaś, że możliwość czynna się urzeczywistnia, skutek otrzymuje podobieństwo do przyczyny. Nie byłoby więc we wszechświecie doskonałego podobieństwa do Boga, gdyby istniał tylko jeden stopień wszystkich bytów. Różnice wśród rzeczy stworzonych istnieją zatem dlatego, że rzeczy doskonalejsz osiągają podobieństwo do Boga przez wielość niż przez jedyność.

Co więcej. Gdy coś pod wieloma względami jest podobne do Boga, wtedy doskonalejsz realizuje podobieństwo do Niego. W Bogu zaś jest dobroć i udzielanie dobroci innym. Doskonalejsz więc realizuje rzecz stworzona podobieństwo do Boga, jeśli nie tylko jest dobra, lecz także może działać dla dobra innych, niż gdyby tylko była dobra sama w sobie — tak na przykład podobniejsz do słońca jest to, co świeci i oświeca, niż to, co tylko świeci. Otóż stworzenie może działać dla dobra drugiego stworzenia tylko wtedy, gdy istnieje w rzeczach stworzonych wielość i nierówność. To bowiem, co działa, jest inne od tego, co doznaje i jest szlachetniejsz od niego. Po to więc, by w stworzeniach było doskonalejsz naśladowanie Boga, trzeba było, by istniały różne stopnie wśród stworzeń.

Podobnie. Wielość dóbr jest czymś lepszym od jednego dobra skończonego, obejmuje bowiem to jedno dobro i jeszcze coś więcej. Doskonałość zaś każdego stworzenia jest skończona, gdyż nie dosięga doskonałości Bożej. Doskonalsz jest więc świat stworzeń, jeżeli jest wśród nich wiele stopni doskonałości, niż gdyby był tylko jeden stopień. Najwyższemu zaś dobru przystoi czynienie tego, co jest lepsze. Było więc czymś właściwym, by dobro to uczyniło więcej stopni wśród rzeczy.

Co więcej. Doskonałość gatunku przewyższa doskonałość jednostki, jak to, co formalne, przewyższa to, co materialne. Bardziej więc o doskonałości wszechświata stanowi wielość gatunków niż wielość jednostek w jednym gatunku. Należy zatem do doskonałości wszechświata nie tylko, by było wiele

377

jednostek, lecz także by istniały różne gatunki rzeczy, i co za tym idzie — różne stopnie w rzeczach.

Podobnie. To, co działa przez intelekt, wyraża w tworzonej rzeczy formę poznawczą swego intelektu — w ten właśnie sposób działający przez swą myśl twórczą sprawia coś

podobnego do siebie. Bóg zaś sprawił, że stworzenie działa przez intelekt, a nie z konieczności natury, jak tego powyżej dowiedliśmy [II, 23]. Stworzenie przez Niego uczynione wyraża więc formę intelektu Bożego. Intelekt poznający wiele nie jest jednak wystarczająco wyrażony przez coś jednego. Skoro zatem intelekt Boży poznaje wiele rzeczy, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 49n], to wtedy wyraża siebie doskonale, gdy powołuje do bytu wiele stworzeń wszelkich stopni, niż gdyby powołał do bytu tylko jedno stworzenie.

Co więcej. Dziełu uczynionemu przez najznakomitszego twórcę nie powinno brakować najwyższej doskonałości. Lecz dobro porządku różnorodnych rzeczy jest większe od jakiegokolwiek dobra rzeczy wziętych z osobna. Jest bowiem czymś formalnym w odniesieniu do jednostek, jak doskonałość całości w odniesieniu do części. Nie powinno więc zabraknąć doskonałości porządku w dziele Boga. Tej zaś doskonałości nie mogłoby być, gdyby nie było różnorodności i nierówności stworzeń.

A zatem różnorodność i nierówność w rzeczach stworzonych nie jest ani sprawą przypadku [II, 391, ani różnorodności materii [II, 40], ani udziału jakichś przyczyn [II, 41-43] lub zasług [II, 44], lecz pochodzi z zamiaru samego Boga, który chciał dać taką doskonałość stworzeniu, jaką ono posiadać mogło.

Stąd powiedziane jest w Księdze Rodzaju 1, [31]: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre”, chociaż o poszczególnych rzeczach powiedział, że są dobre. Poszczególne rzeczy bowiem są dobre w swych naturach,

378

wszystkie razem zaś są bardzo dobre z racji porządku wszechświata, który jest ostateczną i najszlachetniejszą doskonałością rzeczy.

Rozdział 46 << DLA DOSKONAŁOŚCI WSZECHŚWIATA KONIECZNE BYŁO ISTNIENIE STWORZEŃ OBDARZONYCH INTEKTEM

Skoro więc taka jest przyczyna różnorodności w rzeczach, pozostają nam jeszcze do zbadania poszczególne rzeczy — w tej mierze, w jakiej należy to do prawdy wiary; jest to trzeci punkt naszego planu [zob. II, 5]. Wykażemy najpierw, że wynikało z rozporządzenia Bożego, które wyznaczyło rzeczom stworzonym odpowiednią dla nich najwyższą doskonałość, by powstały pewne stworzenia obdarzone intelektem, zajmujące najwyższe miejsce wśród rzeczy.

Wtedy bowiem skutek jest najdoskonalszy, gdy powraca do swego źródła. Stąd też koło wśród wszystkich figur i ruch kołowy wśród wszystkich ruchów są najdoskonalsze — dlatego że powraca się w nich do źródła. Żeby więc świat stworzeń doszedł do swej ostatecznej doskonałości, trzeba, by stworzenia powróciły do swego źródła. Powracają zaś stworzenia poszczególne i wszystkie razem do swego źródła o tyle, o ile noszą w sobie podobieństwo do niego zgodnie ze swym istnieniem i swą naturą, w których mają pewną doskonałość. Tak samo wszystkie skutki działania wtedy są najdoskonalsze, gdy się najbardziej upodabniają do swej przyczyny, jak na przykład dom, gdy jest najbardziej podobny do swego planu w umyśle, a ogień, gdy jest najbardziej podobny do rodzącego go ognia. Skoro więc intelekt Boga jest zasadą powołania stworzeń do bytu, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 23-24], koniecz-

ne było dla doskonałości stworzeń, by były jakieś stworzenia poznające umysłowo.

Co więcej. Doskonałość druga w rzeczach dodaje coś do pierwszej doskonałości. Jak zaś istnienie i naturę rzeczy traktuje się jako pierwszą doskonałość, tak działanie — jako drugą doskonałość. Trzeba więc do pełnej doskonałości wszechświata, by istniały jakieś stworzenia, które powracają do Boga nie tylko w zakresie podobieństwa natury, lecz także pod względem podobieństwa działania. Działaniem tym może być tylko akt intelektu i woli, gdyż i sam Bóg nie działa inaczej w stosunku do samego siebie. Istotne zatem było dla najwyższej doskonałości wszechświata, by istniały jakieś stworzenia obdarzone intelektem.

Co więcej. Żeby stworzenia doskonale wyrażały dobroć Bożą, trzeba było, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 45], nie tylko, by powstawały rzeczy dobre, lecz także by działały dla dobra drugih. Wtedy zaś coś doskonale się upodabnia w działaniu do czegoś drugiego, gdy działanie nie tylko należy do tego samego gatunku, lecz także gdy jest ten sam sposób działania. Potrzeba więc było dla najwyższej doskonałości rzeczy, by istniały jakieś stworzenia działające takim sposobem, jakim działa Bóg. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 23-24], że Bóg działa przez intelekt i wolę. Konieczne zatem było, by istniały jakieś stworzenia poznające umysłowo i chcące.

Co więcej. Podobieństwo skutku działania do jego przyczyny ujmuje się z punktu widzenia formy skutku, która istnieje uprzednio w przyczynie. Przyczyna bowiem sprawia coś podobnego do siebie zgodnie z formą, przez którą działa. Forma zaś przyczyny czasami zostaje przyjęta w skutku zgodnie z tym samym sposobem istnienia, w jaki istnieje w przyczynie, jak na przykład forma ognia rozpalonego ma ten sam sposób istnienia, co forma ognia rozpalającego, a czasami zostaje przyjęta zgodnie z innym sposobem istnienia, jak na przykład forma domu, która istnieje w sposób umysłowy w umyśle archi-

tekta, zostaje przyjęta w sposób materialny w domu, który istnieje poza duszą. Jest jasne, że pierwsze podobieństwo jest doskonalsze od drugiego. Doskonałość świata stworzeń polega na podobieństwie do Boga tak, jak doskonałość każdego skutku działania na podobieństwie do jego przyczyny. Konieczne więc jest do najwyższej doskonałości wszechświata nie tylko drugie upodobnienie stworzenia do Boga, lecz także pierwsze, o ile to możliwe. Forma zaś, przez którą Bóg powołuje do bytu stworzenie, jest w Nim formą umysłową, Bóg bowiem działa intelektem, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 23-24]. Potrzebne jest więc dla najwyższej doskonałości wszechświata, by istniały jakieś stworzenia, w których wyrażałaby się, zgodnie ze sposobem istnienia umysłowego, forma intelektu Bożego. A to znaczy, by istniały stworzenia o naturze obdarzonej intelektem.

Podobnie. Nic innego nie skłania Boga do powołania stworzeń do bytu, jak tylko Jego dobroć, której chciał udzielić innym rzeczom na sposób upodobnienia ich do siebie, jak to widać jasno z tego, co już powiedzieliśmy [I, 74n]. Podobieństwo jednej rzeczy do drugiej przejawia się dwojako: po pierwsze, w odniesieniu do istnienia naturalnego, jak na przykład podobieństwo ciepła ognia znajduje się w rzeczy ogrzanej przez ogień. Po drugie, w odniesieniu do poznawania, jak na przykład podobieństwo ognia jest we wzroku lub dotyku. Aby więc podobieństwo do Boga istniało w rzeczach doskonale, według wszelkich możliwych sposobów, trzeba było, by dobroć Boża udzieliła się

rzeczom przez podobieństwo nie tylko co do istnienia, lecz i co do poznawania. Poznawać zaś dobroć Bożą może tylko intelekt. Trzeba więc było, by istniały stworzenia obdarzone intelektem.

Co więcej. We wszystkich rzeczach odpowiednio uporządkowanych stosunek drugorzędnych rzeczy do ostatnich naśladuje stosunek pierwszej rzeczy do wszystkich rzeczy drugorzędnych i ostatnich, chociaż czasami w sposób niedoskonały. Wykazaliśmy zaś [I, 54], że Bóg obejmuje w sobie wszystkie

381

stworzenia. Znajduje to odzwierciedlenie w stworzeniach materialnych, chociaż w inny sposób. Zawsze bowiem znajdujemy doskonalsze ciało obejmujące i zawierające mniej doskonałe — jednakże zgodnie z rozciągłością ilościową, podczas gdy Bóg obejmuje wszystkie stworzenia sposobem prostym, a nie przez rozciągłość ilościową. Żeby zatem i w tym sposobie obejmowania jednego przez drugie nie brakowało stworzeniom naśladowania Boga, zostały uczynione stworzenia obdarzone intelektem, obejmujące stworzenia materialne nie zgodnie z rozciągłością ilościową, lecz po prostu — na sposób umysłowo poznawalny. To bowiem, co się poznaje umysłowo, jest w poznającym i jest objęte jego działaniem intelektualnym.

Rozdział 47 **SUBSTANCJE OBDARZONE INTEKTEM MAJĄ WOLĘ**

Jest rzeczą konieczną, by substancje obdarzone intelektem miały wolę.

We wszystkim istnieje pragnienie dobra, skoro dobrem jest to, czego wszyscy pragną, jak mówią filozofowie⁴⁷. Tego rodzaju pragnienie w bytach, którym brak poznawania, nazywa się pragnieniem naturalnym, jak na przykład mówimy, że kamień pragnie znajdować się na dole. W tych zaś bytach, które posiadają poznanie zmysłowe, nazywa się pragnieniem zwierzęcym i dzieli się na pożądawcze i gniewliwe. Natomiast w bytach, które poznają umysłowo, nazywa się je pragnieniem umysłowym albo rozumnym i jest nim wola. A zatem obdarzone intelektem substancje stworzone mają wolę.

⁴⁷ Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 1 (1094a 2-3).

382

Co więcej. To, co istnieje przez coś drugiego, sprowadza się jako do rzeczy wcześniejszej do tego, co istnieje samo przez się. Stąd też według Filozofa w VIII księdze *Fizyki*⁴⁸ rzeczy poruszane przez coś drugiego sprowadzają się do pierwszych poruszających się same przez się. Także w sylogizmach wnioski, które się zna skądinąd, sprowadzają się do pierwszych zasad znanych przez się. Znajdujemy zaś wśród substancji stworzonych takie, które nie pobudzają się same do działania, lecz zostają pobudzone siłą natury, jak na przykład rzeczy nieożywione, rośliny i nierozumne zwierzęta, nie ma w nich bowiem [wyboru] — działać czy nie działać. Trzeba się więc odnieść do jakichś pierwszych rzeczy, które same siebie pobudzają do działania. Pierwszymi wśród rzeczy stworzonych są substancje obdarzone umysłem, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 46]. Te zatem substancje same się pobudzają do działania. I jest to właściwością woli, przez którą substancja jest panią swych czynów, o ile może działać lub nie działać. A zatem stworzone substancje obdarzone intelektem mają wolę.

Co więcej. Zasadą każdego działania jest forma, przez którą coś jest urzeczywistnione, skoro każda przyczyna działa, o ile jest urzeczywistniona. Sposób działania wynikający z formy musi być zatem zgodny z formą. Forma, która nie pochodzi od przyczyny działającej przez formę, powoduje działanie, nad którym przyczyna nie panuje. Jeśli istnieje forma pochodząca od tego, który przez nią działa, to działający będzie także panem wynikającego tu działania. Formy zaś naturalne, z których wynikają ruchy i działania naturalne, nie pochodzą od bytów, których one są formami, lecz całkowicie od przyczyn zewnętrznych, gdyż przez formę naturalną każda rzecz ma istnienie w swej naturze. Nic zaś nie może być dla siebie samego przyczyną istnienia. I dlatego rzeczy, które poruszają się naturalnie, nie poruszają się same przez się — ciało ciężkie bowiem

48 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (257a 25-27).

383

nie porusza samego siebie z góry na dół, lecz porusza je to, co je powołało do istnienia, co mu dało formę. Także u zwierząt nierozumnych poruszających je form czuciowych lub wyobraźniowych nie wynajdują same zwierzęta, lecz otrzymują je od zewnętrznych przedmiotów zmysłowych, które działają na zmysł, a rozsądza te formy naturalna władza osądu. Stąd, chociaż mówimy, że w pewien sposób same się poruszają — o ile jedna ich część porusza, a druga jest poruszana — to jednak owo poruszanie nie pochodzi od nich samych, lecz częściowo od zewnętrznych pobudek czuciowych, a częściowo od natury. O ile bowiem pragnienie porusza członki, o tyle mówimy, że się same poruszają, i w ten sposób zwierzęta przewyższają rzeczy nieożywione i rośliny; o ile zaś owo pragnienie jest w nich koniecznym następstwem form przyjętych przez zmysł i naturalną władzę osądu, nie są one przyczyną ruchu same dla siebie. Stąd nie są panami swych czynów. Forma zaś umysłowa, przez którą działa substancja obdarzona intelektem, pochodzi od samego intelektu jako w nim poczęta i w pewien sposób obmyślona; jak to widać w przypadku formy idei twórczej poczynającej się u artysty, który ją wymyśla i przez nią działa. Substancje więc obdarzone intelektem same siebie pobudzają do działania jako mające władzę nad swymi czynami. Mają one zatem wolę.

Podobnie. To, co czynne, powinno być proporcjonalne do tego, co bierne, a to, co porusza — do rzeczy poruszanej. Lecz w bytach posiadających poznanie siła poznawcza ma się do siły pragnienia tak, jak to, co porusza, do tego, co jest poruszane — to bowiem, co poznajemy przez zmysł lub wyobraźnię, lub intelekt, porusza pragnienie umysłowe lub zwierzęce. Poznanie zaś umysłowe nie jest ograniczone do pewnych przedmiotów, lecz odnosi się do wszystkiego — stąd też o intelekcie możliwościowym mówi Filozof w III księdze *O duszy*⁴⁹, że

49 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15).

384

jest tym, przez co wszystko się staje. Pragnienie substancji obdarzonej intelektem odnosi się więc do wszystkiego. Odnoszenie się do wszystkiego jest właściwością woli, stąd w III księdze *Etyki*⁵⁰ mówi Filozof, że odnosi się ona do rzeczy możliwych i niemożliwych. Substancje obdarzone intelektem mają zatem wolę.

Rozdział 48

SUBSTANCJE OBDARZONE INTEKTEM MAJĄ WOLNĄ DECYZJĘ W DZIAŁANIU

Z tego dalej wynika, że powyższe substancje mają wolną decyzję w działaniu.

Jest rzeczą jasną, że działają poprzez decyzje, dlatego że przez poznanie umysłowe osądzają, co należy czynić. Muszą zaś mieć wolność, jeśli są panami swych czynności, jak to wykazaliśmy [II, 47]. Powyższe substancje mają więc wolną decyzję w działaniu.

Podobnie. Wolne jest to, co samo dla siebie jest przyczyną. Co więc nie jest samo dla siebie przyczyną działania, nie jest wolne w działaniu. Te rzeczy zaś, które poruszają i działają tylko wtedy, gdy są poruszone przez coś innego, nie są same dla siebie przyczyną działania. A zatem tylko te, które się same poruszają, mają wolność w działaniu. I tylko te w działaniu używają sądu. Rzecz bowiem, która się sama porusza, dzieli się na poruszającą i poruszaną; poruszającą jest pragnienie pobudzone przez rozum, wyobraźnię lub zmysły, do których należy sądzenie. Wśród nich tylko te sądzą w sposób wolny, które się same do sądu pobudzają. Żadna zaś władza sądząca nie pobudza się

50 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 2 (1111b 23).

385

sama do sądzenia inaczej, jak tylko przez to, że się zastanawia nad swoim działaniem; musi bowiem, jeśli się sama pobudza do sądzenia, znać swój sąd. A to jest jedynie właściwością intelektu. Zwierzęta nierozumne posiadają więc w pewien sposób wolność ruchu, czyli działania, nie mają natomiast wolności sądu. Były nieożywione zaś, którymi tylko inne byty poruszają, nie mają nawet wolności działania ani ruchu. Byty obdarzone intelektem mają natomiast nie tylko wolność działania, lecz także wolność sądu, a to znaczy mieć wolną decyzję.

Co więcej. Forma poznana jest zasadą poruszającą o tyle, o ile jest poznana z punktu widzenia dobra lub czegoś odpowiedniego, czynność bowiem zewnętrzna w tym, co porusza, pochodzi od sądu, którym się osądza przez wspomnianą formę, że coś jest dobre lub odpowiednie. Jeśli więc sądzący sam się pobudza do sądzenia, jest konieczne, by przez jakąś wyższą formę poznana pobudził się do sądzenia. A może nią być tylko samo pojęcie dobra lub czegoś odpowiedniego, przez które się sądzi o każdym określonym dobru lub rzeczy odpowiedniej. A zatem tylko te byty pobudzają się same do sądzenia, które poznają pojęcie powszechnego dobra lub odpowiedniości. Takie zaś są tylko byty obdarzone intelektem. Wobec tego jedynie byty obdarzone intelektem pobudzają się same nie tylko do działania, lecz także do sądzenia. Tylko one więc mają wolność w sądzeniu, a to znaczy mieć wolność decyzji.

Co więcej. Z pojęcia ogólnego wynika poruszenie i działanie tylko za pośrednictwem poznania szczegółowego, ponieważ poruszenie i działanie odnoszą się do rzeczy szczegółowych, intelekt zaś z natury poznaje to, co ogólne. Aby więc z poznania intelektualnego wynikało poruszenie lub jakiegokolwiek działanie, musimy zastosować ogólne pojęcie intelektu do tego, co szczegółowe. Lecz to, co ogólne, zawiera w możliwości wiele bytów szczegółowych. Można więc stosować pojęcie intelektu do wielu różnych rzeczy. Sąd intelektu o rzeczach, które należy czynić, nie jest zatem ograniczony tylko do czegoś

386

jednego. Wszystkie więc byty obdarzone intelektem mają wolną decyzję.

Oprócz tego. Niektórym bytom brak wolności sądu albo dlatego, że w ogóle nie mają sądu, jak te, którym brak poznania — na przykład kamienie i rośliny, albo dlatego, że mają sąd z natury ograniczony do czegoś jednego, jak zwierzęta nierozumne. Naturalnym bowiem instynktem owca osądza, że wilk jest dla niej szkodliwy, i na mocy tego sądu unika go; podobnie jest też w innych wypadkach. Wszystkie więc byty niemające o rzeczach, które należy czynić, sądu ograniczonego przez naturę do jednej rzeczy, z konieczności muszą mieć wolną decyzję. Takie zaś są wszystkie byty obdarzone intelektem. Intelkt bowiem pojmuje nie tylko to lub tamto dobro, lecz samo dobro ogólne. Stąd, skoro intelekt przez formę przyjętą do świadomości porusza wolę — we wszystkim zaś czynnik poruszający i poruszany muszą być proporcjonalne — wola substancji obdarzonej intelektem nie będzie z natury ograniczona do niczego innego, jak tylko do dobra ogólnego. Cokolwiek więc przedstawiłoby się woli pod pojęciem dobra, będzie się ona mogła do tego skłonić bez przeszkody ze strony jakiegoś naturalnego ograniczenia. Wszystkie zatem byty obdarzone intelektem mają wolną wolę pochodzącą ze sądu intelektu. A to znaczy mieć wolną decyzję, którą się określa jako wolny sąd rozumowy.

Rozdział 49 << **SUBSTANCJA OBDARZONA INTEKTEM** **NIE JEST CIAŁEM**

Na tej podstawie okazuje się, że żadna substancja obdarzona intelektem nie jest ciałem.

Nie znajdujemy bowiem żadnego ciała, które zawierałoby coś inaczej, jak przez współmierność określeń ilościowych. Stąd

387

też, jeżeli rzecz całkowicie zawiera w sobie jakąś całą rzecz, to i część zawiera część — większa większą, a mniejsza mniejszą. Intelkt zaś nie obejmuje rzeczy poznanej umysłowo przez jakąś współmierność określeń ilościowych, gdyż poznaje całym sobą i pojmuje całość i część, rzeczy większe co do ilości i mniejsze. Żadna więc substancja umysłowo poznająca nie jest ciałem.

Co więcej. Żadne ciało nie może przyjąć formy substancjalnej drugiego ciała, jeśli nie straci przez zniszczenie własnej formy. Intelkt zaś nie niszczy, lecz raczej się udoskonala przez to, że przyjmuje formy wszystkich ciał, udoskonala się bowiem, poznając, a poznaje na tyle, na ile ma w sobie formy przedmiotów poznawanych. Żadna więc substancja obdarzona intelektem nie jest ciałem.

Dalej. Podstawą różnorodności osobników tego samego gatunku jest ilościowy podział materii, forma bowiem tego ognia od formy owego ognia różni się tylko przez to, że jest w różnych częściach, na które się dzieli materia. Nie dzieje się to inaczej, jak przez podział ilościowo określony, a bez właściwości ilościowych substancja jest niepodzielna. Co zaś zostaje przyjęte w ciele, zostaje w nim przyjęte stosownie do podziału określonego ilościowo. Zatem tylko ujednostkowiona forma zostaje przyjęta w ciele. Gdyby więc intelekt był ciałem, to umysłowe formy rzeczy przyjmowałby tylko jako ujednostkowane. Tymczasem intelekt poznaje rzeczy przez ich formy, które w sobie posiada. A zatem nie poznaje pojęć ogólnych, lecz tylko szczegółowe. To zaś jest oczywiście fałszywe. Żaden więc intelekt nie jest ciałem.

Podobnie. Każda rzecz działa zgodnie ze swym gatunkiem, dlatego że forma jest zasadą działania w każdej rzeczy. Gdyby więc intelekt był ciałem, jego działanie nie przewyższałoby porządku cielesnego. Dlatego pojmowałby tylko ciała. To zaś oczywiście jest fałszywe, ponieważ pojmujemy wiele rzeczy, które nie są ciałami. Intelekt więc nie jest ciałem.

Co więcej. Jeśli substancja poznająca umysłowo jest ciałem, to jest albo ciałem skończonym, albo nieskończonym. Niemożli-

388

we jest, by ciało było aktualnie nieskończone, jak tego dowiedziono w III księdze *Fizyki*⁵¹. Jest więc ciałem skończonym, jeśli się przyjmie, że jest ciałem. To zaś jest niemożliwe. W żadnym bowiem ciele skończonym nie może być mocy nieskończonej, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 20]. Tymczasem moc intelektu jest poniekąd nieskończona w pojmowaniu, gdyż dodając, intelekt w nieskończoność pojmuje gatunki liczb i podobnie gatunki figur i proporcji. Poznaje także powszechniki, a mają one moc nieskończoną co do swego zakresu — zawierają jednostki, które są w możności nieskończone. Intelekt więc nie jest ciałem.

Co więcej. Niemożliwe jest, by dwa ciała nawzajem się zawierały, gdyż zawierający przewyższa to, co zawarte. Dwa intelektu zaś wzajemnie się zawierają i obejmują, gdy jeden umysłowo poznaje drugi. Intelekt więc nie jest ciałem.

Podobnie. Działanie żadnego ciała nie zwraca się ku przyczynie, wykazano bowiem w *Fizyce*⁵², że żadne ciało nie porusza się samo z siebie, chyba że w odniesieniu do części, mianowicie w ten sposób, że jedna jego część jest poruszająca, a druga poruszana. Intelekt zaś zwraca się w działaniu ku samemu sobie, poznaje bowiem sam siebie nie tylko w zakresie części, lecz i w zakresie całości. Nie jest więc ciałem.

Co więcej. Czynność ciała nie kończy się na czynności ani ruch na ruchu, jak tego dowiedziono w *Fizyce*⁵³. Czynność zaś substancji poznającej umysłowo ma kres w czynności, intelekt bowiem jak poznaje rzecz, tak też poznaje, że poznaje, i tak w nieskończoność. Substancja poznająca umysłowo nie jest więc ciałem.

Dlatego też Pismo Święte nazywa substancje obdarzone intelektem duchami, którym to sposobem zwykło nazywać niecie-

⁵¹ Arystoteles, *Physica* III, 5 (204a 8-206a 8).

⁵² Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (257a 33-b 13).

⁵³ Arystoteles, *Physica* V, 2 (225b 12).

389

leśnego Boga, według słów św. Jana [J 4,24]: „Bóg jest duchem”. Powiedziane jest też w Księdze Mądrości 7, [22-23]: „Jest bowiem w niej — to znaczy w Mądrości Bożej — ciuch poznający, który wszystkie duchy poznające przenika”.

Dzięki temu można sprostować błąd starożytnych filozofów przyrody, którzy przyjmowali, że nie istnieje żadna inna substancja prócz materialnej; stąd też duszę nazywali ciałem lub ogniem, lub powietrzem, lub wodą i tak dalej⁵⁴. Pogląd ten usiłowali niektórzy wprowadzić do wiary chrześcijańskiej, twierdząc, że dusza to jakby twór cielesny zewnętrznie ukształtowany⁵⁵.

Rozdział 50

SUBSTANCJE OBDARZONE INTEKTEM SĄ NIEMATERIALNE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że substancje obdarzone intelektem są niematerialne.

Każda rzecz złożona z materii i formy jest ciałem. Materia bowiem może przyjmować różne formy tylko stosownie do różnych swych części. Ta zaś różnorodność części może istnieć w materii tylko o tyle, o ile jedna wspólna materia dzieli się na wiele części przez wymiary istniejące w materii. Gdy się bowiem usunie ilość, substancja jest niepodzielna. Wykazaliśmy zaś [II, 49], że żadna substancja poznająca umysłowo nie jest ciałem. Wynika więc stąd, że nie jest złożona z materii i formy.

Co więcej. Jak nie ma człowieka bez tego oto człowieka, tak nie ma materii bez tej oto materii. Cokolwiek więc wśród rzeczy bytuje samoistnie jako złożone z materii i formy, jest

54 Zob. Arystoteles, *De anima* I, 2 (403b 32- 404a 15).

55 Zob. Tertulian, *De anima* 9 (PL 2, 659).

390

złożone z formy i materii jednostkowej. Intelkt zaś nie może być złożony z materii i formy jednostkowej. Formy poznawcze bowiem stają się rzeczywiście poznawalne umysłowo przez to, że się je abstrahuje z materii jednostkowej. Na tyle bowiem, na ile są rzeczywiście poznawalne, stają się czymś jednym z intelektem. Stąd i intelekt musi być bez materii jednostkowej. A zatem substancja poznająca umysłowo nie jest złożona z materii i formy.

Co więcej. Działanie rzeczy złożonej z materii i formy nie należy jedynie do formy ani też jedynie do materii, lecz do rzeczy złożonej — działa bowiem to, co istnieje. Istnienie zaś byt złożony posiada przez formę, stąd też byt złożony działa przez formę. Jeśli więc substancja poznająca umysłowo jest złożona z materii i formy, poznawanie umysłowe będzie należało do rzeczy złożonej. Kresem działania jest coś podobnego do przyczyny sprawczej, dlatego też byt złożony, powołując do istnienia, powołuje nie formę, lecz byt złożony. Jeśli więc poznanie umysłowe jest czynnością bytu złożonego, to nie będzie poznana ani forma, ani materia, lecz tylko byt złożony. To zaś oczywiście jest fałszywe. Substancja poznająca umysłowo nie jest zatem złożona z materii i formy.

Podobnie. Formy rzeczy zmysłowych mają doskonalsze istnienie w umyśle niż w rzeczach zmysłowych, ponieważ są prostsze i rozciągają się na większą liczbę rzeczy — przez jedną bowiem umysłową formę człowiek intelekt poznaje wszystkich ludzi. Forma zaś istniejąca w materii w sposób doskonały sprawia, że coś jest takie rzeczywiście, mianowicie, że jest ogniem lub czymś barwnym; jeśli zaś nie sprawia, że coś jest takie, jest w nim w sposób niedoskonały, jak na przykład forma barwy w powietrzu, które ją przenosi, i jak moc pierwszej przyczyny w narzędziu. Jeśli więc intelekt jest złożony z materii i formy, to formy rzeczy umysłowo poznanych sprawią, że intelekt będzie rzeczywiście tej samej natury, co rzecz poznana. I tak

391

powstaje błąd Empedoklesa, który mówił, że dusza poznaje ogień przez ogień, a ziemię przez ziemię⁵⁶ i tak dalej. Jest to oczywiście niesłuszne. Substancja poznająca umysłowo nie jest więc złożona z materii i formy.

Oprócz tego. Wszystko, co istnieje w czymś drugim, istnieje w nim na sposób tego, który przyjmuje. Jeśli więc intelekt jest złożony z materii i formy, formy rzeczy będą w intelekcie na sposób materialny, tak jak są poza duszą. Jak więc poza duszą nie są rzeczywiście umysłowo poznawalne, tak też nie są takie, gdy istnieją w umyśle.

Podobnie. Formy rzeczy przeciwnych są sobie przeciwne odpowiednio do istnienia, które mają w materii, stąd też wykluczają się wzajemnie. O ile zaś są w intelekcie, nie są sobie przeciwne, lecz jedna z dwóch rzeczy przeciwnych jest przyczyną, że się drugą umysłowo poznaje, gdyż jedną poznaje się przez drugą. Formy nie mają więc materialnego istnienia w intelekcie. Zatem intelekt nie jest złożony z materii i formy.

Co więcej. Materia nie przyjmuje na nowo jakiejś formy inaczej, jak tylko przez ruch lub przez zmianę. Intelekt zaś nie zostaje poruszony przez to, że przyjmuje formy, lecz raczej zostaje udoskonalony i poznaje, pozostając w spoczynku, a ruch przeszkadza mu w poznawaniu. A zatem formy nie zostają przyjęte w intelekcie tak, jak w materii lub w rzeczy materialnej. Stąd jest jasne, że substancje poznające umysłowo są zarówno niematerialne, jak i niecielesne.

Stąd też mówi Dionizy w III [IV] rozdziale *Imion boskich*: „Z racji promieni dobroci Bożej bytują samoistnie wszystkie obdarzone intelektem substancje, o których wiemy, że są niecielesne i niematerialne”⁵⁷.

⁵⁶ Zob. Arystoteles, *De anima* I, 2 (404b 15).

⁵⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV (PG 3, 694).

392

Rozdział 51 SUBSTANCJA OBDARZONA INTEKTEM NIE JEST FORMĄ MATERIALNĄ

W ten sam sposób dowodzi się, że natury obdarzone umysłem są formami bytującymi samoistnie, a nie istniejącymi w materii, jakby ich istnienie zależało od materii.

Formy zależne w istnieniu od materii same nie mają właściwie istnienia, lecz byty złożone mają istnienie dzięki nim. Gdyby więc natury umysłowe były formami tego rodzaju, wówczas wynikałoby, że mają istnienie materialne, jak gdyby były złożone z materii i formy.

Co więcej. Formy, które same przez się nie bytują samoistnie, nie mogą działać same przez się, lecz działają przez nie byty złożone. Gdyby więc natury umysłowe były tego rodzaju formami, wynikałoby stąd, że nie one poznają umysłowo, lecz substancje złożone z nich i z materii. I w ten sposób byt umysłowo poznający byłby złożony z materii i formy. A to jest niemożliwe, jak wykazaliśmy [II, 50],

Co więcej. Gdyby intelekt był formą w materii, a nie bytowałby samoistnie, wynikałoby stąd, że to, co zostaje przyjęte w intelekcie, zostaje przyjęte w materii, ponieważ tego rodzaju formy, które mają istnienie związane z materią, nie przyjmują niczego, co nie byłoby przyjmowane w materii. Skoro więc przyjęcie form w intelekcie nie jest przyjęciem form w materii, jest niemożliwe, by intelekt był formą materialną.

Oprócz tego. Powiedzieć, że intelekt nie jest formą bytującą samoistnie, ale zanurzoną w materii, to w rzeczywistości tak samo, jakby się twierdziło, że intelekt jest złożony z materii i formy, a różnica jest tylko co do nazwy. Pierwszym bowiem sposobem określilibyśmy intelekt jako samą formę bytu złożonego, drugim zaś sposobem jako ów byt złożony. Jeśli więc

jest nieprawdą, że intelekt jest złożony z materii i formy, będzie też fałszem, że jest formą bytującą nie samoistnie, lecz materialnie.

Rozdział 52 <<
W STWORZONYCH SUBSTANCJACH OBDARZONYCH
INTEKTEM RÓŻNI SIĘ ISTNIENIE I TO, CO JEST

Nie należy mniemać, że substancje obdarzone intelektem — chociaż są niecielesne i nie są złożone z materii i formy ani też nie istnieją w materii jako formy materialne — dorównują prostocie Bożej. Znajdujemy w nich bowiem pewne złożenie, gdyż nie jest w nich tym samym istnienie i to, co jest.

Jeśli istnienie jest samoistne, nie można do niego poza samym istnieniem niczego dodać — dlatego że nawet w tych bytach, których istnienie nie jest samoistne, to, co jest w bycie prócz istnienia, jest zjednoczone z tym bytem. Nie jest jednak czymś jednym z jego istnieniem, chyba że przypadłościowo: o tyle, o ile jest jednym podmiotem mającym istnienie i to, co jest poza istnieniem — jak na przykład w Sokratesie prócz jego substancjalnego istnienia jest białość, która jest różna od jego istnienia substancjalnego. Nie jest bowiem tym samym być Sokratesem i być białym, chyba że przypadłościowo. Jeśli więc nie ma istnienia w jakimś podmiocie, to nie będzie sposobu, którym mogłoby się z nim połączyć to, co jest w podmiocie poza istnieniem. Istnienie jako istnienie nie może być różnorodne, może jednak być zróżnicowane przez coś, co jest poza istnieniem — jak na przykład istnienie kamienia jest różne od istnienia człowieka. To więc, co jest istnieniem samoistnym, może być tylko jedno. Wykazaliśmy zaś powyżej [I, 22], że Bóg jest swoim istnieniem samoistnym. Dlatego nic innego poza Nim

nie może być swoim istnieniem. A zatem w każdej substancji poza Nim substancja musi być czymś innym niż jej istnienie.

Co więcej. Wspólna natura, jeśli się ją rozważa oddzielnie, może być tylko jedna, chociaż można znaleźć wiele bytów, które posiadają tę naturę. Gdyby bowiem sama przez się istniała oddzielnie natura zwierzęca, nie posiadałaby tego, co jest właściwością człowieka lub wołu — już bowiem nie byłoby tylko zwierzęcia, lecz byłby człowiek lub wół. Gdy się zaś usunie różnice stanowiące gatunek, pozostaje niepodzielona natura rodzaju, ponieważ te same różnice, które stanowią gatunek, dzielą rodzaj. Jeśli więc to, co jest istnieniem, jest wspólne jako rodzaj, to istnienie, oddzielone i samo przez się samoistne, może być tylko jedno. Jeśli się go nie dzieli przez różnice tak jak rodzaj, lecz przez to, że jest tego czy tamtego istnieniem, będzie jeszcze bardziej oczywiste, że może być tylko jedno istnienie samo przez się samoistne. Wynika więc stąd, że skoro Bóg jest istnieniem samoistnym, nic innego prócz Niego nie jest swoim istnieniem.

Co więcej. Jest rzeczą niemożliwą, by istniały dwa całkowicie nieskończone istnienia. Istnienie bowiem, które jest całkowicie nieskończone, obejmuje wszelką doskonałość istnienia. I tak, gdyby dwom istnieniom przysługiwała nieskończoność, nie byłoby różnicy między jednym a drugim. Istnienie zaś samoistne musi być nieskończone, gdyż nie jest ograniczone przez byt przyjmujący. Niemożliwe więc jest, by istniało jakieś istnienie samoistne poza pierwszym istnieniem.

Podobnie. Jeśli istnieje jakieś istnienie samo przez się samoistne, to właściwością jego jest tylko to, co jest właściwością bytu jako bytu. Czego bowiem nie orzeka się o jakiejś rzeczy jako takiej, to przysługuje jej tylko przypadłościowo, z racji podmiotu; stąd, jeśli istnieje oddzielnie od podmiotu, to w żaden sposób jej nie przysługuje. Nie jest zaś właściwością bytu jako

395

takiego, by miał przyczynę w czymś drugim; inaczej każdy byt miałby swą przyczynę w drugim, i tak należałoby postępować w nieskończoność w przyczynach, co jest niemożliwe, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 13]. To więc istnienie, które istnieje samoistnie, nie może mieć przyczyny. Żaden więc byt mający przyczynę nie jest swoim istnieniem.

Co więcej. Substancja każdej rzeczy należy do niej sama przez się, a nie przez coś drugiego; stąd bycie jasną rzeczywiście nie należy do substancji powietrza, gdyż staje się to jej własnością przez coś drugiego. Lecz istnienie każdej rzeczy stworzonej jest jej własnością przez coś drugiego, inaczej nie miałaby przyczyny. W żadnej więc substancji stworzonej jej istnienie nie jest jej substancją.

Podobnie. Skoro każda przyczyna działa o tyle, o ile jest urzeczywistniona, to pierwszej przyczynie, która jest najdoskonalsza, jest właściwe, by była rzeczywista w najdoskonalszy sposób. Tym zaś doskonale jest coś urzeczywistnione, im późniejsze jest takie urzeczywistnienie na drodze powstawania. Urzeczywistnienie bowiem w jednym i tym samym podmiocie, przechodzącym z możliwości w rzeczywistość, jest późniejsze co do czasu od możliwości. Doskonale jest także rzeczywiste to, co jest samą rzeczywistością, niż to, co posiada urzeczywistnienie, to ostatnie bowiem jest urzeczywistnione z powodu tego pierwszego. Przyjawszy to więc, jest rzeczą jasną z tego, co wykazaliśmy powyżej [I, 13], że jedynie Bóg jest pierwszą przyczyną. Tylko Jemu zatem przysługuje być w najdoskonalszy sposób rzeczywistym, ponieważ On sam jest najdoskonalszą rzeczywistością. Jest nią zaś istnienie, które jest kresem powstawania i wszelkiego ruchu. Każda bowiem forma i urzeczywistnienie jest w możliwości, zanim osiągnie istnienie. Jedynie więc Bogu przysługuje być swoim własnym istnieniem — tak samo jak tylko Jemu przysługuje być pierwszą przyczyną.

396

Co więcej. Samo istnienie przysługuje pierwszej przyczynie zgodnie z własną naturą, istnienie bowiem Boga jest Jego substancją, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 22], Co zaś komuś przysługuje zgodnie z jego własną naturą, może być właściwością innych tylko na sposób uczestnictwa; tak na przykład ciepło ognia jest właściwością innych ciał. A zatem samo istnienie przysługuje wszystkim rzeczom poza pierwszą przyczyną przez pewne uczestnictwo. Co zaś przysługuje komuś przez uczestnictwo, nie jest jego substancją. Jest więc rzeczą niemożliwą, by substancja jakiegoś bytu poza pierwszą przyczyną była samym istnieniem.

Stąd powiedziano w Księdze Wyjścia 3, [14], że imieniem właściwym Boga jest: „Który jest”, gdyż tylko Jego właściwością jest to, że Jego substancja nie jest czymś innym od Jego istnienia.

Rozdział 53

W STWORZONYCH SUBSTANCJACH OBDARZONYCH INTEKTEM JEST RZECZYWISTOŚĆ I MOŻNOŚĆ

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika w sposób oczywisty, że w stworzonych substancjach obdarzonych intelektem jest złożenie z urzeczywistnienia i możliwości.

W każdym bycie są dwa elementy, z których jeden jest dopełnieniem drugiego, a stosunek jednego z nich do drugiego jest taki, jak stosunek możliwości do rzeczywistości, każda rzecz bowiem staje się kompletna tylko przez właściwe jej urzeczywistnienie. W stworzonej zaś substancji obdarzonej intelektem znajdujemy dwa elementy: mianowicie samą substancję i jej istnienie, które nie jest samą jej substancją, jak to wykaza-

397

liśmy [II, 52]. Samo zaś istnienie jest dopełnieniem istniejącej substancji, każdy bowiem byt jest rzeczywisty przez to, że ma istnienie. Wynika więc, że w każdej z powyższych substancji jest złożenie z urzeczywistnienia i możliwości.

Co więcej. To, co jakaś rzecz otrzymuje od przyczyny, musi być rzeczywistością; jest bowiem własnością przyczyny, że coś urzeczywistnia. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 15], że wszystkie substancje mają istnienie od pierwszej przyczyny i z racji, że mają istnienie od czegoś drugiego, są uprzączynowane. Istnienie w substancjach mających przyczynę jest więc ich urzeczywistnieniem. To zaś, w czym jest urzeczywistnienie, jest w możliwości, urzeczywistnienie bowiem jako takie odnosi się do możliwości. W każdej zatem substancji stworzonej jest rzeczywistość i możliwość.

Podobnie. Każdą rzecz uczestniczącą w czymś przyrównuje się do tego, w czym uczestniczy, jak możliwość do rzeczywistości — przez to bowiem, że uczestniczy, uczestniczący staje się taki rzeczywiście. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 15], że tylko Bóg jest bytem w sposób istotny, a wszystkie inne byty uczestniczą w istnieniu. Przyrównuje się więc wszelką substancję stworzoną do jej istnienia, jak możliwość do rzeczywistości.

Oprócz tego. Upodobnienie jakiejś rzeczy do przyczyny działającej dokonuje się przez urzeczywistnienie, przyczyna bowiem, o ile jest rzeczywista, sprawia coś podobnego sobie. Upodobnienie zaś każdej substancji stworzonej do Boga dokonuje się przez istnienie, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 6]. Zatem istnienie przyrównuje się do wszystkich substancji stworzonych jako ich urzeczywistnienie. Wynika stąd, że w każdej substancji stworzonej jest złożenie z rzeczywistości i możliwości.

398

Rozdział 54 ZŁOŻENIE Z SUBSTANCJI I ISTNIENIA NIE JEST TYM SAMYM, CO ZŁOŻENIE Z MATERII I FORMY

Złożenie z materii i formy nie jest tej samej natury, co złożenie z substancji i istnienia, chociaż oba te złożenia są złożeniami z możliwości i urzeczywistnienia.

Po pierwsze dlatego, że materia nie jest samą substancją rzeczy — gdyż wynikałoby stąd, że wszystkie formy są przypadłościami, jak to mniemali starożytni filozofowie przyrody — lecz materia jest częścią substancji.

Po drugie dlatego, że samo istnienie nie jest urzeczywistnieniem właściwym materii, lecz substancji całego bytu. Rzeczywistość bowiem jest właściwością tego, o czym

możemy powiedzieć, że istnieje. Istnienia zaś nie orzeka się o materii, lecz o całym bycie. Stąd nie można powiedzieć o materii, że istnieje — tym, co istnieje, jest substancja.

Po trzecie dlatego, że forma też nie jest samym istnieniem, lecz są do siebie przyporządkowane; przyrównuje się bowiem formę do samego istnienia jak światło do świecenia lub białłość do bycia białym.

Następnie także dlatego, że samo istnienie przyrównuje się do samej formy jako urzeczywistnienie. Mówimy, że w rzeczach złożonych z materii i formy forma jest zasadą istnienia, ponieważ jest dopełnieniem substancji, której urzeczywistnieniem jest samo istnienie. Tak właśnie przezroczystość jest zasadą jasności dla powietrza, gdyż czyni je właściwym podmiotem światła.

Stąd w bytach złożonych z materii i formy ani materii, ani formy, ani nawet samego istnienia nie można nazwać tym, co istnieje. Formę jednak można nazwać tym, przez co coś istnieje, gdyż jest ona zasadą istnienia. Cała substancja zaś jest tym,

399

co istnieje, a istnienie jest tym, przez co substancję nazywa się bytem.

W substancjach obdarzonych umysłem, które nie są złożone z materii i formy, jak wykazaliśmy [II, 50-51], lecz w których forma jest substancją samoistną, forma stanowi to, co istnieje, istnienie zaś jest urzeczywistnieniem i tym, przez co substancja istnieje.

I z tego powodu jest w nich jedno tylko złożenie z rzeczywistości i możliwości, które mianowicie jest złożeniem z substancji i istnienia. Niektórzy nazywają je złożeniem z tego, co istnieje, i z istnienia lub z tego, co istnieje, i z tego, przez co istnieje.

W substancjach złożonych z materii i formy jest dwojakie złożenie z rzeczywistości i możliwości. Pierwsze mianowicie samej substancji, która się składa z materii i formy, drugie zaś z substancji już złożonej i z istnienia — i to złożenie także można nazwać złożeniem z tego, co istnieje, i z istnienia lub z tego, co istnieje, i z tego, przez co istnieje.

Widać więc, że złożenie z rzeczywistości i możliwości rozciąga się na więcej bytów niż złożenie z formy i materii. Stąd materia i forma dzielą substancję naturalną, możliwość zaś i rzeczywistość dzielą powszechny byt. I stąd wszystko, co wynika ze złożenia z możliwości i rzeczywistości jako takich, jest wspólne stworzonym substancjom materialnym i niematerialnym, jak na przykład: przyjmować i być przyjmowanym, udoskonalać i być udoskonalanym. To zaś, co jest właściwe materii i formie jako takim, jak na przykład powstawanie i niszczenie i tym podobne, jest właściwością substancji materialnych i w żaden sposób nie przysługuje niematerialnym substancjom stworzonym.

400

Rozdział 55 << SUBSTANCJE OBDARZONE INTEKTEM SĄ NIEZNISZCZALNE

Wynika jasno z tego, co powiedzieliśmy, że żadna substancja obdarzona intelektem nie podlega zniszczeniu.

Wszelkie zniszczenie dokonuje się przez oddzielenie formy od materii. I tak mamy całkowite zniszczenie przez oddzielenie formy substancjalnej, zniszczenie zaś pod pewnym względem przez oddzielenie formy przypadłościowej. Póki pozostaje forma, musi istnieć i rzecz; przez formę bowiem substancja staje się właściwym podmiotem

istnienia. Gdzie więc nie ma złożenia z materii i formy, tam nie może być ich rozdzielenia, a zatem nie może też być zniszczenia. Wykazaliśmy zaś [II, 50], że żadna substancja obdarzona umysłem nie jest złożona z materii i formy. Żadna więc substancja obdarzona umysłem nie podlega zniszczeniu.

Co więcej. To, co samo przez się czemuś przysługuje, z konieczności jest w tej rzeczy zawsze i nierozdzielnie, jak na przykład okrągłość jest w kole sama przez się, a przypadłościowo w monecie. Stąd można zrobić monetę nieokrągłą, ale niepodobna, by koło nie było okrągłe. Otóż istnienie samo przez się towarzyszy formie, „samo przez się” bowiem znaczy „samo z siebie”. Każdy byt zaś ma istnienie z racji tego, że ma formę. Substancje więc, które nie są samymi formami, można pozbawić istnienia na tyle, na ile tracą formę, jak na przykład moneta traci okrągłość z racji tego, że traci istnienie jako okrągła. Substancji natomiast, które są samymi formami, nigdy nie można pozbawić istnienia — tak na przykład, gdyby jakaś substancja była kołem, nie mogłaby nigdy stać się nieokrągłą. Wykazaliśmy już powyżej [II, 51], że substancje obdarzone intelektem są formami istniejącymi samoistnie. Niepodobna więc, by przestały istnieć. A zatem nie podlegają zniszczeniu.

401

Go więcej. Przy każdym zniszczeniu, gdy się usunie to, co rzeczywiste, pozostaje możność — nic bowiem, niszcząc, nie zamienia się w zupełny niebyt, jak też i nic nie powstaje z zupełnego niebytu. W substancjach obdarzonych intelektem, jak to wykazaliśmy [II, 53], rzeczywistością jest samo istnienie, a substancja jest na sposób możności. Jeśli zatem substancja obdarzona intelektem niszczeje, będzie istnieć po zniszczeniu. A to jest zupełnie niemożliwe. Żadna więc substancja obdarzona intelektem nie podlega zniszczeniu.

Podobnie. We wszystkim, co niszczeje, musi być możność nieistnienia. Jeśli więc istnieje coś, w czym nie ma możności nieistnienia, nie może to podlegać zniszczeniu. W substancji obdarzonej intelektem nie ma możności nieistnienia. Z tego, co powiedzieliśmy [II, 54], wynika, że substancja zupełna jest właściwym podmiotem istnienia. Właściwy zaś podmiot urzeczywistnienia odnosi się jak możność do owego urzeczywistnienia, tak że w żaden sposób nie jest w możności do czegoś przeciwnego — na przykład ogień tak się odnosi do ciepła jak możność do rzeczywistości, że w żaden sposób nie jest w możności w stosunku do zimna. Stąd też w substancjach podlegających zniszczeniu możność nieistnienia substancji zupełnej jest tylko z racji materii. W substancjach zaś obdarzonych intelektem nie ma materii, lecz są one substancjami zupełnymi prostymi. Nie ma w nich więc możności nieistnienia. Nie podlegają zatem zniszczeniu.

Oprócz tego. We wszystkich bytach, w których jest złożenie z możności i rzeczywistości, to, co pełni rolę pierwszej możności, czyli pierwszego podmiotu, nie podlega zniszczeniu, stąd też w substancjach podlegających zniszczeniu materia pierwsza mu nie podlega. Otóż w substancjach obdarzonych intelektem tym, co pełni rolę pierwszej możności i podmiotu, jest ich substancja zupełna. A zatem sama substancja nie podlega zniszczeniu. Każdy zaś byt tylko o tyle podlega zniszczeniu, o ile jego substancja niszczeje. Wszystkie więc natury obdarzone intelektem nie podlegają zniszczeniu.

402

Co więcej. Każdy byt, który niszczeje, niszczeje albo sam przez się, albo przypadłościowo. Substancje obdarzone intelektem nie mogą zaś niszczyć same przez się, gdyż każde niszczenie pochodzi od czegoś przeciwnego. Przyczyna bowiem, skoro działa o tyle, o ile jest bytem rzeczywistym, w działaniu zmierza zawsze do jakiegoś rzeczywistego bytu. Stąd, jeśli przez takie rzeczywiste istnienie coś niszczeje, przestając być rzeczywistym istnieniem, musi się to zdarzyć z powodu ich wzajemnego przeciwieństwa. Przeciwnymi bytami są bowiem te, które się wzajemnie wykluczają. I z tego powodu każdy byt, który niszczeje sam przez się, musi albo mieć przeciwieństwo, albo składać się z przeciwieństw. Ani jedno, ani drugie nie przysługuje substancjom obdarzonym intelektem. Widać to stąd, że nawet te byty, które są sobie przeciwne z natury, w intelekcie przestają być przeciwne, białe bowiem i czarne w intelekcie nie są sobie przeciwne, ponieważ nie wykluczają się nawzajem, raczej się łączą, gdyż poznając jedno, poznajemy i drugie. Substancje obdarzone intelektem nie podlegają więc same przez się zniszczeniu. Podobnie też nie podlegają mu przypadłościowo, bo tym sposobem niszczeją przypadłości i formy niebytujące samoistnie. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 51], że substancje obdarzone intelektem bytują samoistnie. Nie podlegają więc wcale zniszczeniu.

Co więcej. Zniszczenie jest pewną zmianą. Ta zaś musi być kresem ruchu, jak tego dowiedziono w *Fizyce*⁵⁸. Stąd każdy byt, który niszczeje, musi być poruszony. W księgach przyrodniczych zaś wykazano⁵⁹, że każdy byt, który się porusza, jest ciałem. Każdy więc byt, który niszczeje, musi być ciałem, jeżeli niszczeje sam przez się, lub musi być jakąś formą lub władzą ciała zależną od ciała, jeśli niszczeje przypadłościowo. Substancje obdarzone intelektem nie są ciałami ani władzami lub

⁵⁸ Arystoteles, *Physica* V, 1 (224b 7).

⁵⁹ Zob. Arystoteles, *Physica* VI, 4 (234b 10).

403

formami zależnymi od ciała. A zatem nie niszczeją ani same przez się, ani przypadłościowo. Są więc całkowicie niezniszczalne.

Podobnie. Każdy byt, który niszczeje, niszczeje przez to, że podlega jakiemuś działaniu, gdyż i samo uleganie zniszczeniu jest pewnym podleganiem działaniu. Żadna zaś substancja rozumna nie może podlegać działaniu w ten sposób, by to ją wiodło do zniszczenia. Podleganie działaniu bowiem jest pewnym przyjmowaniem. Co zostaje przyjęte w substancji obdarzonej umysłem, musi być w niej przyjęte na jej sposób, to znaczy w sposób umysłowy. To zaś, co w ten sposób zostaje przyjęte w substancji umysłowej, udoskonala ją, a nie niszczy jej — to bowiem, co umysłowo poznawalne, jest doskonałością poznającego. Substancja poznająca umysłowo nie podlega więc zniszczeniu.

Oprócz tego. Jak zmysłowo poznawalne jest przedmiotem zmysłu, tak umysłowo poznawalne jest przedmiotem intelektu. Zmysł niszczeje właściwym mu zniszczeniem tylko pod wpływem zbyt silnych bodźców zmysłowych, jak na przykład wzrok pod wpływem przedmiotów zbyt jasnych, a słuch pod wpływem zbyt głośniejszych dźwięków i tak dalej. Mówię zaś „zniszczeniem właściwym” dlatego, że zmysł niszczeje też przypadłościowo, z powodu niszczenia podmiotu. Ten sposób niszczenia nie może jednak przydarzyć się intelektowi, gdyż nie jest on urzeczywistnieniem żadnego ciała, jakby od ciała zależnym, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 51]. Jest także rzeczą jasną, że nie niszczeje z racji zbyt silnych bodźców, gdyż ten, kto poznaje coś, co bardzo umysłowo

poznawalne, nie gorzej poznaje mniej poznawalne, lecz lepiej. Intelpekt więc w żaden sposób nie jest zniszczalny.

Co więcej. To, co umysłowo poznawalne, jest doskonałością właściwą intelektowi, stąd intelekt urzeczywistniony i to, co umysłowo rzeczywiście poznawalne, są czymś jednym. Co więc przysługuje temu, co umysłowo poznawalne, jako takie,

404

musi także przysługiwać intelektowi jako takiemu — doskonałość bowiem i to, co może być udoskonalone, należą do jednego rodzaju. Umysłowo poznawalne jako takie jest konieczne i niezniszczalne, gdyż byty konieczne można poznawać intelektem w sposób doskonały, a byty przygodne jako takie jedynie niedoskonale, o tych ostatnich bowiem nie mamy wiedzy, lecz mniemanie. Stąd też intelekt ma wiedzę o bytach podlegających zniszczeniu o tyle, o ile są niezniszczalne, to znaczy z racji tego, że są pojęciami ogólnymi. Intelpekt więc nie może podlegać zniszczeniu.

Co więcej. Każda rzecz doskonali się zgodnie ze sposobem bytowania swej substancji. Z typu więc doskonałości jakiegoś bytu można poznać sposób bycia jego substancji. Intelpektu zaś nie doskonali ruch, lecz to, że istnieje poza ruchem — doskonalimy się bowiem, jeśli chodzi o duszę obdarzoną intelektem, przez wiedzę i roztropność, gdy uciszą się poruszenia ciała i namiętności duszy, jak to jest powiedziane u Filozofa w VII księdze *Fizyki*⁶⁰. Sposób bycia substancji intelektualnej jest więc taki, że jej istnienie jest ponad ruchem, a więc, co stąd wynika, także ponad czasem. Istnienie zaś każdej rzeczy zniszczalnej podlega ruchowi i czasowi. Niemożliwe jest zatem, by substancja obdarzona intelektem podlegała zniszczeniu.

Oprócz tego. Jest niemożliwe, by pragnienie naturalne było daremne, natura bowiem nie czyni nic nadaremnie. Lecz każdy poznający umysłowo z natury pragnie niekończącego się istnienia nie tylko w zakresie gatunku, ale także jako jednostka. Dowodzi się tego w następujący sposób. Pragnienie naturalne przysługuje niektórym bytom z racji poznania, jak na przykład wilk z natury pragnie zabić zwierzęta, którymi się żywi, a człowiek z natury pragnie szczęścia. U niektórych zaś nie wynika ono z poznania, lecz z samej skłonności zasad naturalnych, które nazywa się u pewnych bytów pragnieniem naturalnym; na

⁶⁰ Arystoteles, *Physica* VII, 3 (247b 23-24).

405

przykład to, że ciało ciężkie dąży w dół. Naturalne pragnienie istnienia jest natomiast obecne w bytach na dwa sposoby; widać to stąd, że i te byty, którym brak poznania, stawiają opór temu, co je niszczy, odpowiednio do mocy ich naturalnych zasad, a te byty, które mają poznanie, stawiają opór odpowiednio do sposobu swego poznawania. Te zatem, którym brak poznania, a których zasady mają moc zachowania niekończącego się istnienia tak, by zachowały zawsze tożsamość numeryczną, pragną istnienia niekończącego się także co do tożsamości numerycznej. Te zaś, których zasady nie mają tej mocy, lecz tylko mają moc zachowania niekończącego się istnienia co do tożsamości gatunkowej, także w ten sposób pragną z natury wieczności. Tę samą więc różnicę musimy znaleźć i w tych bytach, które posiadają pragnienie istnienia wraz z poznaniem, tak mianowicie, by te byty, które poznają istnienie tylko jako „teraz”, pragnęły istnienia jako „teraz”, a nie na zawsze, gdyż nie poznają istnienia wiecznego. Pragną jednak

niekończącego się istnienia gatunku, ale bez poznania, gdyż siła rozrodcza, która do tego prowadzi, jest wstępem do poznawania, a nie podlega poznawaniu. Te więc byty, które niekończące się istnienie poznają i pojmują, pragną go naturalnym pragnieniem. To zaś jest czymś właściwym dla wszystkich substancji poznających umysłowo. Wszystkie zatem substancje poznające umysłowo pragną istnieć zawsze pragnieniem naturalnym. Nie mogą więc przestać istnieć.

Co więcej. Ta sama możliwość sprawia, że byty zaczynają i przestają istnieć, ta sama jest bowiem możliwość istnienia i nieistnienia. Lecz substancje poznające umysłowo mogły zacząć istnieć tylko dzięki mocy pierwszej przyczyny, gdyż nie są z materii, która mogłaby istnieć uprzednio, jak powiedzieliśmy [II, 49n]. Ich możliwość nieistnienia jest więc w pierwszej przyczynie tylko o tyle, o ile przyczyna ta może nie udzielać im istnienia. Lecz na mocy tej tylko możliwości nie można o niczym twierdzić, że jest zniszczalne. A to dlatego, że byty określamy

406

jako konieczne i przypadłościowe z racji możliwości, która jest w nich, a nie z racji możliwości w Bogu, jak wykazaliśmy powyżej [II, 30]. A także dlatego, że Bóg, który jest twórcą natury, nie odbiera bytom tego, co jest właściwe ich naturze. Wykazaliśmy zaś [w tym rozdziale], że właściwością natur obdarzonych intelektem jest wieczne istnienie. A zatem Bóg im go nie odbiera. Substancje obdarzone intelektem są więc pod każdym względem niezniszczalne.

Stąd też w psalmie *Chwalcie Pana z niebios* [Ps 148], po wymienieniu aniołów i ciał niebieskich, dodano: „utwierdził je na zawsze, na wieki” [148,6], oznaczając przez to ich wieczność.

Także Dionizy w IV rozdziale *Imion boskich* mówi, że „z racji promieni dobroci Bożej bytują samoistnie umysłowo poznawalne i obdarzone umysłem substancje, które są i żyją, i posiadają życie nieustające i niedające się umniejszyć, wolne od wszelkiego zniszczenia i powstawania, i śmierci, usytuowane z dala od niestałości i płynnej zmienności”⁶¹.

Rozdział 56 W JAKI SPOSÓB SUBSTANCJA OBDARZONA INTEKTEM MOŻE JEDNOCZYĆ SIĘ Z CIAŁEM

Skoro powyżej wykazaliśmy [II, 49-51], że substancja obdarzona intelektem nie jest ciałem ani władzą zależną od ciała, pozostaje do zbadania, czy taka substancja może się złączyć z ciałem.

Po pierwsze jest jasne, że substancja obdarzona intelektem nie może łączyć się z ciałem sposobem zmieszania.

Te bowiem byty, które się mieszają, muszą się wzajemnie zmieniać. Dotyczy to tylko tych bytów, które mają tę samą

⁶¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De dwinis nominibus* IV (PG 3, 694).

407

materię i które mogą w stosunku do siebie być wzajemnie czynne i bierne. Substancje zaś umysłowe nie mają wspólnej materii z ciałami, gdyż są niematerialne, jak to powyżej

wykazaliśmy [II, 50]. Nie mogą się więc mieszać z ciałem.

Co więcej. Byty, które się mieszają, po zmieszaniu nie są już rzeczywiste, lecz są tylko w możności. Gdyby bowiem pozostały rzeczywiste, nie byłoby zmieszania, lecz tylko nieład, stąd ciało zespolone z elementów nie jest żadnym z tych elementów. Nie może to odnosić się do substancji umysłowych, te bowiem nie podlegają zniszczeniu, jak powyżej wykazaliśmy [II, 55]. Nie może więc substancja obdarzona umysłem łączyć się z ciałem sposobem mieszania.

Podobnie jest też jasne, że substancja obdarzona umysłem nie może się złączyć z ciałem na sposób zetknięcia się — we właściwym tego słowa znaczeniu. Stykanie się bowiem jest tylko własnością ciał; stykają się te rzeczy, których krańce się schodzą, jak na przykład punkty lub proste, lub powierzchnie, które są krańcami ciał. Substancja obdarzona umysłem nie może zatem łączyć się z ciałem na sposób zetknięcia się.

Z tego wynika, że także ani na sposób ciągłości, ani złożenia, ani związku nie może powstać coś jednego z substancji umysłowej i ciała. To wszystko bowiem wymaga zetknięcia się.

Istnieje jednak pewien sposób zetknięcia się, przez który substancja obdarzona umysłem może złączyć się z ciałem. Ciała naturalne, stykając się, zmieniają się, i tak wzajemnie się łączą nie tylko wedle krańców przestrzennych, lecz także stosownie do podobieństwa jakości lub formy, gdy zmieniający wyciska swą formę w rzeczy, która się zmienia. I chociaż, jeśli rozważamy tylko krańce przestrzenne, trzeba, by wszędzie zetknięcie się było wzajemne, to jednak gdy rozważamy działanie i bierność, widzimy, że niektóre rzeczy tylko dotykają, a inne tylko zostają dotknięte. Ciała niebieskie bowiem w ten sposób dotykają ciał złożonych z elementów — o ile je zmieniają; te zaś ich nie dotykają, gdyż ciała niebieskie niczego od

408

nich nie doznają. Jeśli więc są pewne przyczyny, które nie dotykają krańcami przestrzennymi, to jednak mówi się, że dotykają, o ile działają — i tym sposobem mówimy, że coś smutnego nas dotyka. Tym więc sposobem dotknięcia można przez zetknięcie złączyć substancję umysłową z ciałem. Substancje umysłowe działają bowiem na ciała i poruszają nimi, skoro są niematerialne i istnieją w sposób bardziej rzeczywisty.

To zetknięcie nie jest przestrzenne, lecz jest zetknięciem na zasadzie mocy. Stąd różni się ono od zetknięcia materialnego w trzech aspektach. Po pierwsze dlatego, że tym zetknięciem może coś niepodzielnego zetknąć się z podzielnym. To zaś nie może się zdarzyć przy zetknięciu cielesnym, punktem bowiem można dotknąć tylko czegoś niepodzielnego. Substancja obdarzona umysłem natomiast, chociaż jest niepodzielna, może zetknąć się z ilością podzielną, o ile na nią działa. Inaczej bowiem niepodzielny jest punkt, a inaczej substancja rozumna. Punkt mianowicie jako kres ilości — i dlatego ma określone położenie w ciągłej przestrzeni, poza którą rozciągać się nie może. Substancja umysłowa natomiast jest zaś niepodzielna jako istniejąca poza rodzajem ilości. Stąd nie ma dlań wyznaczonej jakiejś niepodzielnej przestrzeni do zetknięcia. Po drugie dlatego, że zetknięcie się czysto przestrzenne odnosi się tylko do krańców, a zetknięcie na zasadzie mocy odnosi się do całości. O tyle bowiem jest coś dotknięte, o ile doznaje i jest poruszone. A to dzieje się o tyle, o ile coś jest w możności. Możliwość zaś odnosi się do całości, a nie do krańców całości. Stąd też całość zostaje dotknięta. I tu widać jasno trzecią różnicę. W zetknięciu czysto przestrzennym bowiem, które zachodzi w wypadku krańców, musi dotykający być na zewnątrz tego, czego dotyka, i nie może go przenikać,

gdyż doznaje oporu. Zetknięcie zaś na zasadzie mocy, które jest właściwością substancji obdarzonych umysłem, zwracając się do wnętrza, sprawia, że substancja dotykająca jest wewnątrz tego, czego dotyka, i przenika to bez przeszkody.

409

Substancja obdarzona umysłem może więc łączyć się z ciałem przez zetknięcie na zasadzie mocy. Te byty zaś, które się łączą takim zetknięciem, nie są czymś jednym absolutnie, gdyż są czymś jednym w działaniu i doznawaniu, a nie jest to bycie jednym absolutnie. Jedno orzeka się bowiem w ten sam sposób, co byt. Być zaś przyczyną działającą nie oznacza istnieć absolutnie. Stąd też być czymś jednym w działaniu nie znaczy być jednym wprost.

Jedność wprost można ująć trojako: albo jako coś niepodzielnego, albo jako coś ciągłego, albo jako to, co pojęciowo jest czymś jednym. Z substancji obdarzonej umysłem i z ciała nie może powstać coś, co by było niepodzielnie jednym, musi to bowiem być złożone z dwóch składników. Ani też nie może powstać nic ciągłego, gdyż części czegoś ciągłego mają wielkość. Pozostaje więc do zbadania, czy z substancji obdarzonej umysłem i z ciała może powstać coś jednego, co by było czymś jednym pojęciowo.

Z dwóch rzeczy trwających powstaje coś pojęciowo jednego tylko na sposób formy substancjalnej i materii, z substancji bowiem i przypadłości nie powstaje coś pojęciowo jednego, bo nie jest tym samym pojęcie człowieka i białego. Pozostaje więc do zbadania, czy substancja obdarzona umysłem może być formą substancjalną jakiegoś ciała.

Tym, którzy to rozumowo badają, wydaje się to niemożliwe.

1. Z dwóch substancji urzeczywistnionych nie może powstać coś jednego; to bowiem, co urzeczywistnione w jakiejś rzeczy, odróżnia ją od drugiej. Substancja obdarzona intelektem zaś to substancja istniejąca rzeczywiście, jak widać z tego, co już powiedziano [II, 51]. Podobnie też ma się rzecz z ciałem. Wydaje się więc, że nie może powstać coś jednego z substancji intelektualnej i z ciała.

2. Dalej. Ten sam rodzaj obejmuje formę i materię, gdyż każdy rodzaj dzieli się na to, co jest rzeczywiste, i na to, co jest

410

w możliwości. Substancja obdarzona intelektem zaś i ciało należą do różnych rodzajów. Nie wydaje się zatem rzeczą możliwą, by jedno było formą drugiego.

3. Co więcej. Każdy byt, którego istnienie jest w materii, musi być materialny. Lecz jeśli substancja obdarzona intelektem jest formą ciała, jej istnienie musi tkwić w materii cielesnej, istnienie formy nie jest bowiem niezależne od istnienia materii. Wynikałoby stąd, że substancja obdarzona intelektem nie jest niematerialna, co wykazaliśmy powyżej [II, 50].

4. Podobnie. Niemożliwe jest, by to, czego istnienie jest w ciele, było oddzielone od ciała. Filozofowie zaś dowodzą, że intelekt jest oddzielony od ciała i że nie jest ani ciałem, ani mocą w ciele. Substancja obdarzona intelektem nie jest więc formą ciała, gdyż w ten sposób istnienie jej byłoby w ciele.

5. Co więcej. To, co ma istnienie wspólne z ciałem, musi mieć i działanie wspólne z ciałem; każda rzecz bowiem działa o tyle, o ile jest bytem. Podobnie też moc działania rzeczy nie może być doskonalsza od jej istoty, skoro moc wynika z zasad istoty. Jeśli zaś substancja obdarzona intelektem jest formą ciała, jej istnienie musi być wspólne i dla

niej, i dla ciała. Z formy bowiem i z materii powstaje coś bezwzględnie jednego, co jest jednością w zakresie istnienia. Zatem i działanie substancji obdarzonej intelektem będzie wspólne ciału, i jej moc będzie mocą w ciele. Z tego zaś, co powiedzieliśmy [II, 49n], wynika jasno, że jest to niemożliwe.

Rozdział 57

STANOWISKO PLATONA CO DO POŁĄCZENIA DUSZY OBDARZONEJ INTEKTEM Z CIAŁEM

Te i podobne racje skłoniły niektórych do twierdzenia, że żadna substancja rozumna nie może być formą ciała. Lecz

411

ponieważ się wydawało, że temu pogładowi przeczy sama natura człowieka, który, jak się zdaje, złożony jest z duszy rozumnej i z ciała, wymyślili pewne sposoby rozwiązywania, aby przez nie uratować naturę człowieka.

Platon więc i jego zwolennicy twierdzili, że dusza obdarzona umysłem nie łączy się z ciałem jak forma z materią, lecz tylko jak przyczyna ruchu z rzeczą poruszaną, głosząc, że dusza jest w ciele tak, jak żeglarz w okręcie⁶². I w ten sposób połączenie duszy z ciałem byłoby tylko przez zetknięcie na zasadzie mocy, o czym powyżej była mowa [II, 56].

To jednak wydaje się niesłuszne. Przez powyższe bowiem zetknięcie nie powstaje rzecz bezwzględnie jedna, jak to wykazaliśmy [II, 56]. Otóż z połączenia duszy i ciała powstaje człowiek. Wynika więc stąd, że człowiek nie jest bezwzględnie jednością, i stąd, że nie jest bytem bezwzględnie, lecz przypadłościowo.

By tego uniknąć, Platon przyjął, że człowiek nie jest czymś złożonym z duszy i ciała, lecz że sama dusza posługująca się ciałem jest człowiekiem, tak jak Piotr nie jest czymś złożonym z człowieka i ubrania, ale człowiekiem używającym ubrania⁶³.

Okazuje się, że jest to niemożliwe. Zwierzę bowiem i człowiek należą do świata zmysłowego i naturalnego. Tak zaś nie byłoby, gdyby ciało i jego części nie należały do istoty człowieka i zwierzęcia, lecz ich całą istotą była dusza, zgodnie z powyżej przytoczonym poglądem. Dusza bowiem nie jest ani czymś zmysłowym, ani materialnym. Niemożliwe więc jest, by człowiek i zwierzę byli duszą posługującą się ciałem, a nie czymś złożonym z ciała i z duszy.

Podobnie. Niemożliwe jest, by rzeczy, które są różne co do istnienia, miały jedno działanie. Mówię zaś „jedno działanie” nie z punktu widzenia kresu działania, lecz w sensie tego, że działanie wypływa z przyczyny. Wielu bowiem wioskujących

⁶² Zob. Arystoteles, *De anima* II, 1 (413a 8).

⁶³ Platon, *Alcibiades* 129 E-130 C.

412

wykonuje jedną czynność od strony rzeczy dokonywanej, która jest jedna, ale od strony wioskujących jest wiele czynności, gdyż jest wiele pociągnięć wiosłem. Skoro bowiem działanie wypływa z formy i mocy, byty, które mają różne formy i moce, muszą mieć różne działania. Chociaż zaś dusza posiada pewne właściwe sobie działanie, w którym ciało nie uczestniczy, jak poznanie umysłowe, to jednak są pewne działania wspólne duszy i ciału, jak banie się i gniewanie, i czucie, i tym podobne; zachodzą one bowiem

przy pewnych przemianach jakiejś określonej części ciała, z czego widać, że są równocześnie działaniami duszy i ciała. Trzeba więc, by z duszy i ciała powstało coś jednego, i by nie były czymś różnym co do istnienia.

Ten argument można jednak odeprzeć zgodnie ze stanowiskiem Platona. Nic nie przeszkadza, by poruszający i rzecz poruszana, chociaż są różne co do istnienia, miały to samo urzeczywistnienie. Ruch bowiem jest tym samym urzeczywistnieniem poruszającego jako tego, od którego pochodzi, co i poruszanego — jako tego, w którym jest. Platon przyjął więc powyższe działania jako wspólne duszy i ciału — tak mianowicie, by należały do duszy jako do poruszającej, a do ciała jako do poruszanego.

Lecz tak być nie może. Jak bowiem dowodzi Filozof w II księdze *O duszy*, „odbieranie wrażeń realizuje się przez to, że zostajemy poruszeni przez zewnętrzne podniety zmysłowe”⁶⁴. Stąd nie może człowiek odbierać wrażeń bez zewnętrznej podniety zmysłowej, tak jak nic nie może być poruszone bez poruszającego. Narząd zmysłu zostaje zatem poruszony i podlega działaniu, odbierając wrażenia, lecz powoduje to zewnętrzną podniętą zmysłową. Tym zaś, dzięki czemu podlega działaniu, jest zmysł, co widać przez to, że byty, którym brak zmysłów, nie podlegają działaniu podmiot zmysłowych tym sposobem odczuwania. Zmysł zatem jest władzą bierną samego

⁶⁴ Arystoteles, *De anima* II, 5 (416b 33n).

413

narządu. Dusza zmysłowa więc nie zachowuje się przy odbieraniu wrażeń jak poruszający i działający, lecz jak to, przez co podmiot podlega działaniu. To zaś nie może mieć istnienia różnego od owego podmiotu. Nie jest zatem dusza zmysłowa w zakresie istnienia różna od ciała ożywionego przez duszę. Oprócz tego. Chociaż ruch jest wspólną rzeczywistością poruszającego i poruszanego, to jednak innym działaniem jest sprawić ruch, niż go przyjmować — stąd też przyjmuje się dwie kategorie: działanie i podleganie działaniu. Jeśli zatem w odbieraniu wrażeń dusza zmysłowa zachowuje się czynnie, a ciało biernie, to inne będzie działanie duszy i inne działanie ciała. Dusza zmysłowa będzie więc mieć jakieś działanie sobie właściwe. Będzie też miała własne istnienie samoistne. A zatem nie przestanie istnieć, gdy ciało przestanie istnieć. Dusze zmysłowe — nawet zwierząt nierozumnych — będą zatem nieśmiertelne. A to wydaje się nieprawdopodobne. Nie jest to jednak sprzeczne z poglądem Platona — zastanowimy się nad tym poniżej [II, 82],

Co więcej. Poruszający nie decyduje o przynależności do gatunku tego, co porusza. Jeśli więc dusza łączy się z ciałem tylko jako poruszający z poruszonym, to o gatunku ciała i jego części nie decyduje dusza. Gdy dusza się oddzieli, to ciało i jego części będą dalej należeć do tego samego gatunku. To zaś jest oczywiście fałszywe. O ciele bowiem i kościach, i rękach, i tego rodzaju częściach po oddzieleniu się duszy orzekamy tylko wieloznacznie, skoro żadna z tych części nie posiada właściwego działania — tego, które wynika z gatunku. Dusza więc nie łączy się z ciałem tylko jak poruszający z poruszonym lub jak człowiek z ubraniem.

Co więcej. Przedmiot podlegający ruchowi nie istnieje przez to, co go porusza, lecz tylko podlega ruchowi. Jeśli więc dusza łączy się z ciałem tylko jako poruszająca, to będzie poruszać ciałem, lecz nie da ciału istnienia. Życie zaś jest istnieniem żyjącego. Ciało zatem nie żyje przez duszę.

414

Podobnie. Przedmiot podlegający ruchowi ani nie powstaje przez zastosowanie doń przyczyny ruchu, ani też nie niszczy przez rozłączenie z nim, gdyż nie zależy od przyczyny ruchu co do istnienia, lecz tylko w zakresie ruchu. Jeśli więc dusza łączy się z ciałem tylko jako poruszająca, to wynika stąd, że przy złączeniu duszy i ciała nic nie powstaje ani też nic nie niszczy przy ich rozdzieleniu. I tak śmierć, która polega na rozdzieleniu duszy i ciała, nie będzie końcem bytu zwierzęcia. A to jest oczywiście fałszywe.

Oprócz tego. Każdy byt poruszający sam siebie może być poruszany i nie być poruszany oraz poruszać i nie poruszać. Lecz dusza, zgodnie z poglądem Platona, porusza ciałem jak to, co się samo porusza⁶⁵. Jest więc w mocy duszy, by poruszać ciałem lub nie poruszać. Jeśli się więc z nim łączy tylko jak poruszający z rzeczą poruszaną, będzie w mocy duszy rozłączać się z ciałem, kiedy będzie chciała, i powtórnie się z nim łączyć, kiedy będzie chciała. A to jest oczywiście fałszywe.

W następujący zaś sposób dowodzi się, że dusza jako właściwa forma łączy się z ciałem. To, przez co jakiś byt z bytu w możliwości staje się bytem urzeczywistnionym, jest formą i urzeczywistnieniem tego bytu. Otóż ciało istniejące w możliwości staje się przez duszę bytem rzeczywistym, życie bowiem jest istnieniem żyjącego; nasienie zaś przed ożywieniem żyje tylko w możliwości, a przez duszę staje się rzeczywiście żywe. Dusza więc jest formą ciała ożywionego.

Co więcej. Ponieważ tak istnienie, jak i działanie nie jest własnością ani samej formy, ani samej materii, lecz bytu złożonego, istnienie i działanie przypisuje się dwu składnikom, z których jeden ma się do drugiego jak forma do materii. Mówimy bowiem, że człowiek dzięki zdrowiu ma zdrowe ciało i że dzięki wiedzy ma wiedzę w duszy; wiedza jest tu formą duszy mającej wiedzę, a zdrowie formą ciała zdrowego. Życie

⁶⁵ Platon, *Phaedrus* 24 D.

415

zaś i odbieranie wrażeń przypisuje się duszy i ciału, gdyż mówi się, że i żyjemy, i odbieramy wrażenia duszą i ciałem — lecz duszą tylko jako zasadą życia i zmysłów. Dusza więc jest formą ciała.

Co więcej. Podobnie się ma cała dusza zmysłowa do całego ciała, jak część do części. Część zaś tak się ma do części, że jest jej formą i urzeczywistnieniem, wzrok bowiem jest formą i urzeczywistnieniem oka. Dusza zatem jest formą i urzeczywistnieniem ciała.

Rozdział 58 << DUSZA WEGETATYWNA, ZMYŚŁOWA I UMYSŁOWA NIE SĄ W CZŁOWIEKU TRZEMA DUSZAMI

Na powyższe argumenty można odpowiedzieć zgodnie z poglądami Platona na to zagadnienie. Platon⁶⁶ bowiem twierdzi, że dusza umysłowa, wegetatywna i zmysłowa nie jest w nas tą samą duszą. Stąd, chociaż dusza zmysłowa jest formą ciała, nie będzie potrzeby z tego powodu twierdzić, że jakaś substancja obdarzona umysłem może być formą ciała.

Jest to niemożliwe, co można wykazać w następujący sposób. To, co przypisuje się jednemu i temu samemu stosownie do różnych form, orzeka się nawzajem o sobie przypadłościowo. O kimś, kto jest biały, orzeka się bowiem przypadłościowo,

że jest muzykalny, gdyż jest przypadłością Sokratesa białosc i muzykalność. Jeśli więc dusza umysłowa, zmysłowa i wegetatywna są w nas różnymi władzami lub formami, w takim razie to, co zgodnie z tymi formami nam przysługuje, orzeka się o nich nawzajem przypadłościowo. Lecz zgodnie z duszą umy-

66 Platon, *Timaeus* 69 C-71 A.

416

słową mówi się, że jesteśmy ludźmi, zgodnie z duszą zmysłową, że zwierzętami, a zgodnie z duszą wegetatywną — bytami żyjącymi. To zdanie więc: „człowiek jest zwierzęciem” albo „zwierzę jest bytem żyjącym” będzie orzekaniem przypadłościowym. Tymczasem jest to orzekanie samo przez się, człowiek bowiem jako człowiek jest zwierzęciem, a zwierzę jako zwierzę jest bytem żyjącym. Przez jedną i tę samą zasadę jest się więc człowiekiem, zwierzęciem i bytem żyjącym.

Jeśliby się zaś twierdziło, że nawet gdy się przyjmie istnienie powyższych różnych dusz, nie wynika stąd, by powyższe orzekanie było przypadłościowe — dlatego że owe dusze mają pewien porządek — to i na ten argument można odpowiedzieć. Relacja części zmysłowej do umysłowej i wegetatywnej do zmysłowej jest taka jak relacja możliwości do rzeczywistości. Dusza umysłowa bowiem jest co do powstania późniejsza od zmysłowej, a zmysłowa od wegetatywnej, gdyż wcześniej powstaje zwierzę niż człowiek. Jeśli więc ta relacja sprawia, że powyższe orzekanie jest orzekaniem przez się, nie będzie to ten sposób orzekania przez się, który się ujmuje stosownie do formy, lecz ten, który się ujmuje stosownie do materii i podmiotu, jak na przykład twierdzi się, że powierzchnia jest barwna. To jednak jest niemożliwe. W tym bowiem sposobie orzekania przez się to, co jest formalne, orzeka się samo przez się o podmiocie, jak na przykład, gdy mówimy: „powierzchnia jest biała” lub „liczba jest parzysta”. I dalej, w tym sposobie orzekania przez się podmiot kładzie się w definicji orzeczenia, jak na przykład liczbę w definicji tego, co parzyste. Tu zaś rzecz ma się odwrotnie. Nie orzeka się przez się człowieka o zwierzęciu, lecz na odwrót, i dalej — nie umieszcza się podmiotu w definicji orzeczenia, lecz na odwrót. A zatem powyższe orzekanie nie jest orzekaniem zdań przez się z powodu powyższego porządku.

Oprócz tego. Istnienie i jedność pochodzi od tego samego, jedność bowiem wynika z bytu. Skoro więc każda rzecz ma istnienie od formy, od formy także będzie miała jedność. Jeśli

417

się więc przyjmuje w człowieku wiele dusz jako wiele form, nie będzie człowiek jednym bytem, lecz wieloma. Nie wystarczy też porządek form dla jedności człowieka. Tworzyć jedność bowiem pod względem porządku nie znaczy tworzyć jedności wprost, skoro jedność porządku jest najniższą spośród jedności.

Podobnie. Znowu pojawi się powyższa trudność [II, 57], że mianowicie z duszy rozumnej i z ciała nie powstaje coś jednego bezwzględnie, lecz tylko przypadłościowo. Cokolwiek bowiem przysługuje czemuś już w pełni urzeczywistnionemu, przysługuje mu przypadłościowo, skoro jest poza jego istotą. Każda zaś forma substancjalna sprawia, że byt jest zupełny w rodzaju substancji, czyni bowiem byt rzeczywistym i czyni go konkretnym bytem szczegółowym. Cokolwiek więc przypadnie mu w udziale po

pierwszej formie substancjalnej, będzie mu przysługiwało przypadłościowo. Skoro więc dusza wegetatywna jest formą substancjalną — życie bowiem orzekamy substancjalnie o człowieku i o zwierzęciu — wynika stąd, że dusza zmysłowa przysługuje przypadłościowo, i podobnie dusza umysłowa. I w ten sposób ani zwierzę, ani człowiek nie oznaczają bezwzględnie czegoś jednego: ani rodzaju, ani gatunku w kategorii substancji.

Co więcej. Jeżeli człowiek według poglądu Platona nie jest czymś złożonym z duszy i ciała, lecz jest duszą posługującą się ciałem, to albo to odnosimy tylko do duszy obdarzonej intelektem, albo do trzech dusz — jeśli są trzy — albo do dwóch z nich. Jeśli się to odnosi do trzech lub dwóch, wynika stąd, że człowiek nie jest czymś jednym, lecz czymś podwójnym lub potrójnym, jest bowiem trzema duszami lub przynajmniej dwoma. Jeśli zaś odnosi się to tylko do duszy obdarzonej intelektem — tak mianowicie, że się przyjmuje, iż dusza zmysłowa jest formą ciała, a dusza obdarzona intelektem, posługująca się ciałem ożywionym i mającym zmysły, jest człowiekiem — to znowu wynikają trudności. Wynika stąd mianowicie, że czło-

418

wiek nie jest zwierzęciem, lecz że posługuje się zwierzęciem, gdyż przez duszę zwierzęcą coś jest zwierzęciem, i że człowiek nie odbiera wrażeń, lecz że posługuje się czymś, co odbiera wrażenia. To zaś jest nie do przyjęcia i dlatego nie może w nas być trzech dusz różniących się substancjalnie — obdarzonej intelektem, zmysłowej i wegetatywnej.

Dalej. Z dwóch lub więcej bytów nie może powstać coś jednego, jeśli nie ma czegoś łączącego — chyba że jeden z nich ma się do drugiego jak rzeczywistość do możliwości; tak bowiem z materii i formy powstaje coś jednego, a nie łączą ich żadne więzy zewnętrzne. Jeśli zaś w człowieku jest więcej dusz, nie mają się do siebie jak materia do formy, lecz przyjmuje się je wszystkie za coś rzeczywistego i za zasady działania. Trzeba więc — jeśli się łączą, by utworzyć coś jednego, na przykład człowieka lub zwierzę — by istniało coś, co je łączy. Nie może tym być ciało, gdyż raczej dusza jest tym, co łączy ciało — widać to z tego, że gdy dusza odchodzi, ciało ulega rozkładowi. Wynika więc stąd, że musi być coś bardziej formalnego, co by czyniło z tych wielu coś jednego. A będzie to raczej dusza niż te liczne rzeczy, które zostają przez to coś złączone. A jeśli i to ma znowu wiele części i nie jest samo w sobie jednym, musi być coś jeszcze innego, co łączy. Skoro więc nie należy postępować w nieskończoność, należy dojść do czegoś, co samo w sobie jest czymś jednym. A czymś takim przede wszystkim jest dusza. Musi więc w jednym człowieku lub zwierzęciu być tylko jedna dusza.

Podobnie. Jeśli to, co pochodzi w człowieku od duszy, jest złożone z wielu części, to tak samo jak całość złożona ma się do całego ciała, tak jej część musi się mieć do poszczególnych części ciała. Nie sprzeciwia się to także pogładowi Platona⁶⁷, który duszę obdarzoną intelektem umieszczał w mózgu, wegetatywną w wątrobie, a pożądliwą w sercu. Widać jednak, że

⁶⁷ Platon, *Timaeus* 69 C-71 A.

419

jest to fałszywe, i to dwojako. Po pierwsze dlatego, że istnieje pewna część duszy, której nie można przypisać żadnej części ciała, mianowicie intelekt, o którym pisaliśmy

powyżej [II, 51; II, 56], że nie jest urzeczywistnieniem żadnej części ciała. Po drugie dlatego, że jest jasne, iż w tej samej części ciała ukazują się działania różnych części duszy, jak to widać u zwierząt, które żyją po przecięciu ich, gdyż ta sama część ma ruch i odczuwanie wrażeń, i pragnienia zmysłowe, które ją poruszają. I podobnie każda część rośliny ucięta odżywia się, rośnie i kwitnie, z czego wynika, że różne części duszy istnieją w jednej i tej samej części ciała. Nie ma w nas więc różnych dusz, które przypisywałoby się różnym częściom ciała.

Co więcej. Różne siły, które nie tkwią w jednym źródle, nie przeszkadzają sobie nawzajem w działaniu — chyba że ich działania byłyby przeciwne, co się nie zdarza w przypadku, o który tu chodzi. Widzimy zaś, że różne działania duszy przeszkadzają sobie, gdy bowiem jedno jest intensywne, drugie słabnie. Trzeba więc te działania i siły, które są ich najbliższymi zasadami, sprowadzić do jednej zasady. Tą zasadą nie może być ciało — zarówno dlatego, że jest pewne działanie, w którym ciało nie bierze udziału, mianowicie poznanie intelektualne, jak i dlatego, że gdyby zasadą tych sił i działań było ciało jako takie, to wówczas znajdowałyby się one we wszystkich ciałach, a to jest oczywiście fałszywe. I stąd wynika, że zasadą ich jest jakaś jedna forma, przez którą to ciało jest takim, a nie innym ciałem. Formą tą jest dusza. Wynika zatem, że wszystkie działania duszy, jakie w nas istnieją, pochodzą od jednej duszy. I w ten sposób nie ma w nas wielu dusz.

Zgadza się z tym zaś to, co powiedziane jest w księdze *O dogmatach kościelnych*⁶⁸: „Nie wierzymy, by były dwie dusze w jednym człowieku, jak pisze Jakub i inni Syryjczycy — jedna zwierzęca, która ożywia ciało i zmieszana jest z krwią,

⁶⁸ Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus* 15 (PL 42, 1216).

420

a druga duchowa, która kieruje rozumem; lecz mówimy, że jest w człowieku jedna i ta sama dusza, która i ciało ożywia swą obecnością, i sobą samą rządzi swym własnym rozumem”.

Rozdział 59 INTELEKT MOŻNOŚCIOWY CZŁOWIEKA NIE JEST SUBSTANCJĄ ODDZIELNIE ISTNIEJĄCĄ

Byli także inni, którzy znaleźli odmienny argument, by utrzymywać, że substancja obdarzona intelektem nie może się łączyć z ciałem jako forma. Twierdzą oni, że intelekt — nawet intelekt, który Arystoteles nazywa możliwościovym⁶⁹ — jest pewną substancją oddzieloną, niezwiązaną z nami jako forma.

1. Usiłują tego dowieść, po pierwsze, ze słów Arystotelesa, który rozważając⁷⁰ o tym intelekcie, twierdzi, że jest on oddzielony od ciała i z nim niezmieszany, i prosty, i niedoznający wrażeń, a tego nie można by o nim powiedzieć, gdyby był formą ciała.

2. Podobnie — korzystając z dowodu Arystotelesa⁷¹, w którym udowadnia, że ponieważ intelekt możliwościowy przyjmuje wszystkie formy poznawcze rzeczy poznawalnych zmysłowo, będąc w stosunku do nich w możliwości, to musi być ich pozbawiony. Podobnie też żrenica, która przyjmuje wszystkie gatunki barw, pozbawiona jest wszelkiej barwy. Gdyby bowiem ona sama miała jakąś barwę, barwa ta uniemożliwiłaby widzenie innych barw. Owszem, widziałyby wszystko tylko poprzez ową barwę. I podobnie by było z intelektem możliwościowym, gdyby on sam miał jakąś

formę, czyli naturę rzeczy zmysłowo poznawalnych. Tak zaś musiałoby być, gdyby był zmieszany

69 Arystoteles, *De anima* III, 4-5 (429a 18-430a 19).

70 Tamże.

71 Tamże.

421

z jakimś ciałem. I podobnie, gdyby był formą jakiegoś ciała — skoro bowiem z formy i z materii powstaje coś jednego, forma musi uczestniczyć w czymś należącym do natury tego, czego jest formą. Niemożliwe jest więc, by intelekt możnościowy był zmieszany z ciałem lub by je urzeczywistniał, to jest był formą jakiegoś ciała.

3. Dalej. Gdyby był formą jakiegoś ciała materialnego, to receptywność tego intelektu byłaby tego samego rodzaju, co receptywność materii pierwszej. To bowiem, co jest formą jakiegoś ciała, nie przyjmuje niczego bez materii tego ciała. Materia pierwsza zaś przyjmuje formy jednostkowe — właśnie przez to zostają ujednostkowione, że są w materii. Intelekt możnościowy przyjmowałby więc formy jako formy jednostkowe. I tak nie poznawałby pojęć powszechnych. To zaś jest oczywiście fałszywe.

4. Oprócz tego. Materia pierwsza nie jest zdolna do poznania form, które przyjmuje. Jeśli więc taka sama byłaby receptywność intelektu możnościowego i materii pierwszej, to i intelekt możnościowy nie poznawałby przyjętych form. A to jest fałszywe.

5. Co więcej. Niemożliwą jest rzeczą, by w ciele istniała moc nieskończona, jak tego dowodzi Arystoteles w VIII księdze *Fizyki*⁷². Intelekt możnościowy zaś ma w pewien sposób moc nieskończoną. Posługując się nim, wydajemy bowiem sądy o rzeczach nieskończonych co do liczby — na tyle, na ile poznajemy przez niego pojęcia ogólne, które obejmują w możności nieskończoną liczbę pojęć szczegółowych. Nie jest więc intelekt możnościowy mocą w ciele.

Takie oto argumenty skłoniły Awerroesa⁷³ i, jak on mówi, niektórych filozofów starożytnych, do twierdzenia, że intelekt

72 Arystoteles, *Physica* VIII, 10 (266a 25n).

73 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 387-389).

422

możnościowy, którym dusza poznaje umysłowo, jest co do istnienia oddzielony od ciała i że nie jest formą ciała.

Lecz ponieważ intelekt ten w ogóle nie należałby do nas i nic byśmy przezeń nie poznawali umysłowo, gdyby się z nami w jakiś sposób nie łączył, określa Awerroes⁷⁴ także sposób, w jaki jest z nami związany. Twierdzi, że urzeczywistniona umysłowa forma poznawcza jest formą intelektu możnościowego, jak rzecz rzeczywiście widziana jest formą władzy wzroku. Stąd z intelektu możnościowego i urzeczywistnionej formy poznawczej powstaje coś jednego. Z kimkolwiek się więc łączy powyższa forma umysłowa, z tym łączy się także intelekt możnościowy. Otóż łączy się z nami za pośrednictwem wyobrażenia, które jest pewnym podmiotem owej umysłowej formy poznawczej. Tym więc sposobem jest też z nami związany intelekt możnościowy.

Łatwo dojrzeć, że jest to niedorzeczne i niemożliwe. Ten bowiem poznaje umysłowo, kto ma intelekt. Poznajemy to, czego forma poznawcza łączy się z intelektem. Z tego

więc, że forma poznawcza złączona z intelektem istnieje w jakiś sposób w człowieku, nie wynika, że człowiek poznaje umysłowo, ale tylko to, że oddzielnie istniejący intelekt poznaje człowieka.

Oprócz tego. Urzeczywistniona forma poznawcza jest formą intelektu możliwościowego w taki sposób, w jaki forma poznawcza wzroku jest formą władzy widzenia albo samego oka. Umysłowa forma poznawcza odnosi się do wyobrażenia tak, jak urzeczywistniona forma poznawcza wzroku do barwnego przedmiotu będącego poza duszą; i tego porównania używa Awerroes⁷⁵, a także Arystoteles⁷⁶. Podobnie więc intelekt możliwościowy jest związany przez formę poznawczą z wyobrażeniem, które w nas istnieje, a władza widzenia z barwą,

⁷⁴ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 404-405).

⁷⁵ Tamże (s. 401).

⁷⁶ Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15-17).

423

która istnieje w kamieniu. Ten związek nie sprawia, że kamień widzi, lecz tylko — że jest widziany. Stąd i wspomniany związek intelektu możliwościowego z nami nie sprawia, że poznajemy umysłowo, lecz tylko — że jesteśmy poznawani. Jasne zaś jest, iż właściwie i prawdziwie orzekamy, że człowiek poznaje umysłowo — nie badalibyśmy bowiem natury intelektu, gdybyśmy siebie nie poznawali. Powyższy związek nie jest więc wystarczający.

Co więcej. Każdy poznający łączy się przez władzę poznawczą z przedmiotem poznania, a nie na odwrót, podobnie jak każdy działający przez moc działania łączy się z przedmiotem działania. Człowiek poznaje umysłowo przez intelekt jako władzę poznawczą. Nie łączy się więc przez formę poznawczą z intelektem, lecz raczej przez intelekt łączy się z przedmiotem poznania.

Co więcej. To, przez co jakaś rzecz działa, musi być jej formą, każda bowiem rzecz działa, o ile jest urzeczywistniona, urzeczywistniona zaś jest tylko przez swą formę. Dlatego też Arystoteles⁷⁷ dowodzi, że dusza jest formą, mówiąc, że zwierzę przez duszę żyje i odbiera wrażenia. Człowiek zaś poznaje umysłowo i to jedynie przez intelekt; stąd Arystoteles⁷⁸, badając zasadę, przez którą poznajemy umysłowo, podaje nam naturę intelektu możliwościowego. Zatem intelekt możliwościowy musi łączyć się z nami w sposób formalny, a nie tylko przez swój przedmiot.

Oprócz tego. Intelekt urzeczywistniony jako poznający i urzeczywistniony przedmiot jego poznania są czymś jednym, podobnie jak czymś jednym jest zmysł urzeczywistniony jako poznający i urzeczywistniony przedmiot jego poznania. Inaczej zaś jest w sytuacji, gdy intelekt i jego przedmiot poznania są w możliwości i gdy zmysł i jego przedmiot poznania są w możliwości. Forma poznawcza rzeczy więc, o ile istnieje w wyobraże-

⁷⁷ Arystoteles, *De anima* II, 2 (414a 4n).

⁷⁸ Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 23).

424

niach, nie jest urzeczywistnionym przedmiotem poznania, nie stanowi bowiem wówczas czegoś jednego z intelektem rzeczywiście poznającym — urzeczywistnionym przedmiotem poznania jest wtedy, gdy jest oderwana od wyobrażeń. Tak też formy

poznawczej barwy nie spostrzega się w sposób rzeczywisty zgodnie z tym, że jest w kamieniu, lecz tylko wtedy, gdy jest w źrenicy. Według poglądu zaś powyżej przytoczonego, forma poznawcza wchodzi w łączność z nami tylko na tyle, na ile jest w wyobrażeniach. Nie jest więc z nami związana z racji tego, że tworzy jedność z intelektem możnościowym jako jego forma. Nie może zatem być czymś pośrednim, przez co intelekt możnościowy byłby z nami związany — o ile bowiem wiąże się z intelektem możnościowym, nie wiąże się z nami ani też na odwrót.

Okazuje się, że tego, kto zajął to stanowisko, zwiodła wieloznaczność. Barwy bowiem istniejące poza duszą, w obecności światła są rzeczywiście widzialne jako mogące poruszyć wzrok, a nie jako rzeczywiście spostrzeżone — na tyle, na ile tworzą jedność z urzeczywistnionym zmysłem. I podobnie, wyobrażenia przez światło intelektu czynnego stają się urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego jako mogące poruszyć intelekt możnościowy, a nie jako rzeczywiście poznane i stanowiące jedność z urzeczywistnionym intelektem możnościowym.

Podobnie. Tam, gdzie znajdujemy doskonalsze działanie żyjącego, tam też jest doskonalszy gatunek życia, odpowiadający owemu działaniu. W roślinach bowiem znajduje się tylko działanie związane z odżywianiem. W zwierzętach zaś jest doskonalsze działanie, mianowicie doznawanie wrażeń i ruch przestrzenny, stąd też zwierzę żyje doskonalszym życiem. Lecz w człowieku znajdujemy działanie należące do życia jeszcze doskonalszego niż u zwierzęcia, mianowicie poznanie umysłowe. A zatem człowiek będzie miał doskonalsze życie. Otóż życie jest przez duszę. Dusza więc, przez którą człowiek żyje, będzie doskonalsza niż dusza zmysłowa. Żadna zaś nie jest

425

doskonalsza niż intelekt. Intelekt więc jest duszą człowieka. A zatem jest jego formą.

Co więcej. Co wynika z działania jakiejś rzeczy, nie określa gatunku, działanie jest bowiem wtórnym urzeczywistnieniem, forma zaś, przez którą coś ma gatunek, jest pierwszym urzeczywistnieniem. Zjednoczenie intelektu możnościowego z człowiekiem wynika według powyższego poglądu z działania człowieka, gdyż dokonuje się za pośrednictwem wyobraźni, która według Filozofa⁷⁹ jest ruchem wynikającym z urzeczywistnionego poznania zmysłowego. Takie połączenie zatem nie nadaje człowiekowi gatunku. Nie różni się więc człowiek gatunkiem od zwierząt przez to, że ma intelekt.

Co więcej. Jeśli o gatunku człowieka stanowi to, że jest rozumny i posiada intelekt, to każdy, kto należy do gatunku człowieka, jest rozumny i posiada intelekt. Lecz dziecko, już zanim opuści łono matki, należy do gatunku ludzkiego, a nie ma w nim jeszcze wyobrażeń, które są urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego. Człowiek zatem nie posiada intelektu z racji tego, że intelekt tworzy z nim związek za pośrednictwem umysłowej formy poznawczej, której podmiotem jest wyobrażenie.

Rozdział 60

O PRZYNALEŻNOŚCI DO GATUNKU CZŁOWIEKA NIE DECYDUJE INTELEKT BIERNY, LECZ INTELEKT MOŻNOŚCIOWY

Na te argumenty odpowiada się zgodnie z przytoczonym wyżej poglądem [II, 59]- Mówi bowiem wspomniany

426

Awerroes⁸⁰, że człowiek różni się gatunkowo od zwierząt przez intelekt, który Arystoteles⁸¹ nazywa biernym, a którym jest władza osądu myślowego — jest ona właściwa człowiekowi, a w jej miejsce inne zwierzęta mają pewną naturalną władzę osądu. Zadaniem tej władzy osądu myślowego jest rozróżnianie jednostkowych ujęć umysłowych i porównywanie ich nawzajem, tak jak intelekt oddzielony od materii i niez mieszany z nią porównuje i rozróżnia ogólne ujęcia umysłowe. A ponieważ przez tę władzę oraz władzę wyobraźni i pamięci są przygotowywane wyobrażenia, by mogły przyjąć działanie intelektu czynnego, przez który stają się urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego — podobnie jak istnieją pewne umiejętności przygotowujące materię dla głównego artysty — dlatego wspomniana władza nosi nazwę intelektu i rozumu; lekarze twierdzą, że ma ona siedzibę w środkowej części głowy. I według jakości tej władzy jeden człowiek różni się od drugiego zdolnościami umysłowymi i innymi właściwościami odnoszącymi się do poznania umysłowego. Przez jej używanie i ćwiczenie nabywa człowiek sprawności wiedzy. Stąd sprawność wiedzy jest w intelekcie biernym jak w podmiocie. Ów intelekt bierny posiada od początku dziecko — decyduje on o jego przynależności do gatunku ludzkiego, zanim rzeczywiście zacznie poznawać umysłowo.

Widać wyraźnie, że powyższe argumenty są fałszywe i że ich nadużyto. Czynności życiowe przyrównuje się bowiem do duszy jako urzeczywistnienie wtórne do pierwszego, jak to widać u Arystotelesa w II księdze *O duszy*⁸². W jednym podmiocie zaś pierwsze urzeczywistnienie wyprzedza czasowo urzeczywistnienie wtórne, tak jak wiedza wyprzedza rozważanie. Wszędzie więc, gdzie się znajduje jakaś czynność życiowa, należy przyjąć jakąś część duszy, która do owej czynności odnosi

⁸⁰ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 6-7; III, 20; III, 33, t. c. 20.

⁸¹ Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 24).

⁸² Arystoteles, *De anima* II, 1 (421a 23).

427

się jak urzeczywistnienie pierwsze do wtórnego. Otóż człowiek ma właściwą sobie czynność, przewyższającą inne zwierzęta, mianowicie poznawanie umysłowe i rozumowanie, a jest to czynność właściwa człowiekowi jako człowiekowi, jak mówi Arystoteles w I księdze *Etyki*⁸³. Należy więc w człowieku przyjąć jakąś zasadę, która we właściwy sposób daje człowiekowi gatunek i która odnosi się do poznawania umysłowego, jak urzeczywistnienie pierwsze do wtórnego. Nie może zaś tą zasadą być wspomniany intelekt bierny, gdyż zasada takiej czynności nie może doznawać poruszeń ani być zmieszana z ciałem, jak tego dowodzi Filozof⁸⁴, jasne zaś jest, że z intelektem biernym rzecz się ma przeciwnie. Nie jest zatem możliwe, by o przynależności do gatunku ludzkiego decydowała władza osądu myślowego, zwana intelektem biernym, przez którą człowiek się różni od innych zwierząt.

Co więcej. Co jest właściwością części zmysłowej, tego nie można przypisywać wyższemu rodzajowi życia niż życie zmysłowe, tak jak tego, co jest właściwością duszy wegetatywnej, nie przypisuje się wyższemu rodzajowi życia niż życie wegetatywne. Wiadomo zaś, że wyobraźnia i te władze, które z niej wynikają, jak na przykład pamięć i tym podobne, są właściwościami części zmysłowej, jak tego dowodzi Filozof w księdze *O*

pamięci⁸⁵. A zatem na mocy powyższych władz albo którejś z nich nie może zwierzę być uważane za należące do wyższego rodzaju życia niż życie zmysłowe. Człowiek natomiast należy do wyższego rodzaju życia, jak tego dowodzi Filozof w II księdze *O duszy*⁸⁶. Rozróżniając rodzaje życia, umieszcza dziedzinę poznania umysłowego, które przypisuje człowiekowi, ponad dziedziną poznania zmysłowego, przypisywanego powszechnie każdemu zwierzęciu. Człowiek zatem nie żyje ży-

⁸³ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 7 (1098a 3).

⁸⁴ Arystoteles, *De anima* III, 4-5 (429a 12-430a 9).

⁸⁵ Arystoteles, *De memoria et reminiscencia* I (450a 12).

⁸⁶ Arystoteles, *De anima* II, 2 (413a 20n).

428

ciem sobie właściwym mocą powyższej władzy osądu myślowego.

Co więcej. Wszystko, co samo siebie porusza, jak tego dowodzi Filozof w VIII księdze *Fizyki*⁸⁷, złożone jest z czegoś poruszającego i poruszanego. Człowiek zaś, jak i inne zwierzęta, porusza sam siebie. Poruszane zatem i poruszające są jego częściami. Pierwszym poruszającym w człowieku jest intelekt, intelekt bowiem swoim poznany przedmiotem pobudza wolę. Nie można też powiedzieć, by poruszydziel był tylko sam intelekt bierny, gdyż intelekt bierny poznaje tylko przedmioty jednostkowe, przy poruszaniu zaś wchodzi w grę tak pogląd ogólny, należący do intelektu możnościowego, jak i jednostkowy, który może należeć do intelektu biernego, jak to widać u Arystotelesa w III księdze *O duszy*⁸⁸ i w VII księdze *Etyki*⁸⁹. Intelekt możnościowy jest więc jakąś częścią człowieka. I jest w nim rzeczą najszlachetniejszą i najbardziej formalną. A zatem intelekt możnościowy, a nie intelekt bierny, decyduje o przynależności człowieka do gatunku.

Dalej. Dowodzi się, że intelekt możnościowy nie urzeczywistnia jakiegoś ciała, dlatego że poznaje wszystkie formy zmysłowe w sposób powszechny. Żadna więc władza, której działanie może się rozciągnąć na ogólne ujęcia wszystkich form zmysłowych, nie może urzeczywistniać jakiegoś ciała. Wola zaś do takich władz należy, może się ona bowiem rozciągać na wszystko, co poznajemy umysłowo, przynajmniej o tyle, o ile chcemy to poznać. Akt woli odnosi się do tego, co powszechne, w ogólności bowiem, jak mówi Arystoteles w swej *Retoryce*⁹⁰, mamy w nienawiści rodzaj przestępców, ale gniewamy się tylko na poszczególnych. Wola nie może zatem urzeczywistniać jakiejś części ciała ani też wynikać z jakiejś władzy,

⁸⁷ Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (257a 33-b 13).

⁸⁸ Arystoteles, *De anima* III, 11 (434a 17).

⁸⁹ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VII, 3 (1147a 1).

⁹⁰ Arystoteles, *Rhetorica* II, 4 (1382a 4n).

429

która urzeczywistniałaby ciało. Każda zaś część duszy jest urzeczywistnieniem jakiegoś ciała — jedynie z wyjątkiem ściśle rozumianego intelektu. Wola jest zatem w części umysłowej; stąd i Arystoteles mówi w III księdze *O duszy*⁹¹, że wola jest w części rozumnej, pożądlivość zaś i gniewlivość w części zmysłowej. Z tego powodu także akty pożądlivości i gniewlivości związane są z namiętnością, podczas gdy akt woli związany jest tylko z wyborem. Wola człowieka nie jest poza człowiekiem, tkwiąc jakby w jakiejś oddzielonej substancji, lecz istnieje w samym człowieku. Inaczej bowiem nie byłby on

panem swych czynności, gdyż działałby wolą jakiejś substancji oddzielonej, a w nim samym istniałyby tylko władze pożądawcze, działające w związku z namiętnością, a mianowicie pożądlivość i gniewliwość; znajdują się one w części zmysłowej, tak jak i u innych zwierząt, które raczej są doprowadzane do działania, niż same działają. To zaś jest niemożliwe i obala wszelką filozofię moralną i współżycie społeczne. Musi więc w nas istnieć intelekt możnościowy, który nas odróżnia od zwierząt — nie tylko intelekt bierny.

Podobnie. Tak jak nic nie może działać inaczej niż przez władzę czynną w nim istniejącą, tak też nic nie może doznawać inaczej niż przez władzę bierną w nim istniejącą; materiał palny bowiem może być spalony nie tylko dlatego, że coś potrafi go spalić, ale także dlatego, że ma w sobie możność, by był spalony. Poznawanie umysłowe zaś jest pewnym doznawaniem, jak powiedziano w III księdze *O duszy*⁹². Skoro więc dziecko pojmuje w możności, chociaż nie pojmuje w sposób urzeczywistniony, musi w nim istnieć jakaś władza, przez którą mogłoby pojmować. Tą zaś władzą jest intelekt możnościowy. Musi więc z dzieckiem już wcześniej być złączony intelekt możnościowy, zanim będzie pojmować w sposób rzeczywisty.

⁹¹ Arystoteles, *De anima* III, 9 (432b 6).

⁹² Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 13).

430

Nie wchodzi zatem intelekt możnościowy w łączność z człowiekiem przez urzeczywistnioną umysłową formę poznawczą, lecz sam intelekt możnościowy tkwi od początku w człowieku jako jego własność.

Na ten argument odpowiada zaś wyżej wymieniony Awerroes⁹³. Twierdzi on, iż mówimy, że dziecko ma możność pojmowania z dwojakiego powodu. Po pierwsze dlatego, że wyobrażenia, które w nim są, są umysłowo poznawalne w możności. Po drugie dlatego, że intelekt możnościowy może wchodzić z dzieckiem w łączność, a nie dlatego, że intelekt już z nim jest złączony.

Należy jednak wykazać, że oba sposoby są niewystarczające. Inna bowiem jest możność, którą przyczyna może działać, a inna możność, którą doznający działania przyczyny może doznawać — różnią się one jako przeciwstawne. Z tego więc, iż komuś przysługuje możność działania, nie wynika, by mógł doznawać. Otóż móc poznawać umysłowo to znaczy móc doznawać, skoro poznanie umysłowe jest pewnym doznawaniem według Filozofa⁹⁴. Nie mówimy więc, że dziecko może poznawać umysłowo dlatego, że wyobrażenia, które posiada, mogą stać się rzeczywiście umysłowo poznawalne, gdyż to należy do możności działania, wyobrażenia poruszają bowiem intelekt możnościowy.

Dalej. Możliwość wynikająca z gatunku jakiejś rzeczy nie jest właściwością tej rzeczy w aspekcie tego, co tej rzeczy gatunku nie nadaje. Możliwość poznawania umysłowego wynika z gatunku ludzkiego, poznawanie to jest bowiem własnością człowieka jako takiego. Wyobrażenia zaś nie nadają gatunku człowiekowi, lecz raczej wynikają z czynności człowieka. Nie można więc powiedzieć, by dziecko z racji wyobrażeń miało możność pojmowania.

⁹³ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 405).

⁹⁴ Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 13).

431

Podobnie nie można też powiedzieć, by dziecko mogło poznawać umysłowo, dlatego że intelekt możnościowy może wchodzić z nim w związek. Tak bowiem mówimy, że ktoś może działać lub doznawać działania przez możność czynną lub bierną, jak mówimy, że coś jest białe przez białość. Nie mówimy natomiast, że coś jest białe, zanim białość z nim wejdzie w łączność. Nie mówimy zatem także, że ktoś może działać lub doznawać, zanim możność czynna lub bierna w nim zaistnieje. Nie można więc o dziecku powiedzieć, że jest w stanie pojmować, zanim intelekt możnościowy, który jest władzą poznania umysłowego, wejdzie z nim w łączność.

Oprócz tego. Mówimy, że inaczej ma ktoś możność działania, zanim posiada naturę, na mocy której działa, a inaczej, gdy już posiada tę naturę, lecz przypadłościowo przeszkadza mu coś w działaniu. Podobnie mówimy, że inaczej jakieś ciało może zostać podniesione w górę, zanim stanie się lekkie, a inaczej później, gdy już jest lekkie, lecz doznaje przeszkody w ruchu. Dziecko zaś posiada zdolność pojmowania w możności nie jakby jeszcze nie posiadało natury zdolnej do pojmowania, lecz dlatego, że ma przeszkodę w pojmowaniu. Przeszkadzają mu w poznaniu umysłowym różnorodne istniejące w nim poruszenia, jak powiedziane jest w VII księdze *Fizyki*⁹⁵. Nie dlatego więc mówimy, że ma możność pojmowania, iż intelekt możnościowy, który jest zasadą pojmowania, może wejść z nim w łączność, lecz dlatego, że już ma z nim związek, ale doznaje przeszkody w czynności mu właściwej. Stąd — gdy się przeszkodę usunie — pojmuje natychmiast.

Podobnie. Sprawność to to, przez co ktoś działa, gdy zechce. Sprawność więc i działanie, które odpowiada sprawności, musi mieć ten sam podmiot. Lecz rozważanie związane z poznaniem umysłowym, które jest urzeczywistnieniem sprawności odnoszącej się do wiedzy, nie może należeć do intelektu

⁹⁵ Arystoteles, *Physica* VII, 3 (248a ln).

432

biernego, lecz przysługuje intelektowi możnościowemu. Żeby bowiem jakaś władza poznawała umysłowo, trzeba, by nie była urzeczywistnieniem jakiegoś ciała. A zatem i sprawność wiedzy nie tkwi w intelekcie biernym, ale w intelekcie możnościowym. Wiedza zaś jest w nas, i stosownie do niej mówi się, że wiemy. Intelekt możnościowy więc również jest w nas, a nie jest oddzielony od nas co do istnienia.

Dalej. Przyswajanie wiedzy polega na upodobnieniu poznającego do rzeczy poznawanej. Do rzeczy poznanej jako poznanej nie upodabnia się poznający inaczej, jak tylko przez ogólne formy poznawcze, o nich bowiem jest wiedza. Ogólne formy poznawcze nie mogą istnieć w intelekcie biernym, gdyż jest on władzą posługującą się narządem, lecz w intelekcie możnościowym. Wiedza zatem nie jest w intelekcie biernym, lecz tylko w intelekcie możnościowym.

Co więcej. Intelekt usprawniony, jak to przyznaje przeciwnik [to znaczy Awerroes]⁹⁶, jest skutkiem działania intelektu czynnego. Skutkami zaś działania intelektu czynnego są urzeczywistnione przedmioty poznania umysłowego, a właściwym ich odbiorcą jest intelekt możnościowy, do którego się przyrównuje intelekt czynny, tak jak umiejętność twórczą do materii, o czym mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*⁹⁷. Intelekt usprawniony, który jest sprawnością wiedzy, musi więc być w intelekcie możnościowym, a nie w intelekcie biernym.

Oprócz tego. Niemożliwe jest, by doskonałość wyższej substancji zależała od substancji niższej. Doskonałość zaś intelektu możliwościowego zależy od działania człowieka, zależy bowiem od wyobrażeń, które poruszają intelekt możliwościowy. Nie jest zatem intelekt możliwościowy jakąś substancją doskonalszą od człowieka. Musi więc być czymś, co należy do człowieka jako jego urzeczywistnienie i forma.

96 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 36.

97 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 13)

433

Dalej. Te byty, które są rozdzielone co do istnienia, mają także różne czynności, byty bowiem istnieją dla swoich czynności, jak akt pierwszy dla drugiego. Stąd mówi Arystoteles w I księdze *O duszy*⁹⁸, że jeśli któraś z czynności duszy dokonuje się bez ciała, to jest rzeczą możliwą, by dusza była oddzielona. Czynność zaś intelektu możliwościowego wymaga ciała, mówi bowiem Filozof w III księdze *O duszy*⁹⁹, że intelekt może działać sam przez się, mianowicie poznawać umysłowo wtedy, gdy staje się urzeczywistniony przez formę poznawczą wyabstrahowaną z wyobrażeń, które nie mogą być bez ciała. A zatem intelekt możliwościowy nie jest zupełnie oddzielony od ciała.

Co więcej. Każdy byt, któremu z natury przysługuje jakieś działanie, otrzymuje od natury także to, bez czego owych działań nie mógłby wykonać. Tak dowodzi Arystoteles w II księdze *O niebie*¹⁰⁰, że gdyby gwiazdy poruszały się ruchem, w którym zmienia się miejsce na wzór zwierząt, to natura dałaby im narządy potrzebne do takiego ruchu. Otóż działanie intelektu możliwościowego dokonuje się za pomocą organów cielesnych, w których muszą być wyobrażenia. A zatem natura złączyła intelekt możliwościowy z narządami cielesnymi. Nie jest on więc co do istnienia oddzielony od ciała.

Podobnie. Gdyby intelekt możliwościowy był co do istnienia oddzielony od ciała, pojmowałby substancje oddzielone od materii lepiej niż formy zmysłowe, są one bowiem bardziej poznawalne i bardziej do niego podobne. Nie może jednak poznawać substancji zupełnie od materii odłączonych, dlatego że nie istnieją żadne ich wyobrażenia, ów intelekt zaś w żaden sposób nie pojmuje bez wyobrażeń, jak mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*¹⁰¹, wyobrażenia są bowiem dla niego tym,

98 Arystoteles, *De anima* I, 1 (403a 10).

99 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 7).

100 Arystoteles, *De caelo* II, 8 (290a 32).

101 Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 17).

434

czym przedmioty poznania zmysłowego dla zmysłu, a bez nich zmysł nic nie poznaje. Nie jest więc intelekt możliwościowy substancją oddzieloną co do istnienia od ciała.

Dalej. W każdym rodzaju zakres możliwości biernej odpowiada zakresowi możliwości czynnej należącej do tego rodzaju. Stąd nie ma w naturze biernej możliwości, której nie odpowiadałaby jakaś naturalna możliwość czynna. Lecz intelekt czynny poznawalnymi umysłowo czyni tylko wyobrażenia. A zatem i intelekt możliwościowy nie zostaje poruszony innymi przedmiotami poznania umysłowego jak formy poznawcze wyabstrahowane z wyobrażeń. Stąd nie może poznawać substancji oddzielonych.

Co więcej. W substancjach oddzielonych istnieją w sposób poznawalny umysłowo formy poznawcze rzeczy zmysłowych, dzięki którym substancje te posiadają wiedzę o rzeczach zmysłowo poznawalnych. Jeśli więc intelekt możnościowy poznawałby substancje oddzielone, to otrzymywałby od nich poznanie rzeczy podpadających pod zmysły. Nie otrzymywałby go zatem z wyobrażeń, gdyż natura nie zawiera tego, co zbyteczne.

Jeśliby się zaś twierdziło, że substancje oddzielone nie mają poznania rzeczy zmysłowych, należałoby przynajmniej twierdzić, że posiadają wyższe poznanie. Nie może takiego poznania brakować intelektowi możnościowemu, jeśli powyższe substancje poznaje. Będzie więc miał dwojakie poznanie: jedno na sposób poznania substancji oddzielonych, drugie zaś otrzymane od zmysłów. Jedno z nich byłoby zbyteczne.

Oprócz tego. Intelekt możnościowy jest tym, przez co dusza poznaje umysłowo, jak powiedziano w III księdze *O duszy*¹⁰². Jeśli więc intelekt możnościowy poznaje substancje oddzielone, to i my je poznajemy. To zaś jest oczywiście fałszywe, gdyż odnosimy się do nich jak oko sowy do słońca, jak mówi Arystoteles¹⁰³.

¹⁰² Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 10).

¹⁰³ Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 9-11).

435

Na te argumenty odpowiada się według wyżej przedstawionego stanowiska¹⁰⁴. Intelekt możnościowy bowiem, jako bytujący samoistnie, poznaje substancje oddzielone i jest w stosunku do nich w możności, podobnie jak ciało przezroczyste jest w możności w stosunku do światła. Z racji tego zaś, że wchodzi z nami w łączność, jest od początku w możności w stosunku do form poznawczych wyabstrahowanych z wyobrażeń. Dlatego my przez intelekt możnościowy nie poznajemy od początku substancji oddzielonych.

To jednak nie wystarcza. Ich zdaniem bowiem intelekt możnościowy jest z nami w łączności dlatego, że doskonalili się przez umysłowe formy poznawcze oderwane od wyobrażeń. Należy więc ujmować ten intelekt najpierw jako będący w możności w stosunku do tego rodzaju form poznawczych niż do złączenia się z nami. Nie jest zatem w możności do tego rodzaju form poznawczych przez złączenie się z nami.

Oprócz tego. Zgodnie z tym intelektowi możnościowemu bycie w możności w stosunku do powyższych form poznawczych nie przysługiwałoby samo przez się, lecz przez coś innego. Nie należy zaś niczego definiować przez coś, co nie przysługuje mu samo przez się. Definicja intelektu możnościowego nie pochodzi więc od tego, że jest w możności w stosunku do powyższych form poznawczych, jak to podaje Arystoteles w III księdze *O duszy*¹⁰⁵.

Co więcej. Jest niemożliwe, by intelekt możnościowy poznawał równocześnie wiele rzeczy, chyba że jedną poznaje przez drugą. Nie udoskonala się bowiem jedna władza wieloma aktami inaczej, jak według pewnego porządku. Jeśli więc intelekt możnościowy poznaje substancje oddzielone i formy poznawcze odłączone od wyobrażeń, to musi albo przez tego rodzaju formy poznawać substancje oddzielone, albo na od-

¹⁰⁴ Awerroes, *Commentarium magnum*, in Aristotelis *De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 410); por. III, 20 (s. 450); III, 36 (s. 499).

¹⁰⁵ Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 28-29).

436

wrót. Cokolwiek się zaś przyjmie, wynika stąd, że poznajemy substancje oddzielone. Jeśli bowiem rozumiemy naturę rzeczy podpadających pod zmysły na tyle, na ile poznaje je intelekt możnościowy, intelekt możnościowy zaś poznaje je przez to, że poznaje substancje oddzielone, to tak samo my będziemy je poznawać. I podobnie, jeśli się rzecz ma na odwrót. To zaś jest oczywiście fałszywe. Intelekt możnościowy nie poznaje zatem substancji oddzielonych. Nie jest więc substancją oddzieloną.

Rozdział 61 << POWYŻSZE STANOWISKO SPRZECIWIA SIĘ POGLĄDOM ARYSTOTELESA

Ponieważ Awerroes¹⁰⁶ usiłuje wzmocnić swe stanowisko autorytetem, twierdząc, że Arystoteles był tego zdania, wykażemy jasno, że stanowisko to sprzeciwia się pogładowi Arystotelesa.

Po pierwsze dlatego, że Arystoteles w II księdze *O duszy* określa duszę jako „pierwsze urzeczywistnienie fizycznego ciała organicznego posiadającego życie w możliwości”¹⁰⁷, a potem dodaje¹⁰⁸, że jest to definicja, która się odnosi powszechnie do każdej duszy, nie podając sprawy w wątpliwość, jak sobie wyobraża ów Awerroes¹⁰⁹. Wynika to jasno z tekstu greckiego i z tłumaczenia Boecjusza.

Następnie zaś w tym samym rozdziale Arystoteles dodaje, że „istnieją pewne części duszy, które mogą być oddzielone”¹¹⁰.

¹⁰⁶ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (passim).

¹⁰⁷ Arystoteles, *De anima* II, 1 (412a 27-28).

¹⁰⁸ Arystoteles, *De anima* II, 1 (412b 4).

¹⁰⁹ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* II, 7 (ed. Crawford, s. 138).

¹¹⁰ Arystoteles, *De anima* II, 1 (413a 7).

437

Mogą to być tylko części obdarzone umysłem. Wynika więc stąd, że te części stanowią o urzeczywistnieniu ciała.

Nie sprzeciwia się temu także to, co Arystoteles później dodaje: „O intelekcie zaś i władzy spekulatywnej nic nie jest jeszcze jasne, ale wydaje się, że jest to inny rodzaj duszy”¹¹¹. Nie chce on przez to wyłączyć intelektu z powszechnej definicji duszy, lecz tylko oddzielić od natury właściwej innym częściom. Na przykład, gdy mówimy, że innym rodzajem zwierząt są zwierzęta, które latają, a innym zwierzęta, które chodzą, nie odbieramy latającym powszechnej definicji zwierzęcia. Stąd, aby objaśnić, w jakim sensie użył określenia „inny rodzaj”, dodaje: „I tylko to może być oddzielone tak, jak to, co wieczne od tego, co podlega zniszczeniu”¹¹². Nie jest też intencją Arystotelesa — jak sobie wyobraża ów Komentator¹¹³ — utrzymywać, że nie jest jeszcze jasne, czy intelekt jest duszą, co wiadomo o innych zasadach. Prawdziwy bowiem tekst nie mówi, że „niczego się nie twierdzi”, czyli że „nic nie jest powiedziane”, lecz że „nic nie jest jasne”, co należy rozumieć w odniesieniu do tego, co jest właściwe dla duszy, a nie w odniesieniu do ogólnej definicji. Jeśli zaś, jak sam Awerroes twierdzi¹¹⁴, wieloznacznie używa się określenia „dusza”, mówiąc o intelekcie i o innych [duszach], to po pierwsze Arystoteles zwróciłby uwagę na tę wieloznaczność, a potem by ją zdefiniował, jak jest jego zwyczajem. Inaczej popadłby w wieloznaczność, co nie jest dopuszczalne w naukach posługujących się dowodami.

Podobnie. W II księdze *O duszy*¹¹⁵ wymienia intelekt wśród władz duszy. Także w powyższym tekście nazywa go władzą spekulatywną. Intelekt nie jest więc poza duszą ludzką, lecz jest pewną jej władzą.

¹¹¹ Arystoteles, *De anima* II, 2 (413b 24).

¹¹² Tamże (413b 26-27).

¹¹³ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* II, 21 (ed. Crawford, s. 159-160).

¹¹⁴ Tamże (s. 160).

¹¹⁵ Arystoteles, *De anima* II, 3 (414a 32).

438

Podobnie. W III księdze *O duszy*, gdy zaczyna rozprawiać o intelekcie możnościowym, nazywa go częścią duszy, mówiąc „o części duszy, przez którą dusza poznaje i wie”¹¹⁶. Pokazuje tu jasno, że intelekt możnościowy jest czymś należącym do duszy.

Jeszcze wyraźniej to czyni przez to, co dodaje później, gdy objaśnia naturę intelektu możnościowego: „Nazywam zaś intelektem to, przez co dusza wydaje sądy i poznaje umysłowo”¹¹⁷. Wyraźnie więc okazuje się, że intelekt jest czymś w duszy ludzkiej, przez co dusza ludzka poznaje.

Powyższe stanowisko jest zatem przeciwne poglądom Arystotelesa i przeciwne prawdzie. Stąd należy je odrzucić jako fałszywe.

Rozdział 62 **ARGUMENTY PRZECIW POGLĄDOWI ALEKSANDRA** **NA INTELEKT MOŻNOŚCIOWY**

Rozważywszy te słowa Arystotelesa, przyjął Aleksander¹¹⁸, że intelekt możnościowy jest pewną władzą w nas, by w ten sposób mogła się do niego odnosić ogólna definicja duszy przytoczona przez Arystotelesa w II księdze *O duszy*¹¹⁹. Ponieważ jednak nie mógł pojąć, że jakaś substancja obdarzona intelektem jest formą ciała, twierdził, że powyższa władza nie tkwi w substancji obdarzonej intelektem i że nie wynika ze zmieszania elementów w ludzkim ciele. Określony bowiem sposób zespolenia ciała ludzkiego sprawia, że człowiek jest

¹¹⁶ Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 10).

¹¹⁷ Tamże (429a 23).

¹¹⁸ Aleksander z Afrodyzji, *De intellectu et intellecto*, ed. G. Théry, Kain 1926, Bibliothèque thomiste, 7, s. 74-77; por. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 393-394).

¹¹⁹ Arystoteles, *De anima* II, 1 (412a 27-28).

439

w możliwości przyjęcia wpływu intelektu czynnego, który jest zawsze urzeczywistniony i według Aleksandra jest pewną substancją oddzieloną; ów wpływ sprawia, że człowiek poznaje w sposób rzeczywisty. W człowieku zaś tym, przez co człowiek poznaje umysłowo w możliwości, jest intelekt możnościowy. W ten sposób zdawało się wynikać, że z określonego zespolenia w nas elementów pochodzi intelekt możnościowy.

Widać na pierwszy rzut oka, że to stanowisko jest przeciwne słowom i dowodzeniom Arystotelesa. Wykazuje bowiem Arystoteles w III księdze *O duszy*¹²⁰, jak mówiliśmy [II, 59], że intelekt możnościowy jest niezmieszany z ciałem. Tego zaś nie można powiedzieć o władzy wynikającej z zespolenia elementów, gdyż to, co ma taką naturę, musi być

zakorzenione w zespoleniu elementów, jak to widzimy odnośnie do smaku, zapachu i innych tym podobnych. Zatem powyższe stanowisko Aleksandra jest nie do utrzymania, jak się wydaje, wobec słów i dowodu Arystotelesa.

Na to mówi Aleksander¹²¹, że intelekt możnościowy jest samą gotowością natury ludzkiej do przyjęcia wpływu intelektu czynnego. Sama zaś gotowość nie jest jakąś określoną naturą zmysłową ani nie jest zespolona z ciałem. Jest bowiem pewną relacją i przyporządkowaniem jednego do drugiego.

To jednak wyraźnie sprzeciwia się intencji Arystotelesa. Arystoteles bowiem dowodzi, że racją tego, że intelekt możnościowy nie jest ograniczony do żadnej natury zmysłowej i co za tym idzie, że nie jest zespolony z ciałem, jest to, że może on przyjmować wszystkie zmysłowe formy poznawcze i może je poznawać. Tego natomiast nie można twierdzić o gotowości, gdyż jej właściwością jest nie tyle przyjmować, co czynić gotowym. Dowód Arystotelesa nie odnosi się więc do gotowości, lecz do czegoś, co jest gotowe do przyjęcia.

¹²⁰ Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 18-b 31).

¹²¹ Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 14 (s. 430).

440

Co więcej. Jeśli to, co Arystoteles twierdzi o intelekcie możnościowym, przysługuje temu intelektowi jako gotowości, a nie odnosi się doń z racji natury podmiotu gotowego, wynikałoby stąd, że jest to właściwością wszelkiej gotowości. Otóż w zmyśle istnieje pewna gotowość do przyjmowania urzeczywistnionych przedmiotów zmysłowych. Zatem to samo, co o zmyśle, należy powiedzieć i o intelekcie możnościowym. Arystoteles¹²² zaś jasno mówi coś odwrotnego, gdy wykazuje różnicę między przyjmowaniem przez zmysł i przez intelekt, widoczną w tym, że zbyt silne bodźce niszczą zmysł, nie niszczą zaś intelektu.

Podobnie. Arystoteles¹²³ przypisuje intelektowi możnościowemu to, że podlega działaniu przedmiotu poznawalnego umysłowo, że przyjmuje formy poznawcze i że jest w stosunku do nich w możności. Przyrównuje¹²⁴ go także do tablicy, na której nic nie napisano. Tego wszystkiego nie można powiedzieć o gotowości, lecz o podmiocie gotowym. Jest więc przeciwne intencji Arystotelesa, by intelekt możnościowy był samą gotowością.

Co więcej. Działający jest doskonalszy od doznającego, a twórca od rzeczy utworzonej, tak jak urzeczywistnienie od możności. Im zaś coś jest mniej materialne, tym jest doskonalsze. Skutek więc nie może być bardziej niematerialny od swej przyczyny. Wszelka władza poznawcza jako taka jest niematerialna; stąd też o zmyśle, który jest najniższą spośród władz poznawczych, mówi Arystoteles w II księdze *O duszy*, że „jest zdolny przyjmować zmysłowe formy poznawcze bez materii”¹²⁵. Niemożliwe jest więc, by zespolenie elementów spowodowało powstanie jakiejś władzy poznawczej. Intelekt możności-

¹²² Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 29-b 4).

¹²³ Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 13-14).

¹²⁴ Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 2).

¹²⁵ Arystoteles, *De anima* II, 12 (424a 16).

441

wy jest w nas najwyższą władzą poznawczą, twierdzi bowiem Arystoteles w III księdze *O duszy*¹²⁶, że intelekt możnościowy jest tym, przez co dusza poznaje i pojmuje. Zespoleń elementów nie jest więc przyczyną powstania intelektu możnościowego.

Co więcej. Jeżeli zasada jakiegoś działania pochodzi od jakichś przyczyn, to owo działanie nie może przewyższać tych przyczyn, skoro przyczyna drugorzędna działa mocą przyczyny pierwszej. Działanie duszy wegetatywnej przewyższa także moc jakości elementarnych, Arystoteles bowiem dowodzi w II księdze *O duszy*, że „ogień nie jest przyczyną wzrostu, lecz jest w pewien sposób współprzyczyną, główną zaś przyczyną jest dusza”¹²⁷, do której się przyrównuje ciepło jak narzędzie do twórcy. Dusza wegetatywna zatem nie może powstać z zespolenia elementów. Tym mniej więc zmysł i intelekt możnościowy.

Podobnie. Poznanie umysłowe jest pewnym działaniem, w którym nie może brać udziału żaden organ cielesny. To działanie przypisuje się duszy albo też człowiekowi, mówimy bowiem, że dusza poznaje umysłowo lub że człowiek poznaje przez duszę. Musi więc w człowieku istnieć jakaś zasada niezależna od ciała, która byłaby źródłem tego działania. Gotowość wynikająca z zespolenia elementów zależy w sposób oczywisty od ciała. Tą zasadą nie jest więc gotowość. Jest nią intelekt możnościowy, mówi bowiem Arystoteles w III księdze *O duszy*¹²⁸, że intelekt możnościowy jest tym, dzięki czemu dusza poznaje umysłowo i wydaje sądy. Nie jest więc intelekt możnościowy gotowością.

Jeśliby się powiedziało, że podstawą powyższego działania w nas jest forma poznawcza urzeczywistniona przez intelekt czynny, to wydaje się to niewystarczające. Skoro bowiem czło-

¹²⁶ Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 10).

¹²⁷ Arystoteles, *De anima* II, 4 (416a 14).

¹²⁸ Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 23).

442

wiek z poznającego umysłowo w możliwości staje się poznającym w rzeczywistości, to musi on nie tylko poznawać przez umysłową formę poznawczą, która urzeczywistnia jego poznanie, lecz także przez jakąś władzę umysłową, która byłaby zasadą powyższego działania, podobnie jak to jest w przypadku zmysłów. Władzą tą jest według Arystotelesa intelekt możnościowy. Intelekt możnościowy nie jest więc zależny od ciała.

Oprócz tego. Forma poznawcza staje się umysłowo poznawalna w rzeczywistości, gdy jest oczyszczona od istnienia materialnego. Nie może się to stać, póki jest w jakiejś władzy materialnej, której mianowicie przyczyną są zasady materialne lub która jest urzeczywistnieniem organu materialnego. Należy więc przyjąć, że istnieje w nas jakaś niematerialna władza umysłowa. A jest nią intelekt możnościowy.

Co więcej. Arystoteles¹²⁹ nazywa intelekt możnościowy częścią duszy. Dusza jednakże nie jest gotowością, lecz urzeczywistnieniem, gotowość bowiem jest przyporządkowaniem możliwości do urzeczywistnienia. Z urzeczywistnienia jednak wynika pewna gotowość do dalszego urzeczywistnienia, jak na przykład z urzeczywistnienia ciała przezroczystego wynika przyporządkowanie do urzeczywistnienia światła. Intelekt możnościowy więc nie jest ową gotowością, lecz jakimś urzeczywistnieniem.

Co więcej. Człowiek otrzymuje gatunek i naturę ludzką odpowiednio do właściwej sobie części duszy, którą mianowicie jest intelekt możnościowy. Nic zaś nie otrzymuje gatunku i natury o tyle, o ile jest w możliwości, lecz o ile jest urzeczywistnione. Skoro więc

gotowość nie jest niczym innym jak przyporządkowaniem możności do urzeczywistnienia, jest rzeczą niemożliwą, by intelekt możnościowy nie był niczym innym, jak pewną gotowością istniejącą w naturze ludzkiej.

129 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 10).

443

Rozdział 63 DUSZA NIE JEST KOMPLEKSJĄ, JAK TWIERDZIŁ GALEN

Powyższemu pogładowi Aleksandra o intelekcie możnościowym bliski jest pogląd lekarza Galena o duszy. Twierdzi on, że dusza jest kompleksją¹³⁰. Do przyjęcia tej tezy skłoniła go obserwacja, że różne kompleksje są w nas przyczyną różnych namiętności, które się przypisuje duszy. Niektórzy, mając na przykład kompleksję choleryczną, łatwo się gniewają, melancholicy zaś łatwo się smucą. A zatem stanowisko Galena można zbić tymi samymi argumentami, które służyły do obalenia stanowiska Aleksandra [zob. II, 62], oraz innymi, które szczególnie do niego się stosują.

Wykazaliśmy powyżej [II, 62], że działanie duszy wegetatywnej i poznanie zmysłowe przewyższa moc jakości czynnych i biernych, a tym bardziej przewyższa tę moc działanie intelektu. Kompleksją zaś powstaje z jakości czynnych i biernych. Kompleksją więc nie może być zasada działań duszy. Stąd jest rzeczą niemożliwą, by jakaś dusza była kompleksją.

Co więcej. Skoro kompleksją jest coś złożonym z jakości przeciwnych, będąc jakby stanem pośrednim między nimi, nie może być ona formą substancjalną, substancji bowiem nic nie jest przeciwne ani też nie jest ona bardziej lub mniej [intensywna]. Dusza zaś jest formą substancjalną, a nie przypadłościową, inaczej dusza nie decydowałaby o przynależności do jakiegoś rodzaju lub gatunku. Dusza więc nie jest kompleksją.

Co więcej. Kompleksją nie porusza ciałem zwierzęcia ruchem przestrzennym, gdyż wówczas ciało poruszałoby się zgodnie z elementem dominującym i w ten sposób zawsze poruszałoby się w dół. Dusza zaś porusza zwierzę we wszystkie strony. Nie jest więc kompleksją.

130 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 2.

444

Co więcej. Dusza rządzi ciałem i sprzeciwia się namiętnościom, które wynikają z kompleksji. Z racji kompleksji bowiem jedni są bardziej od drugich skłonni do pożądliwości lub gniewu, a jednak bardziej się od nich wstrzymują z powodu czegoś, co ich hamuje, jak to widać u wstrzemięźliwych. Tego zaś nie sprawia kompleksja. Dusza więc nie jest kompleksją.

Wydaje się zaś, że Galena zwiodło to, iż nie zauważył, że inaczej się przypisuje namiętności kompleksji, a inaczej duszy. Kompleksji bowiem przypisuje się je jako czemuś, co jest ich podłożem, i w zakresie tego, co jest w namiętnościach materialne, jak na przykład gorącość krwi i tym podobne, duszy natomiast przypisuje się je jako głównej przyczynie odnośnie do tego, co jest w namiętnościach formalne, jak na przykład w gniewie pragnienie zemsty.

Rozdział 64 << DUSZA NIE JEST HARMONIA

Podobny do powyższego poglądu jest pogląd tych, którzy twierdzą, że dusza jest harmonią. Nie pojmowali oni duszy jako harmonii dźwięków, lecz jako harmonię przeciwieństw, z których, jak się im wydawało, złożone są ciała żyjące. Pogląd ten w księdze *O duszy*¹³¹ został, jak się zdaje, przypisany Empedoklesowi. Grzegorz z Nyssy¹³² zaś przypisuje go Dinarchowi. Stąd też obala się ten pogląd tak jak poprzedni, a także argumentami, które się stosują szczególnie do niego.

Każde bowiem ciało powstałe z zespolenia elementów posiada harmonię i kompleksję. Harmonia nie może ani poruszać

¹³¹ Arystoteles, *De anima* I, 4 (407b 31; 408a 17n).

¹³² Zob. Nemejusz z Emezy, *De natura hominis* 2.

445

ciałem, ani nim rządzić lub sprzeciwiać się namiętnościom; tak samo jak nie może tego kompleksja. Harmonia podlega także natężeniu i osłabieniu, podobnie jak kompleksja. Z tego wszystkiego się okazuje, że dusza nie jest harmonią ani kompleksją.

Co więcej. Pojęcie harmonii odpowiada raczej jakości ciała niż jakości duszy; zdrowie bowiem jest pewną harmonią humorów, siła — ładem ścięgien i kości, piękno — ładem części ciała i barw. Nie można zaś wyznaczyć, czego harmonią jest zmysł lub rozum i inne rzeczy należące do duszy. Dusza nie jest więc harmonią.

Co więcej. Harmonię ujmuje się dwojako: po pierwsze jako samo złożenie, po drugie jako stosunek złożenia. Dusza zaś nie jest złożeniem, ponieważ każda część duszy musiałaby być złożeniem jakichś części ciała, tego zaś nie należy przyjmować. Podobnie też nie jest stosunkiem złożenia — skoro bowiem różne części ciała mają różne stosunki, czyli proporcje złożenia, to poszczególne części ciała miałyby poszczególne dusze. Inną bowiem duszę miałyby kości, mięśnie i ścięgna, gdyż są złożone według różnych proporcji. To zaś jest oczywiście fałszywe. Dusza nie jest więc harmonią.

Rozdział 65 DUSZA NIE JEST CIAŁEM

Niektórzy filozofowie jeszcze bardziej pobłądzili, twierdząc, że dusza jest ciałem. Ich opinie, chociaż były liczne i różne, wystarczy tutaj odeprzeć ogólnie.

Były ożywione, będąc pewnymi rzeczami naturalnymi, są złożone z materii i formy. Składają się z ciała i duszy, która urzeczywistnia rzeczy żyjące. Musi więc jedno z nich być formą, a drugie materią. Ciało nie może być formą, gdyż ciało nie jest w czymś drugim, tak jak w materii i podmiocie. Dusza

446

więc jest formą. Nie jest zatem ciałem, skoro żadne ciało nie jest formą.

Dalej. Niemożliwe jest, by dwa ciała były równocześnie w tym samym miejscu. Dusza zaś nie jest poza ciałem, póki ciało żyje. Nie jest więc dusza ciałem.

Co więcej. Każde ciało jest podzielne. Każda zaś rzecz podzielna potrzebuje czegoś, co by ją obejmowało i łączyło jej części. Jeśli więc dusza jest ciałem, będzie miała coś

innego, co ją obejmuje — i to bardziej będzie duszą; widzimy bowiem, że gdy dusza odchodzi, ciało ulega rozkładowi. I jeśli to znowu będzie podzielne, trzeba będzie albo dojść do czegoś niepodzielnego i niecielesnego, co będzie duszą, albo trzeba będzie postępować w nieskończoność, co jest niemożliwe. Dusza nie jest więc ciałem.

Podobnie. Jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 13] i jak tego dowodzi się w VIII księdze *Fizyki*¹³³, wszystko, co się samo porusza, składa się z dwóch rzeczy, z których jedna jest poruszająca i nieporuszana, a druga jest poruszana. Lecz zwierzę porusza się samo; poruszającym w nim jest dusza, a poruszonym ciało. Dusza więc jest poruszającym nieporuszanym. Żadne zaś ciało nie porusza, o ile nie jest poruszone, jak tego powyżej dowiedliśmy [I, 20]. Dusza więc nie jest ciałem.

Oprócz tego. Wykazaliśmy powyżej [II, 62], że poznawanie umysłowe nie może być czynnością jakiegoś ciała. Jest ono zaś dziełem duszy. Dusza więc, przynajmniej dusza rozumna, nie jest ciałem.

Łatwo też obalić argumenty, za pomocą których usiłowano dowieść, że dusza jest ciałem. Wykazują one bowiem, że dusza jest ciałem, przez to że syn podobny jest do ojca nawet w przypadłościach duszy — mimo że ojciec rodzi syna przez cielesne oddzielenie. Także dlatego, że dusza podlega działaniu-

¹³³ Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (257a 33-b 13).

447

niu wraz z ciałem. I dlatego, że się oddziela od ciała, oddzielanie się zaś jest własnością ciała, które się stykają.

Lecz przeciwko temu świadczy, jak już powiedzieliśmy [II, 63], to, że kompleksja jest w pewien sposób przyczyną namiętności duszy na sposób podłoża. Dusza także podlega działaniu wraz z ciałem tylko przypadłościowo, będąc bowiem formą ciała, porusza się przypadłościowo, gdy ciało się porusza. Oddziela się też od ciała nie jak to, co dotyka, od tego, co dotknięte, lecz jak forma od materii. Chociaż może zaistnieć pewne zetknięcie się tego, co niecielesne, z ciałem, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 56].

Wielu ludzi skłoniło do tego poglądu to, że uważali, iż nie istnieje nic, co by nie było ciałem, gdyż nie potrafili wznieść się ponad wyobrażnię, która obraca się tylko wśród ciał. Stąd w Księdze Mądrości 2, [2] pogląd ten umieszczono w ustach głupich, mówiących o duszy: „W nozdrzach naszych jest oddech, myśl jak iskierka z uderzeń serca”.

Rozdział 66 **INTELEKT I ZMYŚŁ NIE SĄ TYM SAMYM**

Bliskie powyższemu pogładowi było przekonanie pewnych filozofów starożytnych twierdzących, że intelekt nie różni się od zmysłu¹³⁴. To jednak jest rzeczą niemożliwą.

Zmysły bowiem znajdujemy u wszystkich zwierząt, natomiast żadne zwierzęta poza człowiekiem nie mają intelektu. Widać to stąd, że nie wykonują czynności różnych i przeciwnych, jakby miały intelekt, lecz jakby kierowane przez naturę wykonują pewne określone czynności, każdy gatunek jedna-

¹³⁴ Zob. Arystoteles, *De anima* III, 3 (427a 22).

448

kowe, jak na przykład każda jaskółka tak samo buduje gniazdo. Nie jest więc tym samym zmysł i intelekt.

Dalej. Zmysł poznaje tylko rzeczy poszczególne, każda bowiem władza zmysłowa poznaje przez indywidualne formy poznawcze, gdyż przyjmuje formy poznawcze rzeczy w organach cielesnych. Intelekt zaś poznaje pojęcia ogólne, jak tego dowodzi doświadczenie. Różni się więc intelekt od zmysłu.

Co więcej. Poznanie zmysłowe rozciąga się tylko na byty cielesne. Widać to stąd, że jakości zmysłowe, będące przedmiotami właściwymi zmysłów, istnieją tylko w bytach cielesnych, bez nich zaś zmysł nie poznaje niczego. Intelekt zaś poznaje to, co niecielesne, jak na przykład mądrość, prawdę, relacje między rzeczami. Nie jest więc tym samym zmysł i intelekt.

Podobnie. Żaden zmysł nie poznaje sam siebie ani swego działania, wzrok bowiem nie widzi sam siebie ani nie widzi, że widzi, lecz jest to właściwością wyższej władzy, jak tego dowiedziono w księdze *O duszy*¹³⁵. Intelekt zaś poznaje sam siebie i poznaje, że poznaje. Nie jest więc tym samym zmysł i intelekt.

Oprócz tego. Zbyt silny bodziec zmysłowy niszczy zmysł, natomiast silny bodziec umysłowy nie niszczy intelektu; owszem, kto rozumie rzeczy wielkie, może potem lepiej zrozumieć mniejsze. Inna jest więc władza zmysłowa, a inna władza umysłowa.

Rozdział 67 << INTELEKT MOŻNOŚCIOWY NIE JEST WYOBRAŹNIĄ

Podobne do tego poglądu było twierdzenie tych, którzy przyjmowali, że intelekt możnościowy nie jest niczym innym jak wyobraźnią¹³⁶. To zaś jest oczywiście fałszywe.

¹³⁵ Arystoteles, *De anima* III, 2 (425b 12n).

¹³⁶ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5.

449

Wyobraźnię bowiem mają także inne zwierzęta. Widać to stąd, że gdy znikają przedmioty zmysłowe, zwierzęta unikają lub poszukują ich — nie byłoby tak, gdyby nie pozostawało w nich poznanie tych przedmiotów w wyobraźni. Intelektu natomiast nie mają, skoro nie pojawia się w nich żadne działanie intelektu. Nie jest więc tym samym wyobraźnia i intelekt.

Dalej. Wyobraźnia odnosi się tylko do bytów cielesnych i jednostkowych, skoro wyobraźnia to poruszenie spowodowane przez urzeczywistnione poznanie zmysłowe, jak powiedziano w księdze *O duszy*¹³⁷. Intelekt zaś odnosi się do pojęć ogólnych i tego, co niecielesne. Nie jest więc intelekt możnościowy wyobraźnią.

Co więcej. Niemożliwe jest, by to, co porusza, i to, co jest poruszane, było tym samym. Lecz wyobrażenia poruszają intelekt możnościowy tak, jak przedmioty poznania zmysłowego poruszają zmysł, jak mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*¹³⁸. Jest więc rzeczą niemożliwą, by intelekt możnościowy i wyobraźnia były tym samym.

Oprócz tego. Dowiedzione jest w III księdze *O duszy*¹³⁹, że intelekt nie urzeczywistnia żadnej części ciała. Wyobraźnia zaś ma określony organ cielesny. Nie jest więc tym samym wyobraźnia i intelekt możnościowy.

Stąd powiedziano w Księdze Hioba 35, [11]: „Ten, który nas uczy więcej niż zwierzęta i daje większą wiedzę niż ptakom powietrznym”. Przez co dano do zrozumienia, że człowiek posiada pewną władzę poznawczą ponad zmysłem i wyobraźnią, które istnieją także u innych zwierząt.

137 Arystoteles, *De anima* III, 3 (429a 2).

138 Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 14).

139 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 24).

450

Rozdział 68 W JAKI SPOSÓB SUBSTANCJA OBDARZONA INTEKTEM MOŻE BYĆ FORMĄ CIAŁA

Z powyższych argumentów [II, 57n] możemy wnosić, że substancja obdarzona intelektem może się łączyć z ciałem jako forma.

Jeśli bowiem substancja intelektualna nie łączy się z ciałem tylko jako przyczyna ruchu, jak przyjął Platon, ani nie ma z nim łączności tylko przez wyobrażenia, jak stwierdził Awerroes, lecz jako forma, i jeżeli intelekt, którym człowiek poznaje, nie jest ani gotowością w naturze ludzkiej, jak utrzymywał Aleksander, ani kompleksją, jak mówił Galen, ani harmonią, jak twierdził Empedokles, ani ciałem, ani zmysłem, ani wyobraźnią, jak mówili filozofowie starożytni — to wynika stąd, że dusza ludzka jest substancją obdarzoną intelektem, złączoną z ciałem jako forma. Można to wykazać w następujący sposób.

Żeby coś było formą substancjalną czegoś drugiego, muszą być spełnione dwa warunki. Po pierwsze, forma musi być zasadą istnienia substancjalnego tego, czego jest formą. Mówię: zasadą — nie w sensie przyczyny sprawczej, lecz przyczyny formalnej, przez którą coś istnieje i określane jest jako byt. Stąd wynika drugi warunek, by mianowicie forma i materia jednoczyły się w jednym istnieniu; zasada zaś w sensie przyczyny sprawczej i to, czemu ona daje istnienie, nie jednoczą się w jednym istnieniu. Istnieniem tym bytuje samoistnie substancja złożona, będąca jednością co do istnienia, a składająca się z materii i formy. Fakt, że substancja umysłowa istnieje samoistnie, jak tego dowiedliśmy [II, 51 i 57], nie jest przeszkodą w tym, by była formalną zasadą bytowania materii, udzielając swego istnienia materii. Nie jest bowiem niemożliwe, by tym samym było istnienie samoistnego bytu złożonego i jego formy, skoro byt złożony istnieje tylko przez formę i żadne z nich nie może istnieć osobno.

451

Mógłby ktoś zarzucić, że substancja umysłowa nie może udzielić swego istnienia materii cielesnej — tak, by było jedno istnienie substancji umysłowej i materii cielesnej, różne bowiem rodzaje mają różny sposób istnienia, a substancje szlachetniejsze mają istnienie szlachetniejsze.

Zarzut ten byłby słuszny, gdyby owo istnienie należało do materii w ten sam sposób, co do substancji umysłowej. Tak zaś nie jest. Materii cielesnej istnienie przysługuje jako temu, co przyjmuje, i jako podmiotowi wzniesionemu do czegoś wyższego, natomiast substancji umysłowej przysługuje jako zasadzie i według zgodności z jej własną naturą. Nic więc nie przeszkadza, by substancja obdarzona intelektem była formą ciała ludzkiego — jest nią dusza ludzka.

W następujący zaś sposób możemy rozważać cudowny związek rzeczy. Widzimy, że zawsze najniższe w najwyższym rodzaju styka się z najwyższym niższego rodzaju, jak na przykład pewne najniższe okazy rodzaju zwierząt mało co przewyższają życie roślin, na przykład ostrygi, które są nieruchome i mają tylko dotyk i tkwią w ziemi, tak jak rośliny. Stąd też błogosławiony Dionizy mówi w VII rozdziale *Imion boskich*¹⁴⁰, że Mądrość Boża łączy krańce wyższych rzeczy z początkami niższych. Należy więc przyjąć coś najwyższego w rodzaju ciał, mianowicie ciało ludzkie o zrównoważonej kompleksji, które osiąga najniższego w rodzaju wyższym, mianowicie duszy ludzkiej, będącej na najniższym stopniu wśród substancji umysłowych, jak to widzimy z jej sposobu poznawania. Dlatego mówimy, że dusza umysłowa jest jakby na horyzoncie i na granicy rzeczy cielesnych i niecielesnych, o ile jest substancją niecielesną, a mimo to formą ciała. Nie mniejszą jedność stanowi to, co jest złożone z substancji umysłowej i materii cielesnej, niż to, co jest złożone z formy ognia i jego materii, a może większą, im bowiem forma bardziej opanowuje materię, tym większa powstaje z nich jedność.

¹⁴⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De dwinis nominibus* VII (PG 3, 871).

452

Chociaż zaś forma i materia mają jedno istnienie, to nie musi jednak materia zawsze dorównywać istnieniu formy. Owszem, im forma jest doskonalsza, tym bardziej w swym istnieniu przewyższa materię. Jest to jasne dla tego, który rozważa działanie form; z tego rozważania poznaje się ich natury, każda rzecz bowiem działa zgodnie z tym, jak istnieje. Stąd forma, której działanie przewyższa właściwości przysługujące materii, sama także, odpowiednio do godności swego istnienia, przewyższa materię.

Stwierdzamy bowiem istnienie najniższych form, zdolnych tylko do działania właściwego jakościom będącym dyspozycją materii, jak na przykład ciepło, zimno, wilgoć, suchość, rzadkość, gęstość, ciężkość, lekkość i tym podobne; takimi są formy elementów. Dlatego są to formy zupełnie materialne i całkowicie zanurzone w materii.

Ponad tymi znajdują się formy ciał złożonych z elementów, które chociaż nie obejmują pewnych działań niemożliwych do spełnienia przez wspomniane wyżej jakości, to jednak czasem powodują owe skutki mocą wyższą, którą otrzymują od ciał niebieskich, a która wynika z ich gatunku, jak na przykład gdy magnes przyciąga żelazo.

Ponad tymi znowu znajdujemy pewne formy, którym właściwe są działania przewyższające moc powyższych jakości, chociaż jakości te organicznie służą tym działaniom. Takimi są dusze roślin, które upodabniają się nie tylko do mocy ciał niebieskich w tym, że przewyższają jakości czynne i bierne, lecz także są podobne do przyczyn poruszających ciała niebieskie na tyle, na ile są zasadami ruchu rzeczy ożywionych, które się same poruszają.

Ponad tymi formami znajdują się inne formy podobne do wyższych substancji nie tylko jeśli chodzi o poruszanie, ale także w pewien sposób jeśli chodzi o poznawanie. I tak są one zdolne do działań, do których nie służą organicznie wspomniane jakości, a jednak tego rodzaju działania dokonują się tylko za

453

pośrednictwem organu cielesnego — takimi są dusze nierozumnych zwierząt. Odbieranie bowiem wrażeń zmysłowych i wyobrażanie nie dokonuje się przez

ogrzewanie i oziębianie, chociaż te stany są potrzebne do odpowiedniej dyspozycji organu.

Ponad zaś wszystkimi tymi formami znajdujemy formę podobną wyższym substancjom także co do rodzaju poznawania, którym jest poznanie umysłowe. I tak jest ona zdolna do działania, które się dokonuje bez żadnego organu cielesnego. Taką formą jest dusza obdarzona intelektem, poznanie umysłowe bowiem dokonuje się bez żadnego organu cielesnego. Trzeba więc, by ta zasada, przez którą człowiek poznaje umysłowo — a którą jest dusza obdarzona intelektem — i która przewyższa właściwości materii cielesnej, nie była całkowicie objęta materią i aby nie była w niej zanurzona, jak inne formy materialne. Wskazuje na to działanie jej intelektu, w którym materia cielesna nie bierze udziału. Ponieważ jednak samo poznanie umysłowe duszy ludzkiej potrzebuje władz, które działają przez pewne organy cielesne, mianowicie wyobraźni i zmysłów, okazuje się samo przez się, że dusza w sposób naturalny łączy się z ciałem, by gatunek ludzki uczynić zupełnym.

Rozdział 69

ROZWIĄZANIE ARGUMENTÓW, KTÓRYMI POWYŻEJ DOWODZONO, ŻE SUBSTANCJA OBDARZONA INTEKTEM NIE MOŻE ŁĄCZYĆ SIĘ Z CIAŁEM JAKO FORMA

Na podstawie dotychczasowych rozważań nietrudno jest odpowiedzieć na zarzuty [II, 56; II, 59], które stawiano przeciw połączeniu substancji umysłowej z ciałem.

I. W pierwszym argumencie zakłada się coś fałszywego. Ciało i dusza nie są bowiem dwiema substancjami istniejącymi

454

w sposób urzeczywistniony, lecz z nich dwóch powstaje jedna substancja tak istniejąca. Ciało człowieka nie jest tym samym, gdy dusza jest w sposób rzeczywisty obecna i gdy jej nie ma — dusza bowiem sprawia, że ciało istnieje w sposób rzeczywisty.

To, co się zarzuca w drugim argumencie, że mianowicie forma i materia zawarte są w jednym rodzaju, jest prawdziwe nie w tym sensie, że forma i materia są gatunkami jednego rodzaju, lecz dlatego, że są one zasadami tego samego gatunku. Jeśli więc substancja obdarzona intelektem i ciało istniałyby osobno, byłyby gatunkami różnych rodzajów, ale przez to, że się łączą, należą do jednego rodzaju jako zasady.

Nie musi zaś substancja obdarzona intelektem być formą materialną, chociaż istnienie jej jest w materii, jak tego dowodził trzeci argument. Nie istnieje bowiem w materii jako w niej zanurzona lub zupełnie objęta przez nią, lecz innym sposobem, jak powiedzieliśmy.

To, że substancja umysłowa łączy się z ciałem jako forma, nie przeszkadza jednak, jak mówią filozofowie, by intelekt był od ciała oddzielony. Należy bowiem w duszy rozważać tak jej istotę, jak i władzę. Zgodnie ze swą istotą daje ona istnienie temu określonemu ciału, a dzięki swej władzy dokonuje właściwych sobie czynności. Jeśli więc czynność duszy dokonuje się przez organ cielesny, to władza duszy, będąca zasadą tej czynności, musi być urzeczywistnieniem tej części ciała, przez którą owa czynność się dokonuje, jak na przykład wzrok jest urzeczywistnieniem oka. Jeśli natomiast jej działanie nie dokonywałoby się przez organ cielesny, to jej władza nie byłaby urzeczywistnieniem ciała. I dlatego właśnie mówimy, że intelekt jest oddzielony — nie

zaś dlatego, że substancja duszy, której władzą jest intelekt, czyli dusza umysłowa, jest urzeczywistnieniem ciała jako forma dająca istnienie temu a temu ciału.

Chociaż zaś dusza co do swej substancji jest formą ciała, nie jest rzeczą konieczną, by każda jej czynność dokonywała się przez ciało, i przez to każda jej władza była urzeczywistnieniem-

455

niem ciała, jak podawał piąty argument. Wykazaliśmy już bowiem, że dusza ludzka nie jest taką formą, która jest całkowicie zanurzona w materii, lecz spośród wszystkich innych form jest ona najbardziej wzniesiona ponad materię. Stąd też może dokonywać czynności bez udziału ciała, to znaczy jest jakby niezależna od ciała w działaniu, gdyż także co do istnienia jest niezależna od ciała.

II. Tym samym sposobem możemy pokazać, że również argumenty, którymi Awerroes usiłuje potwierdzić swoje zdanie [II, 591, nie dowodzą, by substancja intelektualna nie łączyła się z ciałem jako forma.

1. Terminy, które Arystoteles stosuje do intelektu możnościowego, mianowicie że „nie podlega doznaniom”, że jest „nie- zmieszany z materią” i „oddzielony”, nie zmuszają do przyznania, że substancja obdarzona intelektem nie jest złączona z ciałem jako forma dająca istnienie. Są one bowiem prawdziwe także, gdy się powie, że władza umysłowa, którą Arystoteles nazywa władzą oglądu umysłowego, nie jest urzeczywistnieniem jakiegoś organu, jakby przez niego wykonywała swą czynność. O tym świadczy także jego dowodzenie: wykazuje on z działania intelektu, dzięki któremu wszystko człowiek poznaje, że intelekt możnościowy jest niezmieszany z materią, czyli oddzielony; działanie zaś należy do władzy jako do swej zasady.

2. Z tego też wynika, że dowód Arystotelesa nie wykazuje, iż substancja obdarzona intelektem nie łączy się z ciałem jako forma. Jeśli przyjmiemy, że substancja duszy jest co do istnienia w ten sposób złączona z ciałem, a intelekt nie urzeczywistnia żadnego organu, nie wynika stąd, by intelekt miał jakąś naturę — mówię o naturze zmysłowej — skoro nie jest ani harmonią, ani formą jakiegoś organu; o zmyśle zaś mówi Arystoteles w II księdze *O duszy*¹⁴¹, że jest pewną formą organu. Nie ma bowiem intelekt wspólnego działania z ciałem.

¹⁴¹ Arystoteles, *De anima* II, 12 (424a 27n).

456

Mówiąc, że intelekt jest niezmieszany z materią, czyli oddzielony, Arystoteles nie ma zamiaru wykluczyć tego, by był częścią lub władzą duszy, będącej formą całego ciała. Widać to na podstawie tego, co twierdzi przy końcu I księgi *O duszy* przeciwko tym, którzy mówili, że dusza ma różne swe części w różnych częściach ciała: „Jeśli cała dusza obejmuje całe ciało, słuszne jest, by i każda z części obejmowała jakąś część ciała. To zaś wydaje się niemożliwe. Trudno bowiem sobie wyobrazić, którą część i w jaki sposób obejmuje intelekt”¹⁴².

3 i 4. Jasne jest także, że skoro intelekt nie jest urzeczywistnieniem żadnej części ciała, to jego receptywność nie jest receptywnością materii pierwszej, gdyż jego receptywność i działanie zupełnie nie potrzebuje organu cielesnego.

5. Nie usuwa to także nieskończonej mocy intelektu, skoro moc jego nie polega na wielkości, lecz, jak powiedzieliśmy, na posiadaniu substancji obdarzonej intelektem.

Rozdział 70 << WEDŁUG SŁÓW ARYSTOTELESZA NALEŻY PRZYJĄĆ, ŻE INTELEKT ŁĄCZY SIĘ Z CIAŁEM JAKO FORMA

Ponieważ Awerroes usiłuje przede wszystkim potwierdzić swoje zdanie słowami i dowodem Arystotelesa, należy jeszcze wykazać, że według poglądu Arystotelesa koniecznie trzeba twierdzić, iż intelekt co do swej substancji łączy się z danym ciałem jako forma.

Dowodzi bowiem Arystoteles w *Fizyce*¹⁴³, że w bytach poruszających i poruszanych niepodobna postępować w nieskończoność. Wnioskuje stąd, że musimy dojść do jakiegoś pierw-

¹⁴² Arystoteles, *De anima* I, 5 (41 lb 15).

¹⁴³ Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (256a 4-b 3).

457

szego poruszonego bytu, który albo otrzymuje impuls ruchu od nieruchomej przyczyny ruchu, albo porusza się sam. Z tych dwóch możliwości przyjmuje drugą, że mianowicie pierwszy przedmiot podlegający ruchowi sam siebie porusza, a to dlatego, że to, co jest samo przez się, wyprzedza zawsze to, co jest przez coś innego. Następnie wykazuje, że to, co samo się porusza, z konieczności dzieli się na dwie części, z których jedna porusza, a druga jest poruszana. Pierwszy więc poruszający się sam byt musi składać się z dwóch części, z których jedna porusza, a druga jest poruszana. Każdy zaś tego rodzaju byt jest bytem ożywionym przez duszę. Pierwszy zatem ruchomy byt, mianowicie niebo, jest ożywiony, według Arystotelesa. Stąd w II księdze *O niebie*¹⁴⁴ mówi się wyraźnie, że niebo jest ożywione i z tego powodu należy w nim przyjąć różnice położenia nie tylko odnośnie do nas, ale i odnośnie do niego samego. Zbadajmy więc, jaką duszą, zdaniem Arystotelesa, jest ożywione niebo.

Dowodzi on w XI księdze *Metafizyki*¹⁴⁵, że w ruchu nieba należy rozważyć coś, co porusza i jest zupełnie nieporuszone, oraz coś, co porusza i jest poruszane. To, co porusza, będąc zupełnie nieporuszone, porusza jako przedmiot pragnienia — oczywiście jako przedmiot pragnienia tego, co jest poruszane. Wykazuje Arystoteles, że ów przedmiot nie jest upragniony pragnieniem pożądlivości — bo to jest pragnieniem zmysłowym — lecz pragnieniem intelektualnym. Stąd też twierdzi, że pierwszy byt poruszający nieporuszony jest czymś upragnionym i intelektualnym. To więc, co jest poruszane przez ten byt, mianowicie niebo, jest czymś, co pragnie i poznaje intelektualnie w szlachetniejszy sposób niż my, jak tego później dowodzi. Niebo jest zatem złożone, zdaniem Arystotelesa, z duszy intelektualnej i z ciała. I o tym mówi w II księdze *O duszy*¹⁴⁶, gdzie

¹⁴⁴ Arystoteles, *De caelo* II, 2 (285a 30).

¹⁴⁵ Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 7 (1072a 20n).

¹⁴⁶ Arystoteles, *De anima* II, 3 (414b 19).

458

twierdzi, że niektóre jestestwa posiadają władzę myślenia i intelekt, jak na przykład ludzie oraz — jeśli istnieje — inny tego rodzaju lub szlachetniejszy byt, mianowicie niebo.

Wiadomo zaś, że niebo, według Arystotelesa, nie ma duszy zmysłowej — miałyby bowiem różne organy, których posiadanie nie zgadza się z prostotą nieba. By to wyrazić, dodaje Arystoteles¹⁴⁷, że te spośród jestestw zniszczalnych, które mają intelekt, mają wszystkie inne władze, dając do zrozumienia, że niektóre jestestwa niezniszczalne mają intelekt, a nie mają innych władz duszy — mianowicie ciała niebieskie.

Nie można więc twierdzić, że intelekt wchodzi w łączność z ciałami niebieskimi przez wyobrażenia, lecz należy przyjąć, że intelekt przez swą substancję łączy się z ciałem niebieskim jako forma.

Tak też, zdaniem Arystotelesa, z ciałem ludzkim — które jest najszlachetniejsze wśród ciał ziemskich i które zrównoważoną kompleksją jest najbardziej podobne do nieba, wolnego od wszelkich przeciwieństw — łączy się substancja umysłowa nie przez jakieś wyobrażenia, lecz jako jego forma.

Tego zaś, co Arystoteles twierdzi o duszy nieba, nie powiedzieliśmy z punktu widzenia nauki wiary, dla której nie ma znaczenia, czy się powie tak, czy inaczej. Stąd mówi Augustyn w księdze *Enchiridion*-. „Również tego nie uważam za pewne, czy do tej samej społeczności — mianowicie aniołów — należą słońce, księżyc i wszystkie gwiazdy, chociaż niektórym wydaje się, że są to ciała świecące, niemające zmysłów lub umysłu”¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Arystoteles, *De anima* II, 3 (415a 9).

¹⁴⁸ Św. Augustyn, *Enchiridion* 58 (PL 40, 260).

Rozdział 71

DUSZA ŁĄCZY SIĘ Z CIAŁEM BEZPOŚREDNIO

Z tego, co powiedzieliśmy, można wnioskować, że dusza łączy się z ciałem bezpośrednio i że nie trzeba przyjmować czegoś pośredniego, co łączyłoby duszę z ciałem — czy to wyobrażeń, jak powiada Awerroes [zob. II, 591, czy to władz duszy, jak mówią inni, czy też cielesnego ducha ożywczego (*spiritus corporalis*), jak twierdzili jeszcze inni.

Wykazaliśmy już [II, 68; II, 70], że dusza łączy się z ciałem jako jego forma. Forma zaś łączy się z materią bez czegokolwiek pośredniego — to bowiem, że forma urzeczywistnia dane ciało, przysługuje jej z istoty, a nie przez coś drugiego. Stąd też nic innego, jak tylko przyczyna sprowadzająca możność do rzeczywistości czyni z materii i formy coś jednego, jak tego dowodzi Arystoteles w VIII księdze *Metafizyki*¹⁴⁹ — materia wszak ma się do formy jak możność do urzeczywistnienia.

Można jednak powiedzieć, że jest coś pośredniego między duszą i ciałem — ale nie w aspekcie istnienia, lecz poruszania i powstawania. Co do poruszania — dlatego, że w ruchu, którym dusza porusza ciało, jest pewien porządek poruszanych i poruszających. Dusza bowiem wykonuje wszystkie swoje czynności przez swe władze, stąd za pośrednictwem władzy porusza ciałem, następnie członkami za pośrednictwem ducha [ożywczego] i wreszcie jednym organem za pośrednictwem drugiego organu. W drodze powstawania dyspozycje do przyjęcia formy wyprzedzają formę w materii, chociaż są późniejsze co do istnienia. Stąd też dyspozycje ciała, które sprawiają, że może ono zostać we właściwy sobie sposób udoskonalone taką formą, można nazwać pośrednimi między duszą a ciałem.

460

Rozdział 68
DUSZA JEST CAŁA W CAŁYM CIELE
I CAŁA W KAŻDEJ JEGO CZĘŚCI

W ten sam sposób można wykazać, że cała dusza jest w całym ciele i cała w poszczególnych jego częściach.

Określony podmiot doskonali się przez właściwe sobie urzeczywistnienie. Dusza zaś jest urzeczywistnieniem ciała organicznego, a nie tylko jednego organu. Znajduje się zatem w całym ciele, a nie tylko w jednej jego części — zgodnie ze swą istotą, z racji której jest formą ciała.

Dusza jest formą całego ciała w taki sposób, że jest też formą poszczególnych części. Gdyby bowiem była formą całości, a nie części, nie byłaby formą substancjalną danego ciała — na przykład forma domu, będąca formą całości, a nie poszczególnych części, jest formą przypadłościową. Że zaś jest formą substancjalną całości i części, widzimy stąd, iż decyduje o przynależności do gatunku i całości, i części. Stąd, gdy dusza odchodzi, ani całość, ani części nie należą już do tego samego gatunku — o oku bowiem zmarłego i jego ciele mówimy wieloznacznie. Jeśli więc dusza urzeczywistnia poszczególne części ciała, urzeczywistnienie zaś jest w tym, czego jest urzeczywistnieniem, wynika stąd, że dusza jest zgodnie ze swą istotą w każdej części ciała.

Jest rzeczą oczywistą, że jest w ciele cała dusza. Skoro bowiem mówi się o całości w odniesieniu do części, należy całość ująć w różny sposób, tak jak w różny sposób ujmuje się części. O części zaś mówi się dwojako: po pierwsze, o ile się coś dzieli według określenia ilościowego, jak na przykład dwa łokcie są częścią trzech łokci; po drugie, o ile się coś dzieli stosownie do podziału istoty, jak na przykład forma i materia są częściami istoty złożonej. Mówi się zatem o całości i odnośnie do ilości, i odnośnie do doskonałości istoty. Otóż całość i część w sensie

461

ilości nie przysługuje formom — chyba że przypadłościowo, mianowicie o ile się dzieli, gdy dzieli się podmiot określony ilościowo. Całość zaś lub część w sensie doskonałości istoty znajduje się w formach sama przez się. Jeśli więc chodzi o tę całość, która sama przez się przysługuje formom, jest rzeczą jasną, że każda forma jest cała w całości i cała w każdej części całości. Białość bowiem, jak według całego pojęcia białości jest w całym ciele, tak jest i w każdej jego części. Inaczej ma się rzecz z całością, którą się przypisuje formom przypadłościowo. Nie możemy tu powiedzieć, by cała białość była w każdej części. Jeśli więc istnieje jakaś forma, która się nie dzieli, gdy dzieli się podmiot, jak na przykład dusze zwierząt doskonałych, nie będzie potrzebne rozróżnienie, skoro tylko jedna całość jest im właściwa — lecz należy absolutnie stwierdzić, że jest ona cała w każdej części ciała. Nie jest to też trudne do zrozumienia dla tego, który pojmuje, że dusza nie jest niepodzielna w ten sposób, co punkt, i że nie w ten sposób łączy się cielesne z niecielesnym, jak się nawzajem łączą ciała, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 56].

Nie jest zaś rzeczą trudną do przyjęcia, by dusza, będąc pewną formą prostą, była urzeczywistnieniem tak różnorodnych części. Do każdej bowiem formy dostosowuje się materia w sposób jej odpowiedni. Im zaś jakaś forma jest szlachetniejsza i mniej złożona, tym większą ma moc. Stąd dusza, najszlachetniejsza wśród form niższych, mimo że jest niezłożona co do substancji, ma wieloraką moc i wiele działań. Dlatego też potrzebuje wielu organów do wykonania swych czynności, a różne władze duszy określamy jako właściwe urzeczywistnienia tych organów, jak na przykład wzrok oczu, słuch uszu i tak dalej. Z tego powodu zwierzęta doskonałe mają największą różnorodność organów, rośliny zaś najmniejszą.

Dlatego właśnie niektórzy filozofowie uważali, że dusza jest w określonej części ciała — na przykład sam Arystoteles w księdze *O przyczynie ruchu zwierząt*¹⁵⁰ twierdzi, że jest ona w ser-

¹⁵⁰ Arystoteles, *De motu animalium* 10 (703a 14).

462

cu, ponieważ niektóre z jej władz przypisuje się tej części ciała. Władza poruszająca bowiem, którą się Arystoteles w tym dziele zajmował, jest przede wszystkim w sercu, przez które dusza rozlewa po całym ciele ruch i inne tego rodzaju czynności.

Rozdział 73 << INTELEKT MOŻNOŚCIOWY NIE JEST JEDEN DLA WSZYSTKICH LUDZI

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno, że intelekt możliwościowy nie jest jeden dla wszystkich ludzi, którzy są, będą i byli, jak to fałszywie podaje Awerroes w III księdze *O duszy*¹⁵¹.

Wykazaliśmy [II, 68], że substancja intelektu łączy się z ciałem ludzkim jako forma. Jedna forma zaś może być formą tylko jednej materii, gdyż właściwe urzeczywistnienie dokonuje się we właściwej mu możliwości, są one bowiem wzajemnie do siebie dostosowane. Nie mają więc wszyscy ludzie jednego intelektu.

Co więcej. Każdej przyczynie ruchu należą się właściwe jej narzędzia, inne bowiem są narzędzia trębacza, a inne budowniczego. Intelekt zaś jest dla ciała przyczyną ruchu, jak to Arystoteles stwierdza w III księdze *O duszy*¹⁵². Jak więc niemożliwe jest, by budowniczy posługiwał się narzędziami trębacza, tak jest niemożliwe, by intelekt jednego człowieka był intelektem drugiego.

Oprócz tego. Arystoteles w I księdze *O duszy*¹⁵³ wyrzuca filozofom starożytnym, że mówiąc o duszy, nie mówili nic

¹⁵¹ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 406-407).

¹⁵² Arystoteles, *De anima* III, 10 (433a 9).

¹⁵³ Arystoteles, *De anima* I, 3 (407b 22).

463

o tym, co w sposób właściwy zdolne jest ją przyjąć, tak jakby — stosownie do pitagorejskich mitów — każda dusza mogła przybrać każde ciało. Nie jest więc rzeczą możliwą, by dusza psa wchodziła w ciało wilka lub dusza człowieka w inne ciało niż ludzkie. Dostosowanie duszy tego człowieka do ciała tego człowieka jest takie samo, jak

dostosowanie duszy człowieka do ciała człowieka. Nie jest zatem możliwe, by dusza tego człowieka wchodziła w inne ciało niż ciało tego człowieka. Dusza zaś tego człowieka jest tym, przez co ten człowiek poznaje umysłowo — człowiek bowiem poznaje przez duszę, zgodnie ze stanowiskiem Arystotelesa w I księdze *O duszy*¹⁵⁴. A zatem ten i tamten człowiek nie mają jednego intelektu.

Co więcej. Istnienie i jedność jakiejś rzeczy pochodzą od tego samego, gdyż jedność i byt nawzajem z siebie wynikają. Lecz każdy byt ma istnienie przez swą formę. Zatem i jedność rzeczy wynika z jedności formy. Niemożliwe jest więc, by różne jednostki miały jedną formę. Formą zaś tego oto człowieka jest dusza obdarzona intelektem. Niemożliwe jest zatem, by wszyscy ludzie mieli jeden intelekt.

Twierdzenie, iż dusza zmysłowa tego oto człowieka jest inna od duszy zmysłowej tamtego, i że dlatego nie ma tu jednego człowieka, chociaż jest jeden intelekt, jest nie do przyjęcia. Właściwa bowiem czynność każdej rzeczy wynika z jej gatunku i dowodzi go. Jak zaś właściwą czynnością zwierzęcia jest odbieranie wrażeń zmysłowych, tak właściwą czynnością człowieka jest poznanie umysłowe, o czym mówi Arystoteles w I księdze *Etyki*¹⁵⁵. Stąd, tak jak dana jednostka jest zwierzęciem z racji zmysłów, według Arystotelesa w II księdze *O duszy*¹⁵⁶, tak też dana jednostka jest człowiekiem z racji tego, przez co poznaje umysłowo. Tym zaś, przez co dusza poznaje umysłowo — lub człowiek przez duszę — jest intelekt możnościowy,

¹⁵⁴ Arystoteles, *De anima* I, 4 (408b 14).

¹⁵⁵ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 7 (1098a 2n).

¹⁵⁶ Arystoteles, *De anima* II, 2 (413b 3).

464

jak powiedziane jest w III księdze *O duszy*¹⁵⁷. Dana jednostka jest więc człowiekiem przez intelekt możnościowy. Jeśli zatem ten człowiek ma inną duszę zmysłową niż tamten człowiek, nie ma zaś innego intelektu możnościowego, lecz jeden i ten sam, to wynika stąd, że jest dwoje zwierząt, a nie że jest dwóch ludzi. Jest to oczywiście niemożliwe. Nie mają więc wszyscy ludzie jednego intelektu możnościowego.

Na te argumenty odpowiada wspomniany Komentator w III księdze *O duszy*¹⁵⁸, twierdząc, że intelekt możnościowy łączy się z nami przez swą formę, a mianowicie przez umysłową formę poznawczą, której jedynym podmiotem jest wyobrażenie istniejące w nas, a które jest różne w różnych podmiotach. I tak intelekt możnościowy jest numerycznie różny w różnych podmiotach — nie ze względu na swą substancję, lecz ze względu na swą formę.

Z tego jednak, co wyżej powiedzieliśmy, wynika, że ta odpowiedź nie ma żadnej wartości. Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 59], że nie jest możliwe, by człowiek poznawał umysłowo, jeśli intelekt możnościowy tylko tak łączy się z nami.

Przyjąwszy nawet, że ta łączność wystarczyłaby do tego, by człowiek poznawał umysłowo, to i tak owa odpowiedź nie odpiera powyższych argumentów. Według owego stanowiska bowiem z tego, co należy do intelektu, tylko wyobrażenia pozostaną numerycznie różne, zgodnie z wielością ludzi. A to samo wyobrażenie nie będzie numerycznie różne, gdy zostanie rzeczywiście poznane umysłowo, ponieważ w ten sposób jest w intelekcie możnościowym i jest wyabstrahowane z uwarunkowań materialnych przez intelekt czynny. Wyobrażenie zaś, jako umysłowo poznane w możliwości, nie przewyższa poziomu duszy zmysłowej. I w tym wypadku ten człowiek będzie

157 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 23).

158 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 404-405); por. wyżej II, 59.

465

więc się różnić od tamtego tylko przez duszę zmysłową. I wyniknie wspomniana niedorzeczność, że ten i ów człowiek nie są wieloma ludźmi.

Oprócz tego. O przynależności do gatunku nie decyduje to, co jest w możliwości, lecz to, co jest urzeczywistnione. Wyobrażenie zaś, jako numerycznie różne, jest tylko w możliwości istnienia umysłowego. A zatem o przynależności tej jednostki do gatunku zwierzęcia obdarzonego intelektem, co jest istotą człowieka, nie decyduje wyobrażenie numerycznie różne. I stąd wniosek, że to, co określa gatunek ludzki, nie jest numerycznie różne w różnych podmiotach.

Dalej. To, co decyduje o przynależności do gatunku każdej rzeczy żywej, jest pierwszą doskonałością, a nie drugą; widać to u Arystotelesa w II księdze *O duszy*¹⁵⁹. Wyobrażenie zaś nie jest doskonałością pierwszą, lecz drugą — wyobrażnia bowiem jest ruchem spowodowanym przez urzeczywistnienie doznania zmysłowego, jak powiedziane jest w księdze *O duszy*¹⁶⁰. Człowiek zatem nie otrzymuje gatunku z racji numerycznie różnego wyobrażenia.

Co więcej. Wyobrażenia poznane umysłowo w możliwości są różne. To zaś, co decyduje o przynależności jakiejś rzeczy do gatunku, musi być czymś jednym, gdyż jedna rzecz ma jeden gatunek. A zatem o przynależności do gatunku człowieka nie decydują wyobrażenia numerycznie różne u różnych ludzi i umysłowo pojęte w możliwości.

Podobnie. To, co decyduje o przynależności człowieka do gatunku, musi zawsze pozostawać w tej samej jednostce, póki ona trwa, inaczej jednostka nie byłaby zawsze jednego i tego samego gatunku, lecz raz jednego, a raz innego. Wyobrażenia zaś nie pozostają zawsze te same w jednym człowieku, lecz powstają niektóre nowe, a niektóre dawne przechodzą. Wy-

159 Arystoteles, *De anima* II, 1 (412a 27-28; b 5-6); por. wyżej II, 61.

160 Arystoteles, *De anima* III, 3 (429a 2).

466

obrażenia więc nie decydują o przynależności jednostki ludzkiej do gatunku ani też człowiek nie wchodzi przez nie w łączność z zasadą swego gatunku, którą jest intelekt możliwościowy.

Jeśliby się zaś twierdziło, że ten oto człowiek nie należy do gatunku na mocy samych wyobrażeń, lecz władz, w których są wyobrażenia, mianowicie wyobraźni, pamięci i władzy osądu myślowego, która jest właściwa człowiekowi i którą Arystoteles w III księdze *O duszy*¹⁶¹ nazywa intelektem biernym, to dalej wynikałyby te same niedorzeczności. Skoro bowiem działanie władzy osądu myślowego odnosi się tylko do tego, co jednostkowe, oraz łączy i rozdziela ujęcia umysłowe jednostek, a także ma narząd cielesny, którym działa — to nie przewyższa ta władza rodzaju duszy zmysłowej. Z racji duszy zmysłowej nie jest zaś człowiek człowiekiem, lecz zwierzęciem. Dalej więc stąd wynika, że władza ta byłaby zaliczona w nas do tej dziedziny, która przysługuje człowiekowi jako zwierzęciu.

Oprócz tego. Władza osądu myślowego, skoro działa przez narząd, nie jest tym, przez co poznajemy umysłowo, gdyż poznanie umysłowe nie jest działaniem jakiegoś organu.

To zaś, przez co poznajemy umysłowo, jest tym, przez co człowiek jest człowiekiem, skoro poznanie umysłowe jest działaniem właściwym człowiekowi, wynikającym z jego gatunku. Ta oto jednostka nie jest więc człowiekiem przez władzę osądu myślowego ani też ta władza nie jest tym, przez co człowiek substancjalnie różni się od zwierząt, jak to mylnie twierdzi wspomniany Komentator¹⁶².

Co więcej. Władza osądu myślowego nie jest przyporządkowana do intelektu możliwościowego, przez który człowiek poznaje umysłowo, inaczej, jak tylko przez to działanie, przez

¹⁶¹ Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 24).

¹⁶² Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 20.

467

które przysposabiane są wyobrażenia, by przez intelekt czynny stały się urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego i doskonaliły intelekt możliwościowy. Ta czynność zaś nie pozostaje w nas zawsze taka sama. Niemożliwe jest zatem, by człowiek przez nią nawiązywał łączność z zasadą gatunku ludzkiego czy dzięki niej miał gatunek. Jasne więc jest, że powyższą odpowiedź należy zupełnie odrzucić.

Podobnie. To, przez co jakaś rzecz działa lub jest czynna, jest podstawą, z której wynika działanie nie tylko odnośnie do jej istnienia, lecz także odnośnie do wielości lub jedności; od tego samego bowiem ciepła pochodzi tylko jedno grzanie, czyli jedno czynne ogrzewanie, chociaż wielorako można być ogrzanym, czyli bierne ogrzewanie może być wielorakie, zgodnie z różnaitością rzeczy ogrzewanych razem przez jedno ciepło. Intelekt zaś możliwościowy jest tym, przez co dusza poznaje umysłowo, jak mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*¹⁶³. Jeśli więc intelekt możliwościowy tego i tamtego człowieka byłby numerycznie jeden i ten sam, poznanie intelektualne obydwu będzie w sposób konieczny jedno i to samo. To zaś jest oczywiście niemożliwe, różne bowiem jednostki nie mogą mieć jednego działania. Niemożliwe jest więc, by był ten sam intelekt możliwościowy dla tego i tamtego człowieka.

Gdyby się zaś twierdziło, że samo umysłowe poznanie pomnaża się zgodnie z różnorodnością wyobrażeń, nie można tego przyjąć. Jak bowiem powiedzieliśmy, jedna czynność jednej przyczyny zwielokrotnia się tylko zgodnie z różnymi podmiotami, na które przechodzi owa czynność. Poznanie umysłowe zaś, chcenie i tym podobne nie są czynnościami przechodzącymi na materię zewnętrzną, lecz pozostają w samej przyczynie jako jej doskonałości, o czym mówi Arystoteles w IX księdze *Metafizyki*¹⁶⁴. Nie może więc jedno poznanie właściwe intelektowi moż-

¹⁶³ Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 10).

¹⁶⁴ Arystoteles, *Metaphysica* IX, 8 (1050a 34).

468

nościowemu zwielokrotniać się zgodnie z wielością wyobrażeń.

Oprócz tego. Wyobrażenia mają się do intelektu możliwościowego niczym to, co działa, do tego, co doznaje, zgodnie z tym, co mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*¹⁶⁵, że poznanie umysłowe jest pewnym doznawaniem. Samo zaś doznawanie doznającego staje się różnorodne zgodnie z różnymi formami rzeczy działających, czyli różnymi formami poznawczymi, a nie zgodnie z ich różnorodnością numeryczną. W jednym

bowiem doznającym podmiocie ogrzanie i wysuszenie wynika razem z dwóch przyczyn, mianowicie ogrzewającej i wysuszającej. Nie wynika zaś dwojakie ogrzanie w jednym ogrzewanym podmiocie z dwóch ogrzewających czynników, lecz wynika tylko jedno ogrzanie — chyba że są różne gatunki ciepła. Skoro bowiem podwójne ciepło jednego gatunku nie może być w jednym podmiocie, ruch zaś określa się liczbowo zgodnie z jego celem, to jeśli ruch odbywa się w jednym czasie i w jednym podmiocie, nie może być podwójnego ogrzewania w jednym podmiocie. I podkreślam jeszcze raz — chyba że jest jakiś inny gatunek ciepła, jak na przykład przyjmuje się w nasieniu ciepło ognia, nieba i duszy. A zatem różnorodność wyobrażeń pomnaża poznawanie intelektu możliwościowego tylko z racji poznania różnych form poznawczych, tak iż możemy powiedzieć, że inne jest jego poznanie, gdy poznaje człowieka, a inne, gdy poznaje konia. Poznanie jednej z tych rzeczy przysługuje jednak równocześnie wszystkim ludziom. Dalej więc wynika, że to samo numerycznie poznanie przysługuje temu i tamtemu człowiekowi.

Co więcej. Intelekt możliwościowy poznaje człowieka nie jako tego oto człowieka, lecz jako człowieka w ogóle, zgodnie z istotą gatunku. Ta istota zaś jest jedna, jakkolwiek liczne byłyby wyobrażenia człowieka — czy to w jednym człowieku,

165 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 13).

469

czy w różnych ludziach, stosownie do różnych jednostek ludzkich, które posiadają wyobrażenia. Wielość wyobrażeń nie może więc być przyczyną pomnożenia samego poznania intelektu możliwościowego odnośnie do jednego gatunku. I tak nadal pozostanie jedna numerycznie czynność wielu ludzi.

Podobnie. Podmiotem właściwym sprawności wiedzy jest intelekt możliwościowy, jego bowiem czynnością jest rozważanie przy użyciu wiedzy. Przypadłość zaś, jeśli jest jedna, zwielokrotnia się tylko wedle podmiotu. Jeśli więc byłby jeden intelekt możliwościowy dla wszystkich ludzi, byłoby czymś koniecznym, by sprawność wiedzy, gatunkowo jedna i ta sama, na przykład sprawność gramatyki, była numerycznie ta sama u wszystkich ludzi. Jest to jednak nie do pomyślenia. Nie mają zatem wszyscy ludzie jednego intelektu możliwościowego.

Lecz na to odpowiadają, że nie intelekt możliwościowy jest podmiotem sprawności wiedzy, lecz intelekt bierny i władza osądu myślowego.

Tak jednak być nie może. Jak bowiem dowodzi Arystoteles w II księdze *Etyki*¹⁶⁶, z podobnych czynów powstają podobne sprawności, a te z kolei wydają podobne czyny. Tymczasem sprawność wiedzy powstaje w nas z czynności intelektu możliwościowego, a do tych czynności jesteśmy zdolni dzięki sprawności wiedzy. A zatem sprawność wiedzy jest w intelekcie możliwościowym, a nie w intelekcie biernym.

Co więcej. Wiedza dotyczy wniosków z dowodzeń, dowodzenie bowiem to sylogizm powodujący powstanie wiedzy, jak mówi Arystoteles w I księdze *Analityk wtórych*¹⁶⁷. Zarówno wnioski tych dowodzeń są ogólne, jak i zasady. Wiedza więc tkwi w tej władzy, która poznaje pojęcia ogólne. Intelekt bierny zaś nie poznaje pojęć ogólnych, lecz tylko ujęcia szczegółowe. Nie jest zatem podmiotem sprawności wiedzy.

166 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* II, 1 (1103b 8n).

167 Arystoteles, *Analytica posteriora* I, 2 (71b 17).

470

Oprócz tego. Sprzeciwia się temu wiele argumentów przytoczonych powyżej, gdzie była mowa o jedności intelektu możnościowego z człowiekiem [zob. II, 60].

Wydaje się, że błąd stwierdzenia, iż sprawność wiedzy znajduje się w intelekcie biernym, ma źródło w spostrzeżeniu, że ludzie są bardziej lub mniej zdolni do rozważań naukowych, odpowiednio do różnej dyspozycji władzy osądu myślowego i wyobraźni.

Lecz ta zdolność zależy od wspomnianych władz jako od dalszych dyspozycji, podobnie jak zależy od doskonałości dotyku i kompleksji cielesnej, zgodnie z tym, co pisze Arystoteles w II księdze *O duszy*¹⁶⁸ — że ludzie o dobrym dotyku i delikatnym ciele są zdolni umysłowo. Natomiast ze sprawności wiedzy zdolność rozważania wynika jako z najbliższej zasady czynności; sprawność wiedzy musi bowiem udoskonalać władzę, przez którą poznajemy umysłowo, by z łatwością działała, gdy chce, jak też inne sprawności udoskonalają władze, w których istnieją.

Podobnie. Dyspozycje powyższych władz pochodzą od przedmiotu, mianowicie wyobrażenia, które z racji doskonałości owych władz zostaje przygotowane do tego, by łatwo stać się przez intelekt czynny rzeczywistym przedmiotem umysłowego poznania. Dyspozycje zaś pochodzące od przedmiotu nie są sprawnościami, lecz są nimi tylko dyspozycje zależne od władz; sprawnością męstwa nie jest bowiem dyspozycja, dzięki której rzeczy przerażające stają się możliwe do zniesienia, lecz dyspozycją, przez którą część duszy, mianowicie gniewliwa, jest przystosowana do znoszenia rzeczy przerażających. Jasne więc jest, że sprawność wiedzy nie znajduje się w intelekcie biernym, jak mówi wspomniany Komentator¹⁶⁹, lecz raczej w intelekcie możnościowym.

¹⁶⁸ Arystoteles, *De anima* II, 9 (421a 23, 26).

¹⁶⁹ Zob. przypis 162.

471

Podobnie. Jeżeli jest jeden intelekt możnościowy dla wszystkich ludzi, trzeba przyjąć, że intelekt możnościowy istniał zawsze, jeśli, jak twierdzą, ludzie zawsze istnieli. Tym bardziej zawsze musiał istnieć intelekt czynny, gdyż to, co czynne, jest szlachetniejsze od tego, co bierne, jak mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*¹⁷⁰. Lecz jeśli przyczyna sprawcza jest wieczna i ten, kto przyjmuje to działanie, jest wieczny, to także to, co zostaje przyjęte, musi być wieczne. Zatem formy poznawcze były wieczne w intelekcie możnościowym, a więc nie przyjmuje on na nowo form poznawczych. Zmysł zaś i wyobrażenia są potrzebne w poznawaniu tylko po to, by dostarczały form poznawczych. Ani zmysł, ani wyobrażenia nie będą zatem potrzebne do poznawania. I powróci pogląd Platona, że wiedzy nie zdobywamy przez zmysły, lecz że one dają nam podnetę do przypominania sobie rzeczy dawniej poznanych.

Lecz na to odpowiada wspomniany Komentator¹⁷¹, że umysłowe formy poznawcze mają podwójny podmiot. Od jednego z tych podmiotów, mianowicie od intelektu możnościowego, mają wieczność, od drugiego zaś, mianowicie od wyobrażeń, mają charakter nowości. Podobnie też podwójny jest podmiot wzrokowej formy poznawczej, mianowicie rzecz poza duszą i władza wzroku.

Ta odpowiedź jednak jest nie do utrzymania. Niemożliwe jest bowiem, by działanie i doskonałość czegoś wiecznego zależała od czegoś doczesnego. Wyobrażenia zaś są doczesne, gdyż powstają w nas codziennie na nowo mocą zmysłów. Niemożliwe jest więc, by umysłowe formy poznawcze, przez które intelekt możnościowy podlega urzeczywistnieniu i działa, zależały od wyobrażeń, tak jak wzrokowa forma poznawcza zależy od rzeczy będących poza duszą.

170 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 18).

171 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5; por. wyżej II, 59 i początek tego rozdziału.

472

Co więcej. Nic nie przyjmuje tego, co już posiada, gdyż przyjmujący, zgodnie z Arystotelesem¹⁷², musi być wolny od tego, co przyjmuje. Lecz umysłowe formy poznawcze były w intelekcie możnościowym przed moim czy twoim poznaniem zmysłowym, ci bowiem, którzy istnieli przed nami, nie poznawaliby umysłowo, gdyby intelekt możnościowy nie został urzeczywistniony przez umysłowe formy poznawcze. Nie można też powiedzieć, że te formy poznawcze uprzednio przyjęte do intelektu możnościowego przestały istnieć, gdyż intelekt możnościowy nie tylko przyjmuje, ale i przechowuje to, co przyjmuje. Stąd w III księdze *O duszy*¹⁷³ nazwano go miejscem form poznawczych. A zatem formy poznawcze nie zostają przyjęte do naszego intelektu możnościowego z naszych wyobrażeń. Daremnie więc nasze wyobrażenia stawałyby się mocą intelektu czynnego urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego.

Podobnie. To, co jest przyjęte, jest w przyjmującym na sposób przyjmującego. Lecz intelekt sam w sobie jest ponad ruchem. To więc, co w nim jest przyjęte, zostaje przyjęte trwale i niezmiennie.

Oprócz tego. Skoro intelekt jest wyższą władzą niż zmysł, musi bardziej być jednością. I stąd widzimy, że jeden intelekt wydaje sąd o różnych rodzajach rzeczy zmysłowych, należących do różnych władz zmysłowych. Dlatego możemy przyjąć, że czynności należące do różnych władz zmysłowych jednoczą się w jednym intelekcie. Spośród zaś władz zmysłowych niektóre tylko przyjmują, jak zmysły, niektóre zaś zatrzymują, jak wyobrażenia i pamięć, stąd też nazywają się skarbcami. Musi więc intelekt możnościowy i przyjmować, i zatrzymywać to, co przyjął.

172 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 18-22).

173 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 27).

473

Co więcej. Niesłusznie się mówi, że w rzeczach otaczającego nas świata to, co się osiąga przez ruch, nie trwa, lecz natychmiast przestaje istnieć. Dlatego też odrzuca się zdanie tych, którzy twierdzą, że wszystko zawsze się porusza — ruch wszak musi mieć kres w spoczynku. Tym mniej zatem można powiedzieć, że w intelekcie możnościowym nie zachowuje się to, co zostało przyjęte.

Co więcej. Jeśli z istniejących w nas wyobrażeń intelekt możnościowy nie przyjmuje żadnych form poznawczych, gdyż je przyjął już z wyobrażeń ludzi, którzy istnieli przed nami — z tego samego powodu nie przyjmuje ich z wyobrażeń nikogo z tych, których inni poprzedzili. Lecz jeśli świat jest wieczny, jak przyjmują [nasi przeciwnicy], to każdego poprzedził ktoś inny. A zatem intelekt możnościowy nigdy nie przyjmuje form poznawczych z wyobrażeń. Niepotrzebnie więc Arystoteles przyjmuje intelekt czynny, który wyobrażenia ma czynić urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego [zob. II, 78].

Oprócz tego. Zdaje się stąd wynikać, że intelekt możnościowy nie potrzebuje wyobrażeń do poznawania. My zaś poznajemy przez intelekt możnościowy. Nie

potrzebujemy więc też zmysłów i wyobrażeń do umysłowego poznawania. A to jest oczywiście fałszywe i przeciwne zdaniu Arystotelesa¹⁷⁴.

Gdyby się zaś powiedziało, że z tego samego powodu nie potrzebowalibyśmy wyobrażenia do rozważania tych rzeczy, których formy poznawcze są zachowane w intelekcie, nawet jeżeli różni ludzie mają różne intelekty możliwościowe — co jest przeciwne zdaniu Arystotelesa¹⁷⁵, który mówi, że dusza nigdy nie poznaje bez wyobrażenia — to widać jasno, że nie jest to słuszny zarzut. Intelpekt możliwościowy bowiem, jak i każda substancja, działa zgodnie ze swoją naturą. Ze swej natury jest zaś formą ciała. Stąd poznaje wprawdzie rzeczy niematerialne, lecz

¹⁷⁴ Arystoteles, *De anima* III, 8 (432a 6).

¹⁷⁵ Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 17).

474

ogląda je w czymś materialnym. Widzimy, że w poglądach ogólnych podaje się szczegółowe przykłady, w których można dojrzeć to, co ogólne. W inny więc sposób ma się intelekt możliwościowy do wyobrażenia, którego potrzebuje, przed przyjęciem formy poznawczej, a w inny sposób po otrzymaniu formy poznawczej. Przedtem bowiem potrzebuje wyobrażenia, by od niego otrzymać formę poznawczą, i dlatego wyobrażenie ma się do intelektu możliwościowego jak przedmiot poruszający. Natomiast po przyjęciu formy poznawczej intelekt potrzebuje wyobrażenia jako narzędzia czy też nośnika formy poznawczej. Stąd ma się do wyobrażeń jak przyczyna sprawcza — na rozkaz bowiem intelektu tworzy się w wyobraźni wyobrażenie odpowiadające takiej a takiej formie poznawczej, w którym to wyobrażeniu odbija się forma poznawcza, jak wzór w kopii lub obrazie. Gdyby więc intelekt możliwościowy zawsze posiadał formy poznawcze, nigdy nie byłby w takiej relacji do wyobrażeń, jak to, co przyjmuje, do poruszającego go przedmiotu.

Podobnie. Intelpekt możliwościowy jest według Arystotelesa¹⁷⁶ tym, przez co dusza i człowiek poznają umysłowo. Jeżeli zaś intelekt możliwościowy jest jeden dla wszystkich i wieczny, muszą w nim już być przyjęte wszystkie formy poznawcze tych rzeczy, które są lub były znane przez jakiegokolwiek człowieka. W konsekwencji każdy, kto poznaje przez intelekt możliwościowy — owszem, kogo poznanie jest samym poznaniem intelektu możliwościowego — poznawałby umysłowo wszystkie rzeczy, które są lub były znane przez kogokolwiek. A to jest oczywiście fałszywe.

Na to zaś odpowiada powyższy Komentator¹⁷⁷, że my poznajemy umysłowo przez intelekt możliwościowy o tyle, o ile wchodzi z nami w łączność przez nasze wyobrażenia. A ponieważ nie wszyscy mają te same wyobrażenia ani też ich

¹⁷⁶ Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 23).

¹⁷⁷ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima*, III, 5.

475

usprawnienie nie jest takie samo, to jeden nie poznaje tego, co poznaje drugi. I wydaje się, że ta odpowiedź zgadza się z tym, co powiedzieliśmy wyżej. Nawet bowiem jeżeli intelekt możliwościowy nie jest jeden, te rzeczy, których formy poznawcze są w intelekcie możliwościowym, poznajemy o tyle, o ile mamy wyobrażenia do tego sposobne.

Odpowiedź ta nie jest całkowicie zadowalająca, a dowodzi się tego w sposób następujący. Skoro intelekt możliwościowy zostaje urzeczywistniony przez przyjętą formę

poznawczą, może działać sam przez się, jak mówi Arystoteles w III księdze o *duszy*¹⁷⁸. Stąd widzimy, że jest w naszej mocy — jeśli chcemy — rozważać na nowo to, co raz poznaliśmy. I nie przeszkadzają nam w tym wyobrażenia, gdyż w naszej mocy jest tworzyć wyobrażenia przystosowane do dowolnego rozważania. Może powstać jedynie przeszkoda ze strony organu, który tworzy te wyobrażenia, jak się to zdarza u szaleńców i pogrążonych w letargu, którzy nie są wolni w używaniu wyobraźni i pamięci. Z tego powodu mówi Arystoteles w VIII księdze *Fizyki*¹⁷⁹, że ten, kto ma już sprawność wiedzy, chociaż rozważa tylko w możliwości, nie potrzebuje przyczyny, dzięki której przechodziłby z możliwości do urzeczywistnienia — chyba że do usunięcia przeszkody — lecz sam może urzeczywistnić rozważanie, jak chce. Jeśli zaś w intelekcie możliwościowym istnieją formy poznawcze wszelkiej wiedzy, a tak należy powiedzieć, jeżeli jest on jeden i wieczny, to będzie intelekt możliwościowy potrzebował wyobrażeń tak samo, jak ten, kto posiadając potrzebną wiedzę, rozważa przedmioty związane z tą wiedzą, czego także nie może uczynić bez wyobrażeń. Skoro więc każdy człowiek poznaje przez intelekt możliwościowy na tyle, na ile formy poznawcze urzeczywistniają intelekt, to każdy człowiek będzie mógł rozważać, gdy zechce, rzeczy

¹⁷⁸ Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 7).

¹⁷⁹ Arystoteles, *Physica* VIII, 4 (255b 2).

476

znane we wszelkiej wiedzy. A to jest oczywiście fałszywe — w ten sposób bowiem nikt nie potrzebowałby nauczyciela, by nabywać wiedzę. A zatem intelekt możliwościowy nie jest jeden i wieczny.

Rozdział 74

POGLĄD AWICENNY, ŻE FORMY POZNAWCZE NIE SĄ ZACHOWYWANE W INTELEKCIE MOŻNOŚCIOWYM

Wydaje się, że powyższym argumentom sprzeciwiają się poglądy Awicenny. Mówi on bowiem w swej księdze o *duszy*¹⁸⁰, że formy poznawcze pozostają w intelekcie możliwościowym tylko dopóty, dopóki są rzeczywiście poznawane.

Próbuje on tego dowieść, mówiąc, że umysłowe formy ujęte poznawczo pozostają we władzy poznającej, dopóki są rzeczywiście poznawane. Przez to bowiem zmysł jest urzeczywistniony, że utożsamia się z urzeczywistnionym przedmiotem poznania zmysłowego. Podobnie urzeczywistniony intelekt jest tożsamy z urzeczywistnionym przedmiotem poznania intelektualnego. Dlatego wydaje się, że ilekroć zmysł lub intelekt staje się czymś jednym z przedmiotem poznania zmysłowego lub intelektualnego — zgodnie z tym, że ma jego formę — urzeczywistnia się ujęcie poznawcze przez zmysł lub przez intelekt. O władzach zaś przechowujących formy, które nie są ujęte poznawczo w sposób rzeczywisty, mówi, że nie są władzami poznawczymi, lecz skarbcami takich władz; przykładem tego jest wyobraźnia, będąca skarbcem form ujętych przez zmysł, i pamięć, która według niego jest skarbcem ujęć przyjętych

¹⁸⁰ Awicenna, *De anima* V, 6.

477

bez zmysłów, jak na przykład gdy owca poznaje nieprzyjaciela w wilku. Władze, które przechowują formy nieujęte poznawczo w sposób rzeczywisty, przechowują je z racji tego, że posiadają pewne narządy cielesne, w których formy przyjmowane są w sposób najbardziej zbliżony do ujęcia poznawczego. I z tego powodu władza poznawcza, zwracając się do tego rodzaju skarbców, poznaje w sposób rzeczywisty. Wiadomo zaś, że intelekt możliwościowy jest władzą poznawczą i że nie ma organu cielesnego. Stąd wnioskuje Awicenna, że jest rzeczą niemożliwą, by umysłowe formy poznawcze były przechowywane w intelekcie możliwościowym — chyba że wtedy, gdy rzeczywiście poznaje umysłowo. Albo więc same formy poznawcze muszą być przechowywane w jakimś organie cielesnym lub w jakiejś władzy mającej organ cielesny, albo formy poznawcze muszą istnieć same przez się, a nasz intelekt możliwościowy odnosi się do nich jak zwierciadło do rzeczy, które się widzi w zwierciadle, albo też umysłowe formy poznawcze muszą [stałe] od nowa spływać do intelektu możliwościowego od jakiejś oddzielnie istniejącej przyczyny, ilekroć intelekt rzeczywiście poznaje. Pierwsza z tych możliwości jest nie do przyjęcia, ponieważ formy istniejące we władzach posługujących się organami cielesnymi są poznawalne tylko w możliwości. Druga to stanowisko Platona, które odrzuca Arystoteles w swej *Metafizyce*¹⁸¹. Wnioskuje więc Awicenna, że pozostaje trzecia możliwość — ilekroć rzeczywiście poznajemy, formy poznawcze spływają do naszego intelektu możliwościowego od intelektu czynnego, który to intelekt czynny Awicenna uważa za pewną substancję oddzielnie istniejącą.

Jeśli zaś ktoś mu zarzuca, że nie ma wówczas różnicy między człowiekiem, gdy się pierwszy raz uczy i gdy potem chce rzeczywiście rozważyć to, czego się poprzednio nauczył, od

¹⁸¹ Arystoteles, *Metaphysica* I, 9 (990b ln).

478

powiada Awicenna¹⁸², że uczenie się nie jest niczym innym jak nabywaniem doskonałej sprawności łączenia się z inteligencją czynną, by otrzymać od niej formę poznawczą. I dlatego przed uczeniem się w człowieku jest czysta możliwość do takiego przyjmowania, natomiast uczenie się jest jakby przystosowaną możliwością.

Wydaje się także, że z tym stanowiskiem zgadza się to, co wykazuje Arystoteles w księdze *O pamięci*¹⁸³, że pamięć nie jest w umysłowej części duszy, lecz w zmysłowej. Jak się zdaje, wynika stąd, że przechowywanie form poznawczych nie należy do umysłowej części duszy.

Lecz jeśli się to pilnie rozważy, pogląd ten co do swego pochodzenia mało albo wcale się nie różni od poglądu Platona. Platon bowiem przyjął, że formy poznawcze są pewnymi oddzielnymi substancjami, od których wiedza spływa do naszych dusz. Awicenna zaś przyjmuje, że wiedza spływa od jednej substancji oddzielonej, którą jest według niego inteligencja czynna. Nie ma różnicy dla sposobu nabywania wiedzy, czy powoduje ją jedna, czy wiele substancji oddzielonych — w obu bowiem wypadkach jest tak, że nasza wiedza nie pochodzi od danych zmysłowych. To, że jest przeciwnie, widać wyraźnie stąd, że komu brak jakiegoś zmysłu, temu brak i wiedzy o przedmiotach zmysłowych, które się poznaje przez ten zmysł.

Czymś nowym zaś jest twierdzenie, że przez to, iż intelekt możliwościowy ogląda byty szczegółowe będące w wyobraźni, zostaje oświecony światłem inteligencji czynnej, aby poznać to, co powszechne, oraz że czynności władz niższych, mianowicie wyobraźni,

pamięci i władzy osądu myślowego, czynią duszę zdolną do przyjęcia emanacji inteligencji czynnej. Widzimy, że nasza dusza tym bardziej jest przystosowana do przy-

182 Awicenna, *De anima* V, 6.

183 Arystoteles, *De memoria et reminiscencia* I (450a 12).

479

jęcia czegoś od substancji oddzielonych, im bardziej się odsuwa od rzeczy cielesnych i zmysłowych. Przez oddalanie się bowiem od tego, co niższe, następuje zbliżenie do tego, co wyższe. Nie jest więc prawdopodobne, by dusza przez to, że zwraca się do wyobrażeń cielesnych, była przystosowana do przyjmowania wpływu inteligencji oddzielonej.

Platon bardziej konsekwentnie trzymał się swego zasadniczego stanowiska. Przyjął, że dane zmysłowe nie dysponują duszy do przyjmowania wpływu form oddzielonych, lecz tylko pobudzają intelekt do rozważania rzeczy, o których wiedzę posiada z przyczyny zewnętrznej. Przyjmował również, że od początku przyczyną wszelkiej wiedzy w naszych duszach są formy oddzielone — stąd uczenie się nazwał pewnym przypominaniem sobie. Jest to konieczne z jego punktu widzenia. Skoro bowiem substancje oddzielone są nieruchome i niezienne, zawsze wiedza o rzeczach promieniuje z nich w naszą duszę, która jest do tej wiedzy zdolna.

Co więcej. To, co jest przyjęte w jakimś bycie, istnieje w nim na sposób przyjmującego. Istnienie zaś intelektu możliwościowego jest bardziej trwałe niż istnienie materii cielesnej. Skoro więc formy spływające od intelektu czynnego do materii cielesnej zostają według Awicenny w niej zachowane, to tym bardziej zostają zachowane w intelekcie możliwościowym.

Dalej. Poznanie intelektualne jest doskonalsze od zmysłowego. Jeśli więc w poznaniu zmysłowym jest coś, co przechowuje rzeczy poznane, tym bardziej będzie tak w poznaniu intelektualnym.

Podobnie. Widzimy, że różne przedmioty poznania, które w niższym porządku władz należą do różnych władz, w wyższym porządku należą do jednej, tak na przykład zmysł wspólny ujmuje przedmioty poznane przez wszystkie zmysły właściwe. Zatem ujmowanie i przechowywanie, które w zmysłowej części duszy należą do różnych władz, muszą się łączyć w najwyższej władzy, mianowicie w intelekcie.

480

Oprócz tego. Intelekt czynny jest według Awicenny tym, co wlewa wszelką wiedzę. Jeśli więc uczenie się nie jest niczym innym jak przystosowaniem duszy do złączenia się z inteligencją czynną, to ten, kto uczy się jednej nauki, nie uczy się jej więcej niż innej. A to jest oczywiście fałszywe.

Jasne jest również, że ten pogląd sprzeciwia się zdaniu Arystotelesa, który mówi w III księdze *O duszy*¹⁸⁴, że intelekt możliwościowy jest miejscem form poznawczych, a nie znaczy to nic innego jak tylko to, że jest on skarbcem umysłowych form poznawczych — by się posłużyć słowami Awicenny.

Podobnie. Dodaje on następnie¹⁸⁵, że gdy intelekt możliwościowy nabywa wiedzy, zdolny jest do działania sam przez się, chociaż nie poznaje w sposób rzeczywisty. Nie potrzebuje więc wpływu wyższej przyczyny.

Mówi także w VIII księdze *Fizyki*¹⁸⁶, że przed uczeniem się człowiek jest w istotnej możliwości do wiedzy i dlatego potrzebuje przyczyny poruszającej, która go

urzeczywistni, a gdy się już nauczył, nie potrzebuje przez się przyczyny ruchu. A zatem nie potrzebuje wpływu intelektu czynnego.

Mówi także w III księdze *O duszy*¹⁸⁷, że wyobrażenia mają się do intelektu możliwościowego, jak byty zmysłowo poznawalne do zmysłu. Widać stąd, że formy poznawcze pochodzą w intelekcie możliwościowym od wyobrażeń, a nie od substancji oddzielonej.

Nietrudno jest odpowiedzieć na zarzuty, które, jak się zdaje, temu się sprzeciwiają. Intelekt możliwościowy jest bowiem w pełni urzeczywistniony w zakresie form poznawczych, gdy je rzeczywiście rozważa, gdy ich zaś nie rozważa rzeczywiście, nie jest w pełni urzeczywistniony w zakresie tych form, lecz

¹⁸⁴ Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 27).

¹⁸⁵ Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 5-9).

¹⁸⁶ Arystoteles, *Physica* VIII, 4 (255a 33-b 5).

¹⁸⁷ Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 14).

481

jest w stanie pośrednim między możliwością a urzeczywistnieniem. To właśnie stwierdza Arystoteles w III księdze *O duszy*¹⁸⁸, że gdy ta część, mianowicie intelekt możliwościowy, poznaje jakąś rzecz, mówi się, że rzeczywiście wie. Ma to miejsce, gdy może sam przez się działać. Jest jednak i wtedy w pewien sposób w możliwości, jednak nie w taki sposób, jak przed nauczeniem się czy przed wymyśleniem czegoś.

Pamięć zaś umieszcza się w części zmysłowej duszy, dlatego że dotyczy czegoś, co podpada pod pewien określony czas, odnosi się bowiem tylko do przeszłości. I dlatego, skoro pamięć nie abstrahuje od jednostkowych uwarunkowań rzeczy, to nie należy do umysłowej części duszy, zajmującej się tym, co ogólne. Lecz nie wyklucza to faktu, że intelekt możliwościowy zachowuje przedmioty poznania umysłowego, oderwane od wszelkich jednostkowych uwarunkowań.

Rozdział 75 ROZWIĄZANIE ARGUMENTÓW, KTÓRE MAJĄ DOWODZIĆ JEDYNOŚCI INTELEKTU MOŻNOŚCIOWEGO

A żeby dowieść jedyności intelektu możliwościowego, przytacza się pewne argumenty¹⁸⁹, których zawodność należy wykazać.

1. Widzimy, że każda forma, która jest jedna co do gatunku, a mnoga co do liczby, jest ujednostkowiona przez materię. Te bowiem byty, które są tożsame co do gatunku, a mnogie co do

¹⁸⁸ Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 5-9).

¹⁸⁹ Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 404-411).

482

liczby, jednoczą się w formie, a różnią się dzięki materii. Jeśli więc intelekt możliwościowy w różnych ludziach zwielokrotnia się co do liczby, to skoro jest jeden co do gatunku, musi być w tym czy tamtym człowieku ujednostkowiony przez materię. Jednak nie przez materię, która byłaby jego częścią, gdyż w ten sposób przyjmowanie w intelekcie

możliwościami byłoby tego rodzaju, co przyjmowanie właściwe materii pierwszej i wówczas przyjmowałby formy indywidualne, co jest przeciwne naturze intelektu. Wynika więc, że jest on jednostkowy przez materię, którą stanowi ciało człowieka, a intelekt jest formą tego ciała. Każda zaś forma ujednostkowiona przez materię, którą urzeczywistnia, jest formą materialną. Musi bowiem istnienie każdej rzeczy zależeć od tego, od czego zależy jej ujednostkowanie — jak bowiem zasady wspólne należą do istoty gatunku, tak zasady jednostkowe należą do istoty danej jednostki. Wynika zatem, że intelekt możliwościowy jest formą materialną i niczego nie przyjmuje ani nie działa bez organu cielesnego. To również sprzeciwia się naturze intelektu możliwościowego. Intelekt możliwościowy nie jest więc zwielokrotniony w różnych ludziach, lecz jest jeden dla wszystkich.

2. Podobnie. Gdyby intelekt możliwościowy był inny w tym i inny w tamtym człowieku, umysłowa forma poznawcza musiałaby być inna numerycznie w tym i tamtym człowieku, a mimo to jedna gatunkowo. Skoro bowiem podmiotem właściwym urzeczywistnionych form poznawczych jest intelekt możliwościowy, to wraz ze zwielokrotnieniem intelektów możliwościowych także formy poznawcze muszą być liczne, odpowiednio do liczby różnych ludzi. Formy zaś, które gatunkowo są takie same, a różnią się numerycznie, są formami jednostkowymi. Takie nie mogą być umysłowymi formami poznawczymi, gdyż formy umysłowe są ogólne, a nie szczegółowe. Niemożliwe jest więc, by intelekt możliwościowy był zwielokrotniony w różnych ludzkich jednostkach. Musi zatem być jeden we wszystkich.

483

3. Co więcej. Nauczyciel przelewa posiadaną wiedzę w ucznia — albo wiedzę tę samą numerycznie, albo różną numerycznie, nie zaś gatunkowo. To drugie wydaje się niemożliwe, gdyż w ten sposób nauczyciel byłby przyczyną swojej wiedzy w uczniu w ten sam sposób, w jaki jest przyczyną swojej formy w czymś innym, gdy rodzi coś podobnego do siebie gatunkowo. Wydaje się zaś, że to należy do dziedziny przyczyn materialnych. Musi więc powodować w uczniu wiedzę tę samą numerycznie. Nie byłoby to możliwe, gdyby obaj nie mieli jednego intelektu możliwościowego. Wydaje się zatem konieczne, by był jeden intelekt możliwościowy dla wszystkich ludzi.

Ponieważ powyższe stanowisko nie jest prawdziwe, czego dowiedliśmy powyżej [II, 73], łatwo jest obalić argumenty przytoczone na jego potwierdzenie.

[Ad 1] Twierdzimy, że intelekt możliwościowy jest u różnych ludzi jeden co do gatunku, a numerycznie mnogi. Nie powinno się jednak dowodzić przez to, że części człowieka same z siebie nie należą do rodzaju lub gatunku, lecz tylko jako zasady całości. Nie wynika stąd jednak, by intelekt możliwościowy był formą materialną, zależną co do istnienia od ciała. Jak bowiem jest właściwością duszy ludzkiej z racji jej gatunku, że w sposób odpowiadający gatunkowi łączy się z takim oto ciałem, tak ta dusza różni się numerycznie od tamtej tylko przez to, że posiada stałą relację wobec ciała różnego od innych numerycznie. I w ten sposób dusze ludzkie — i w konsekwencji także intelekt możliwościowy będący władzą duszy — zostają ujednostkowane z racji ciał, ale ciała nie są przyczyną jednostkowości.

[Ad 2] Drugi jego argument zawodzi dlatego, że nie rozróżnia pomiędzy tym, przez co się poznaje umysłowo, a tym, co się poznaje. Forma poznawcza przyjęta w intelekcie możliwościowym nie jest tym, co się poznaje. Skoro bowiem wszystkie umiejętności i nauki dotyczą tego, co się poznaje intelektual-

nie, wynikałoby stąd, że wszystkie nauki dotyczą form poznawczych istniejących w intelekcie możliwościowym. Jest to oczywiście fałszywe, gdyż żadna nauka poza logiką i metafizyką nimi się nie zajmuje. A jednak poznaje się przez nie wszystko, co jest we wszystkich naukach. Forma poznawcza przyjęta w intelekcie możliwościowym jest więc tym, przez co się poznaje, a nie tym, co się poznaje — tak jak forma barwy w oku nie jest tym, co się widzi, lecz tym, przez co się widzi. Tym zaś, co się poznaje intelektualnie, jest sama istota rzeczy istniejących poza duszą, podobnie też rzeczy istniejące poza duszą widzi się wzrokiem cielesnym. Po to bowiem wynaleziono umiejętności i nauki, by poznawać rzeczy istniejące w swych naturach.

Nie jest jednak tak, że ponieważ nauki zajmują się powszechnikami, to powszechniki muszą istnieć substancjalnie poza duszą, jak to przyjmował Platon. Chociaż bowiem dla prawdziwego poznania jest konieczne, by poznanie odpowiadało rzeczy, to nie potrzeba, by poznanie posiadało ten sam sposób bycia co rzecz. Wszak to, co w rzeczy jest złączone, czasem poznaje się oddzielnie; jakaś rzecz na przykład może być zarazem i biała, i słodka, wzrok jednak poznaje samą białość, a smak samą słodycz. Podobnie także intelekt poznaje prostą istniejącą w materii zmysłowej, niezależnie od materii zmysłowej, chociaż może ją poznać także i w tej materii. Ta różnorodność zależy do różnorodności form poznawczych przyjętych w intelekcie — czasami forma poznawcza jest tylko obrazem ilości, a czasami ilościowo określonej substancji zmysłowej. Podobnie, chociaż natura rodzaju i gatunku nie istnieje nigdy inaczej jak tylko w określonych jednostkach, to jednak intelekt poznaje naturę gatunku i rodzaju, nie poznając zasad jednostkujących, a to znaczy, że pojmuje uniwersalia. I w ten sposób nie sprzeciwiają się sobie te dwa fakty, mianowicie, że pojęcia ogólne nie istnieją poza duszą i że intelekt, poznając te pojęcia, poznaje rzeczy będące poza duszą. A to, że intelekt poznaje naturę rodzaju lub gatunku wolną od zasad jednost-

kujących, jest konsekwencją właściwości przyjętej w nim formy poznawczej, która przez działanie intelektu czynnego staje się niematerialna jako oderwana od materii i uwarunkowań materialnych, z racji których rzecz jest jednostką. Dlatego też władze zmysłowe nie mogą poznawać pojęć ogólnych, nie mogą bowiem przyjąć formy niematerialnej, skoro przyjmują zawsze w organie cielesnym.

Nie musi zatem istnieć numerycznie jedna forma poznawcza u tego i tamtego poznającego, z tego wynikałoby bowiem, że istnieje u tych ludzi jedno numerycznie poznanie intelektualne — działanie wszak jest następstwem formy będącej podstawą gatunku. Lecz po to, by było jedno poznanie, musi być ono obrazem jednej i tej samej rzeczy. I jest to możliwe, nawet jeśli formy poznawcze są różne numerycznie, ponieważ nic nie przeszkadza, by powstało kilka różnych obrazów jednej rzeczy; i stąd się zdarza, że jednego człowieka widzi więcej ludzi. Nie przeszkadza więc ogólnemu poznaniu właściwemu intelektowi, by w różnych ludziach istniały różne formy poznawcze. Nie wynika stąd także — jeśli formy poznawcze są co do gatunku tożsame, a numerycznie liczne — by te formy nie były poznawalne rzeczywiście, lecz tylko w możliwości, tak jak inne rzeczy jednostkowe. Jednostkowość nie sprzeciwia się rzeczywistej umysłowej poznawalności, należy bowiem powiedzieć, że intelekt możliwościowy i czynny — jeśli się przyjmie, że są substancjami oddzielonymi, nie

złączonymi z ciałem, lecz istniejącymi samoistnie — są bytami jednostkowymi, a jednak są poznawalne. Tym, co się sprzeciwia umysłowej poznawalności, jest materialność; widać to stąd, że aby formy rzeczy materialnych stały się rzeczywiście poznawalne, muszą zostać od materii oderwane. I dlatego w bytach, w których ujednostkowienie dokonuje się przez materię ilościowo oznaczoną, poznawalność jednostki nie jest urzeczywistniona. Jeśli jednak ujednostkowienie nie dokonuje się przez materię, nic nie

486

przeszkadza, by jednostki były rzeczywiście poznawalne. Umysłowe formy poznawcze zaś, jak i wszystkie inne formy, są ujednostkowane przez swój podmiot, którym jest intelekt możnościowy. Stąd, skoro intelekt możnościowy nie jest materialny, nie odbiera on formom, które jednostkuje, rzeczywistej poznawalności.

Oprócz tego. Wśród rzeczy zmysłowych rzeczywiście umysłowo poznawalne nie są ani jednostki, których jest wiele w jednym gatunku, jak na przykład konie albo ludzie, ani jednostki, które są jedyne w swoim gatunku, jak to oto słońce czy ten oto księżyc. Czy zaś jest jeden intelekt możnościowy, czy jest ich wiele, w ten sam sposób intelekt możnościowy dokonuje ujednostkowania form poznawczych. Natomiast nie w ten sam sposób są one mnogie w jednym gatunku. Jest więc obojętne dla rzeczywistej poznawalności form poznawczych przyjętych w intelekcie możnościowym, czy ten intelekt jest jeden we wszystkich poznających, czy jest ich wiele.

Podobnie. Intelekt możnościowy, według cytowanego Komentatora¹⁹⁰, jest najniższy w porządku substancji rozumnych, których według niego jest wiele. Nie można też zaprzeczyć, że niektóre z wyższych substancji poznają, co poznaje intelekt możnościowy — formy bowiem rzeczy spowodowanych przez ruch sfer są, jak sam mówi¹⁹¹, w bytach poruszających sferami. Dalej więc wynika, że chociaż intelekt możnościowy jest jeden, to form poznawczych jest wiele w różnych intelektach.

Chociaż powiedzieliśmy, że forma poznawcza przyjęta w intelekcie możnościowym nie jest tym, co się poznaje, lecz tym, przez co się poznaje, to jednak nie przeczy to temu, że intelekt przez pewną refleksję poznaje sam siebie, swoje poznawanie oraz formę, przez którą poznaje. Swoje poznawanie poznaje dwojako: po pierwsze szczegółowo — poznaje bo

¹⁹⁰ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 19 (ed. Crawford, s. 443).

¹⁹¹ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica* XII, 36.

487

wiem, że teraz poznaje, po drugie ogólnie — o ile rozważa naturę swojego działania. Stąd zarówno intelekt, jak i formę poznawczą poznaje również na te same dwa sposoby: mając świadomość, że istnieje i że posiada formę poznawczą, co jest poznaniem i szczegółowym, oraz rozważając swoją naturę i naturę formy poznawczej, co jest poznaniem ogólnym. I z tego punktu widzenia intelektem i przedmiotem poznania intelektualnego zajmują się nauki.

[Ad 31 Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno rozwiązanie trzeciego argumentu. Twierdzenie bowiem, że wiedza w uczniu i nauczycielu jest ta sama numerycznie, jest częściowo prawdziwe, a częściowo nie. Jest mianowicie numerycznie jedna, jeżeli chodzi o przedmiot wiedzy, nie jest natomiast jedna, jeżeli chodzi o formy poznawcze, przez które uzyskujemy wiedzę, ani też gdy chodzi o samą sprawność wiedzy. Nie jest jednak konieczne, by nauczyciel powodował w uczniu wiedzę w ten sam sposób jak ogień rodzi

ogień, gdyż inny jest sposób bycia tego, co rodzi natura, a inny tego, co powstaje dzięki umiejętności. Ogień rodzi ogień z natury, sprowadzając materię z możliwości do rzeczywistości swej formy; nauczyciel zaś powoduje wiedzę w uczniu przez pewną umiejętność, po to bowiem istnieje umiejętność dowodzenia, którą Arystoteles przekazał w księdze *Analitik wtórych*¹⁹² — dowód wszak to sylogizm powodujący wiedzę.

Należy jednak wiedzieć, że według nauczania Arystotelesa w VII księdze *Metafizyki*¹⁹³ istnieją pewne umiejętności, których materia nie zawiera żadnej zasady przyczyniającej się do wytworzenia efektów umiejętności, co widać w umiejętności budowania — nie ma bowiem w drzewie i kamieniu żadnej czynnej siły powodującej wybudowanie domu, lecz tylko bierna podatność. Istnieje zaś pewna umiejętność, w której materii

¹⁹² Arystoteles, *Analytica posteriora* I, 2 (71b 17).

¹⁹³ Arystoteles, *Metaphysica* VII, 9 (1034a 13).

488

tkwi czynna zasada pobudzająca do wytworzenia skutku umiejętności, jak to widać w umiejętności leczenia — w chorym ciele istnieje pewna czynna zasada zdrowia. I dlatego skutków umiejętności pierwszego rodzaju nigdy nie powoduje natura — taki skutek powstaje zawsze dzięki umiejętności, jak na przykład każdy dom jest dziełem umiejętności. Skutek zaś umiejętności drugiego rodzaju powstaje i dzięki umiejętności, i dzięki naturze niezależnie od umiejętności. Wielu ludzi bowiem odzyskuje zdrowie dzięki działaniu natury, bez udziału umiejętności lekarskiej. W tym, co może powstać i dzięki umiejętności, i dzięki naturze, sztuka naśladuje naturę. Gdy ktoś choruje z powodu zimna, natura uzdrowia go przez ciepło. Stąd i lekarz, gdy ma go leczyć, leczy za pomocą ciepła. Do tej umiejętności jest podobna sztuka nauczania. W tym bowiem, kto pobiera nauki, istnieje czynna zasada wiedzy, mianowicie intelekt, i to, co poznaje się umysłowo w sposób naturalny, czyli pierwsze zasady. I dlatego zdobywa się wiedzę dwojako: i bez nauczania — przez odkrywanie, i przez nauczanie. Nauczyciel zaczyna nauczać tak, jak odkrywca rozpoczyna odkrywanie: przedkłada rozważaniu ucznia zasady, które już zna, gdyż wszelka nauka powstaje na podstawie uprzednio istniejącego poznania; wyprowadza wnioski z tych zasad i omawia przykłady, z których w duszy ucznia tworzą się wyobrażenia potrzebne do poznania umysłowego. A ponieważ zewnętrzne działanie nauczającego niczego by nie dokonało, gdyby równocześnie nie było w uczniu wewnętrznej zasady wiedzy, którą to zasadę posiadamy w wyniku działania Bożego, dlatego wśród teologów mówi się, że człowiek naucza, jedynie dopomagając, Bóg zaś — działając wewnętrznie. Podobnie mówimy, że lekarz, gdy leczy, jest pomocnikiem natury. Nauczyciel jest więc przyczyną wiedzy w uczniu nie na sposób działania naturalnego, lecz, jak powiedzieliśmy, działania wynikającego z umiejętności.

489

Oprócz tego. Skoro wspomniany Komentator przyjmuje, że sprawność wiedzy jest w intelekcie biernym jako w podmiocie, to jedyność intelektu możliwościowego w niczym nie przyczynia się do tego, by wiedza w nauczycielu i uczniu była numerycznie jedna. Jasne jest bowiem, że intelekt bierny nie jest ten sam w różnych ludziach, skoro jest władzą materialną. Argument ten niczego więc nie wnosi, jeżeli chodzi o jego stanowisko.

Rozdział 76 << INTELEKT CZYNNY NIE JEST SUBSTANCJĄ ODDZIELONĄ, ALE CZYMŚ NALEŻĄCYM DO DUSZY

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można wnioskować, że także intelekt czynny nie jest jeden u wszystkich ludzi, jak przyjmują Aleksander¹⁹⁴ i Awicenna¹⁹⁵, mimo że nie twierdzą, by intelekt możnościowy był jeden dla wszystkich.

Skoro bowiem byt działający i byt przyjmujący działanie są wzajemnie do siebie dostosowane, to każdemu przyjmującemu działanie musi odpowiadać właściwa mu przyczyna sprawcza. Otóż intelekt możnościowy jest w stosunku do intelektu czynnego właściwym bytem doznającym albo — inaczej — przyjmującym. Intelekt czynny bowiem odnosi się do niego jak umiejętność do materii, jak powiedziane jest w III księdze *O duszy*¹⁹⁶. Jeśli więc intelekt możnościowy jest czymś należącym do duszy ludzkiej i czymś zwielokrotnionym zgodnie z wielością jednostek ludzkich, jak to już wykazaliśmy [II, 73], to rów-

¹⁹⁴ Aleksander z Afrodyzji, *De intellectu et intellecto*, ed. G. Thśry, s. 76-77, 82.

¹⁹⁵ Awicenna, *De anima* V, 5-6.

¹⁹⁶ Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 13).

490

nież intelekt czynny będzie czymś należącym do duszy i nie będzie jeden dla wszystkich.

Oprócz tego. Intelekt czynny nie urzeczywistnia form poznawczych, by przez nie poznawać — zwłaszcza jako substancja oddzielona, skoro nie jest w możliwości — lecz by przez nie poznawał intelekt możnościowy. Czyni je więc takimi, jakich potrzebuje do poznawania intelekt możnościowy. Czyni je takimi, jaki jest sam, wszelka bowiem przyczyna sprawia skutek podobny sobie. Intelekt czynny jest zatem dostosowany do intelektu możnościowego. I tak, skoro intelekt możnościowy jest częścią duszy, intelekt czynny nie będzie substancją oddzieloną.

Co więcej. Jak materię pierwszą udoskonalają formy naturalne będące poza duszą, tak intelekt możnościowy udoskonalają formy poznane w sposób rzeczywisty. Lecz formy naturalne zostają przyjęte w materii pierwszej nie tylko przez działanie jakiejś substancji oddzielonej, lecz także przez działanie formy należącej do tego samego rodzaju, mianowicie formy istniejącej w materii, jak na przykład to oto ciało powstaje z formy istniejącej w tych mięśniach i tych kościach, jak dowodzi Arystoteles w VII księdze *Metafizyki*¹⁹⁷. Jeśli więc intelekt możnościowy jest częścią duszy, a nie substancją oddzieloną, jak dowiedliśmy [II, 59], to intelekt czynny, przez którego działanie w intelekcie możnościowym powstają formy poznawcze, nie będzie substancją oddzieloną, lecz pewną czynną władzą duszy.

Podobnie. Platon przyjął, że wiedzę w nas powodują idee, które, jak twierdził, są pewnymi substancjami oddzielonymi; temu twierdzeniu sprzeciwia się jednak Arystoteles w I księdze *Metafizyki*¹⁹⁸. Wiadomo zaś, że nasza wiedza zależy od intelektu czynnego jako od pierwszej zasady. Gdyby więc intelekt czynny był pewną substancją oddzieloną, nie byłoby żad-

¹⁹⁷ Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 19n).

¹⁹⁸ Arystoteles, *Metaphysica* I, 9 (990b 1n).

nej różnicy — albo tylko niewielka — między tym stanowiskiem a stanowiskiem Platona, które Filozof odrzucił.

Dalej. Jeżeli intelekt czynny jest pewną substancją oddzieloną, jego działanie musi być ciągłe, a nie przerywane; albo przynajmniej należy powiedzieć, że nie jest ciągłe i przerywane zależnie od naszej woli. Działaniem intelektu czynnego jest zaś sprawiać, by wyobrażenia były rzeczywiście umysłowo poznawalne. Albo więc będzie to czynił zawsze, albo nie zawsze. Jeśli nie zawsze, to jednak nie będzie to zależało od naszej woli. Poznajemy zaś umysłowo rzeczywiście, gdy wyobrażenia stają się rzeczywiście umysłowo poznawalne. Musimy więc albo zawsze poznawać, albo urzeczywistnione poznawanie umysłowe w ogóle nie jest w naszej mocy.

Oprócz tego. Substancja oddzielona odnosi się w ten sam sposób do wszystkich wyobrażeń istniejących w ludziach, podobnie jak słońce odnosi się w ten sam sposób do wszystkich barw. Wrażenia z rzeczy zmysłowych odbierają zaś tak samo uczeni i nieuczeni, a zatem w jednych i drugich istnieją te same wyobrażenia. Podobnie więc stawałyby się dzięki intelektowi czynnemu poznawalne umysłowo. Jedni i drudzy poznawaliby więc umysłowo w ten sam sposób.

Można jednak powiedzieć, że intelekt czynny sam w sobie działa zawsze, lecz że wyobrażenia nie zawsze stają się rzeczywiście poznawalne, lecz tylko wtedy, gdy są do tego przystosowane. Przystosowuje je zaś do tego akt władzy osądu myślowego, której używanie leży w naszej mocy. I dlatego rzeczywiste poznanie umysłowe jest w naszej mocy. Z tego także powodu się zdarza, że nie wszyscy ludzie pojmują to, czego wyobrażenia posiadają — nie u wszystkich bowiem działanie władzy osądu myślowego jest odpowiednie, lecz tylko u tych, którzy są wykształceni i przyzwyczajeni do jej używania.

Wydaje się jednak, że ta odpowiedź nie jest zupełnie wystarczająca. To przystosowanie bowiem do poznania umysłowego, które jest dziełem osądu myślowego, musi być albo

przystosowaniem intelektu możnościowego do przyjęcia form poznawczych wypływających z intelektu czynnego, jak mówi Awicenna, albo też wyobrażenia zostają przystosowane tak, by się stały rzeczywiście poznawalnymi, jak twierdzą Awerroes i Aleksander. Pierwsza z tych możliwości nie wydaje się odpowiednia. A to dlatego, że intelekt możnościowy ze swej natury jest w możności w stosunku do urzeczywistnionych form poznawczych, stąd jest wobec nich tym, czym ciało przezroczyste wobec światła lub form barw. To zaś, w czego naturze leży przyjmowanie jakiejś formy, nie potrzebuje dalszego przystosowania do tej formy, chyba że w tym czymś istnieją skłonności przeciwne, jak na przykład materia wody zostaje przystosowana do formy powietrza przez usunięcie zimna i gęstości. Otóż w intelekcie możnościowym nie ma niczego, co by mogło przeszkodzić przyjęciu jakiejkolwiek formy poznawczej, gdyż nawet formy poznawcze rzeczy przeciwnych nie są sobie przeciwne w intelekcie, jak tego dowodzi Arystoteles w VII księdze *Metafizyki*¹⁹⁹, skoro jedno jest racją poznawania drugiego. Fałsz, który się przydarza w sądzie intelektu łączącego i rozdzielającego, pochodzi nie stąd, że w intelekcie możnościowym istnieją jakieś przedmioty poznane umysłowo, lecz stąd, że mu ich brak. Intelekt możnościowy sam w

sobie nie potrzebuje więc przystosowania do przyjęcia form poznawczych wpływających od intelektu czynnego.

Oprócz tego. Barwy, które światło czyni rzeczywiście widzialnymi, na pewno wyciskają swój obraz w ciele przezroczystym i, co za tym idzie, we wzroku. Gdyby więc wyobrażenia oświecone przez intelekt czynny nie wyciskały swych obrazów w intelekcie możnościowym, lecz go tylko przystosowywały do przyjmowania, nie odnosiłyby się do intelektu możnościowego niczym barwy do wzroku, jak twierdzi Arystoteles²⁰⁰.

¹⁹⁹ Arystoteles, *Metaphysica* VII, 7 (1032b 2n).

²⁰⁰ Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15-17).

493

Dalej. Zgodnie z tą teorią wyobrażenia nie byłyby same przez się konieczne do poznania intelektualnego, a co za tym idzie, i zmysły nie byłyby potrzebne same przez się, lecz tylko przypadłościowo, jakby pobudzając i przysposabiając intelekt możnościowy do przyjmowania. Jest to opinia Platona i sprzeciwia się porządkowi powstawania umiejętności i nauki przyjmowanemu przez Arystotelesa w I księdze *Metafizyki*²⁰¹ i w ostatniej księdze *Analitik wtórych*²⁰². Twierdzi on, że z danych zmysłowych powstaje pamięć, z wielu danych pamięci — doświadczenie, z wielu doświadczeń natomiast ogólne ujęcie, które jest podstawą nauki i umiejętności. Stanowisko Awicenny²⁰³ zaś zgadza się z tym, co mówi o powstawaniu rzeczy w przyrodzie. Sądzi bowiem, że wszystkie niższe przyczyny tylko przysposabiają przez swoje czynności materię do przyjmowania form, które spływają z oddzielonej inteligencji czynnej do materii. Stąd też z tego samego powodu uważa, że wyobrażenia przygotowują intelekt możnościowy, a formy poznawcze płyną od substancji oddzielonej.

Podobnie, jeśli się przyjmie, że intelekt możnościowy jest substancją oddzieloną, nie wydaje się słuszne, by władza osądu myślowego przysposabiała wyobrażenia do tego, aby się stały rzeczywiście poznawalne i aby poruszały intelekt możnościowy. Można sądzić, iż zgadza się to ze stanowiskiem tych, którzy powiadają, że przyczyny niższe tylko przysposabiają do ostatecznej doskonałości, a ostateczna doskonałość pochodzi od przyczyny oddzielonej. Sprzeciwia się to zdaniu Arystotelesa w VII księdze *Metafizyki*²⁰⁴. Nie wydaje się bowiem, by dusza ludzka była mniej zdolna do poznania intelektualnego niż byty niższej natury do właściwych sobie działań.

²⁰¹ Arystoteles, *Metaphysica* I, 1 (980b 25n).

²⁰² Arystoteles, *Analyticaposteriora* II, 15 (100a 3).

²⁰³ Awicenna, *Liber de philosophia prima* IX, 5 (ed. Van Riet, s. 488-494).

²⁰⁴ Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 26).

494

Co więcej. Szlachetniejsze działania bytów tego świata są wykonywane nie tylko przez przyczyny wyższe, ale wymagają także przyczyn tego samego rodzaju, co one — człowieka bowiem rodzi słońce i człowiek. I podobnie w przypadku innych zwierząt doskonałych widzimy, że pewne niższe zwierzęta rodzą się tylko pod wpływem działania słońca, bez czynnej zasady właściwej ich rodzajowi, czego przykładem są zwierzęta powstające z rozkładu. Poznanie intelektualne jest najszlachetniejszym działaniem, jakie istnieje u istot tego świata. Nie wystarcza więc upatrywać przyczyny

tęgo poznania w dalszej przyczynie, lecz należy przyjąć także przyczynę bliższą. Ten argument jednak nie odnosi się do Awicenny, przyjmuje on bowiem, że każde zwierzę może się zrodzić bez nasienia²⁰⁵.

Dalej. Zamierzony skutek ukazuje przyczynę. Dlatego też zwierzęta zrodzone z rozkładu nie są skutkiem zamierzonym przez naturę mniej doskonałą, lecz tylko przez naturę doskonalszą, gdyż powstają jedynie pod wpływem działania przyczyny wyższej. Z tego powodu mówi Arystoteles w VII księdze *Metafizyki*²⁰⁶, że są dziełem przypadku. Zwierzęta zaś, które powstają z nasienia, są zamierzone zarówno przez naturę wyższą, jak i niższą. Otóż abstrahowanie form poznawczych od wyobrażeń jest skutkiem zamierzonym przez nas, a nie tylko przez przyczynę dalszą. Należy więc przyjąć, że jest w nas jakaś bliższa zasada takiego działania. Tą zasadą jest intelekt czynny. Nie jest to zatem substancja oddzielona, lecz jakaś władza naszej duszy.

Podobnie. W naturze każdego poruszającego się bytu istnieje zasada wystarczająca do jego naturalnego działania. Jeśli to działanie polega na sprawczości, posiada on zasadę czynną, jak to jasno widać we władzach duszy wegetatywnej u roślin. Jeśli natomiast to działanie polega na doznawaniu, posiada on

²⁰⁵ Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Physica*, VIII, 46.

²⁰⁶ Arystoteles, *Metaphysica* VII, 7 (1032a 29).

495

zasadę doznawania, jak jest w przypadku władz zmysłowych u zwierząt. Człowiek zaś jest najdoskonalszy wśród wszystkich mniej doskonałych bytów poruszających się. Jego właściwym i naturalnym działaniem jest poznanie intelektualne, które realizuje się z udziałem pewnego doznawania, gdyż intelekt podlega działaniu przedmiotu poznawalnego, a także z udziałem sprawczości — gdyż intelekt powoduje, że rzeczy poznawalne w możności stają się poznawalne w sposób rzeczywisty. Musi więc istnieć w naturze człowieka właściwa zasada obu działań, mianowicie intelekt czynny oraz intelekt możnościowy, a żaden z nich nie może w swym istnieniu być oddzielony od duszy człowieka.

Dalej. Jeśli intelekt czynny jest pewną substancją oddzieloną, jest rzeczą jasną, że przewyższa on naturę człowieka. Działanie, które człowiek wykonuje jedynie mocą jakiejś substancji nadprzyrodzonej, jest działaniem nadprzyrodzonym, jak na przykład czynienie cudów i prorokowanie, i tym podobne rzeczy, które ludzie wykonują dzięki darowi Bożemu. Gdyby więc człowiek mógł poznawać umysłowo tylko mocą intelektu czynnego, to, jeśli intelekt czynny jest pewną substancją oddzieloną, wynikałoby stąd, że poznawanie umysłowe nie jest działaniem naturalnym dla człowieka. Wobec tego człowieka nie można by określać jako byt obdarzony intelektem albo rozumny.

Oprócz tego. Każda rzecz działa tylko przez jakąś władzę, która w niej istnieje formalnie. Dlatego Arystoteles w II księdze *O duszy*²⁰⁷ wykazuje, że to, przez co żyjemy i odbieramy wrażenia zmysłowe, jest formą i urzeczywistnieniem. Lecz obie czynności, mianowicie intelektu możnościowego i intelektu czynnego, są człowiekowi właściwe — to on bowiem abstrahuje od wyobrażeń i przyjmuje w umyśle urzeczywistnione przedmioty poznania. Nie doszlibyśmy inaczej do poznania tych czynności, gdybyśmy ich w sobie nie doświadczali. A zatem

²⁰⁷ Arystoteles, *De anima* II, 2 (414a 13).

496

zasady, którym się przypisuje te czynności, mianowicie intelekt możnościowy i czynny, muszą być pewnymi władzami istniejącymi w nas formalnie.

Gdyby ktoś twierdził, że powyższe czynności przypisuje się człowiekowi z tego względu, iż intelekt możnościowy i czynny łączą się z nami, jak mówi Awerroes [zob. II, 59], to wykazaliśmy już powyżej, że związek intelektu możnościowego z nami — jeżeli jest on pewną substancją oddzieloną, jak uważa Awerroes — nie wystarcza, byśmy przezeń poznawali. Podobnie też rzecz się ma z intelektem czynnym. Intelekt czynny bowiem odnosi się do form poznawczych przyjętych w intelekcie możnościowym, jak umiejętność twórcza do form wytwórczych, które za sprawą tej umiejętności zostają wprowadzone w materię, jak to widać z przykładu przytoczonego przez Arystotelesa w III księdze O *duszy*²⁰⁸. Formy wytwórcze nie posiadają działań właściwych umiejętności, lecz tylko podobieństwo formalne. Stąd i podmiot tych form nie może przez tego rodzaju formy realizować czynności twórcy. A zatem i człowiek, przez to, że są w nim formy poznawcze urzeczywistnione przez intelekt czynny, nie może wykonywać działania właściwego intelektowi czynnemu.

Co więcej. Wszystko, co może rozpocząć właściwe sobie działanie tylko wtedy, gdy zostanie poruszone przez zewnętrzną zasadę, jest raczej doprowadzone do działania, niż samo działa. Stąd zwierzęta nierozumne są raczej doprowadzane do działania, niż same działają, gdyż każde ich działanie zależy od zewnętrznej zasady poruszającej. Zmysł, poruszony przez zewnętrzny przedmiot zmysłowy, wpływa na wyobraźnię i tak się dzieje po kolei we wszystkich władzach, aż do władz ruchu. Działaniem właściwym człowiekowi jest poznanie umysłowe; jego pierwszą zasadą jest intelekt czynny, który tworzy

²⁰⁸ Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 12-13).

497

umysłowe formy poznawcze, które z kolei w pewien sposób oddziałują na intelekt możnościowy; ten, gdy jest urzeczywistniony, porusza wolę. Jeśli więc intelekt czynny jest jakąś substancją poza człowiekiem, to całe działanie człowieka zależy od zasady zewnętrznej. Człowiek nie będzie zatem działał sam z siebie, lecz będzie doprowadzany do działania przez coś innego. W ten sposób nie będzie panem swych czynności ani nie będzie zasługiwał na pochwałę lub nagane; upadnie wszelka nauka moralności i współzycie społeczne, co jest nie do przyjęcia. Intelekt czynny nie jest więc substancją oddzieloną od człowieka.

Rozdział 77 NIE JEST NIEMOŻLIWE, BY INTELEKT CZYNNY I MOŻNOŚCIOWY ISTNIAŁY RAZEM W JEDNEJ SUBSTANCJI DUSZY

Wydawałoby się może komuś rzeczą niemożliwą, by jedna i ta sama substancja, mianowicie substancja naszej duszy, była w możliwości do wszystkich przedmiotów poznania umysłowego, co należy do intelektu możnościowego, i by je urzeczywistniała, co z kolei należy do intelektu czynnego. Żaden byt bowiem nie działa, jeśli jest w możliwości, lecz tylko, jeśli jest urzeczywistniony. Stąd nie wydaje się, by intelekt czynny i możnościowy mogły razem istnieć w jednej substancji duszy.

Jeśli jednak ktoś należycie problem ten rozważy, dojdzie do wniosku, że nie ma w tym nic nieodpowiedniego ani trudnego. Nic bowiem nie przeszkadza, by jakiś był w stosunku do drugiego pod jakimś względem w możności, a pod innym względem urzeczywistniony, jak to widzimy w przyrodzie — na przykład powietrze jest wilgotne w sposób rzeczywisty,

498

a suche w możności, ziemia zaś na odwrót. Taki stosunek zachodzi między duszą obdarzoną intelektem a wyobrażeniami. Dusza obdarzona intelektem posiada coś urzeczywistnionego, w stosunku do czego wyobrażenie jest w możności, i zarazem jest w możności do czegoś, co w wyobrażeniach jest urzeczywistnione. Substancja duszy ludzkiej posiada niemateriałność, i — jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 68] — ma z tej racji naturę intelektualną, taka jest bowiem każda substancja niematerialna. Z tego zaś jeszcze nie wynika, by dusza w sposób określony upodabiała się do tej lub owej rzeczy, co jest konieczne, aby nasza dusza tę lub ową rzecz poznała w sposób określony, gdyż wszelkie poznanie odbywa się przez obraz rzeczy poznanej w poznającym. Dusza obdarzona intelektem pozostaje więc w możności do określonych obrazów poznawanych przez nas rzeczy, którymi są natury rzeczy podpadających pod zmysły. Te właśnie określone natury rzeczy zmysłowych są nam przedstawiane przez wyobrażenia. Wyobrażenia jednak nie mają jeszcze istnienia umysłowego, skoro są obrazami rzeczy zmysłowych także co do uwarunkowań materialnych, będących własnościami indywidualnymi, a także istnieją w organach materialnych. Nie są więc rzeczywiście umysłowo poznawalne. A jednak są poznawalne w możności, ponieważ w tym konkretnym człowieku, którego obraz przedstawiają wyobrażenia, należy przyjąć naturę powszechną, wolną od wszystkich jednostkowych uwarunkowań. Wyobrażenia są więc poznawalne w możności, a w sposób rzeczywisty są zdeterminowane jako obrazy rzeczy. W duszy umysłowej było zaś na odwrót. Istnieje zatem w tej duszy władza czynna zwrócona do wyobrażeń, która je czyni poznawalnymi w sposób rzeczywisty; tę władzę duszy nazywamy intelektem czynnym. Jest w niej także władza, która jest w możności w stosunku do określonych obrazów rzeczy zmysłowych; jest to władza intelektu możnościowego.

499

To, co znajduje się w duszy, różni się jednak od tego, co znajdujemy w przyczynach naturalnych. W przyczynach tych jedna rzecz jest w możności do czegoś w ten sam sposób, w jaki to coś jest w sposób rzeczywisty w czymś drugim, materia powietrza jest bowiem w możności do formy wody w ten sam sposób, w jaki ta forma istnieje w wodzie. I dlatego ciała naturalne, mające tę samą materię, w tym samym porządku wzajemnie na siebie działają i odbierają działanie. Dusza umysłowa zaś nie jest w możności w stosunku do obrazów rzeczy będących w wyobrażeniach w ten sam sposób, w jaki obrazy te są w wyobrażeniach, lecz w taki sposób, że owe obrazy zostają podniesione do czegoś wyższego, mianowicie zostają oderwane od jednostkowych uwarunkowań materialnych, przez co stają się umysłowo poznawalne w sposób rzeczywisty. I dlatego działanie intelektu czynnego na wyobrażenie wyprzedza przyjęcie go przez intelekt możnościowy. I tak, najważniejszej czynności nie przypisuje się wyobrażeniom, lecz intelektowi czynnemu. Dlatego też mówi Arystoteles²⁰⁹, że intelekt czynny jest w takiej relacji do możnościowego, jak umiejętność twórcza do materii.

Całkiem podobnym przykładem byłoby oko, gdyby, wraz z tym, że jest przezroczyste i przyjmuje barwy, miało tyle światła, że mogłoby czynić barwy rzeczywiście widzialnymi. Na przykład mówi się, że niektóre zwierzęta światłem swych oczu wystarczająco oświecają sobie przedmioty i z tego powodu w nocy widzą więcej, a w dzień mniej; oczy bowiem mają słabe, gdyż porusza je słabe światło, a razi je światło silne. W naszym intelekcie też jest coś podobnego, gdyż do tych rzeczy, które są najoczywistsze, ma się jak oko sowy do słońca. Stąd słabe światło intelektu, które jest dla nas naturalne, wystarcza nam do poznania umysłowego.

209 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 13).

500

Jeśli rozważymy konieczność przyjęcia intelektu czynnego, stanie się jasne, że naturalne dla naszej duszy światło intelektu wystarcza do pobudzenia intelektu czynnego do działania. Widzieliśmy, że dusza jest w możności w stosunku do przedmiotów poznania umysłowego, tak jak zmysł w stosunku do przedmiotów poznania zmysłowego — jak bowiem nie zawsze poznajemy zmysłowo, tak też nie zawsze poznajemy umysłowo. Platon przyjął, że te przedmioty poznania umysłowego, które poznaje umysłowa dusza ludzka, są same przez się umysłowo poznawalne — mianowicie idee, dlatego też nie potrzebował przyjmować istnienia intelektu czynnego odnośnie do przedmiotów umysłowo poznawalnych. Gdyby to stanowisko było prawdziwe, wynikałoby stąd, że im bardziej jakieś rzeczy są same przez się umysłowo poznawalne, tym bardziej my je pojmujemy. Jest to oczywiście fałszywe, gdyż bardziej umysłowo poznawalne są dla nas te rzeczy, które są bliższe zmysłom, chociaż same w sobie są mniej poznawalne. I to skłoniło Arystotelesa do przyjęcia, iż te rzeczy, które są dla nas umysłowo poznawalne, nie istnieją jako umysłowo poznawalne same przez się, lecz że powstają z rzeczy zmysłowych. Dlatego musiał przyjąć istnienie władzy, która by to czyniła. Władzą tą jest intelekt czynny. Przyjmujemy więc intelekt czynny, gdyż czyni on przedmioty poznawalne umysłowo dostosowane do naszego umysłu. Nie wykracza to poza sposób działania naturalnego dla nas światła umysłowego. Stąd nic nie stoi na przeszkodzie, by przypisywać działalność intelektu czynnego temu światłu naszej duszy, zwłaszcza że Arystoteles intelekt czynny przyrównuje do światła²¹⁰.

210 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15).

501

Rozdział 78 ARYSTOTELES NIE TWIERDZIŁ, ŻE INTELEKT CZYNNY JEST SUBSTANCJĄ ODDZIELONĄ, ALE RACZEJ CZYMŚ NALEŻĄCYM DO DUSZY

Ponieważ wielu przyjmuje powyższy pogląd [II, 76], sądząc, że był on również poglądem Arystotelesa, należy wykazać na podstawie jego własnych słów, że nie twierdzi on, iż intelekt czynny jest substancją oddzieloną.

Po pierwsze, powiada Arystoteles²¹¹, że jak w całej naturze istnieje coś, co jest jakby materią w każdym rodzaju bytów — i jest w możności do wszystkich bytów należących do tego rodzaju — oraz druga przyczyna, jakby przyczyna sprawcza, która tworzy wszystko, co podpada pod ten rodzaj, i ma się tak, jak umiejętność tworzenia do materii

— tak też jest konieczne, by to zróżnicowanie było też w duszy. Otóż tym, co w duszy jest materią, jest intelekt możnościowy, w którym wszystkie rzeczy stają się umysłowo poznawalne. Tym zaś, co w duszy jest przyczyną sprawczą, jest intelekt, przez który wszystko można uczynić, to znaczy uczynić rzeczywiście poznawalnym; jest to intelekt czynny, który jest jak sprawność, a nie jak możność. Dlaczego zaś nazywa intelekt czynny sprawnością, tłumaczy, dodając²¹², że jest on niczym światło — światło bowiem w pewien sposób sprawia, że barwy w możności stają się rzeczywiście barwami, o ile mianowicie czyni je rzeczywiście widzialnymi. To właśnie przypisuje się intelektowi czynnemu w stosunku do przedmiotów.

Widać stąd jasno, że intelekt czynny nie jest substancją oddzieloną, lecz raczej czymś należącym do duszy; wyraźnie bowiem mówi Arystoteles, że intelekt możnościowy i czynny

²¹¹ Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 10-15).

²¹² Tamże (430a 15-17).

502

są różnicami duszy i że są w duszy. Żadna z nich więc nie jest substancją oddzieloną.

Dalej. Jego argumentacja dowodzi tego samego. W każdej naturze, w której występuje możność i urzeczywistnienie, coś jest materią — co jest w możności do wszystkich bytów należących do tego rodzaju — i coś jest przyczyną sprawczą, która sprowadza możność do urzeczywistnienia, jak na przykład w dziedzinie wytworów mamy umiejętność tworzenia i materię. Dusza obdarzona intelektem jest pewną naturą, w której znajduje się możność i urzeczywistnienie, gdyż czasami poznaje rzeczywiście, a czasami w możności. Zatem w naturze duszy obdarzonej intelektem coś jest materią, co jest w możności do wszystkich przedmiotów poznania intelektualnego — i to nazywamy intelektem możnościowym, i coś jest przyczyną sprawczą, co urzeczywistnia wszystko — i to nazywamy intelektem czynnym. Obydwa zatem intelekty, według dowodu Arystotelesa, istnieją w naturze duszy i nie są w istnieniu czymś oddzielonym od ciała urzeczywistnianego przez duszę.

Co więcej. Arystoteles mówi, że intelekt czynny jest jak sprawność, jak światło. Sprawności zaś nie oznacza się jako czegoś, co istnieje samo przez się, lecz jako coś, co należy do posiadającego ją. Nie jest więc intelekt czynny jakąś substancją istniejącą osobno samą przez się, ale czymś należącym do duszy ludzkiej.

Nie należy jednak słów Arystotelesa pojmować w ten sposób, by twierdzić, iż sprawność jest skutkiem intelektu czynnego, tak, by był sens: Czynny intelekt sprawia, że człowiek pojmuje wszystko, a to jest jakby sprawnością. Istotą bowiem sprawności, jak mówi Komentator Awerroes²¹³, objaśniając ten tekst, jest to, że posiadający ją dzięki niej poznaje umysłowo to, co jest jej właściwe, sam z siebie i gdy chce, nie potrzebując bodźca zewnętrznego. Wyraźnie bowiem porównuje do

²¹³ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 18 (ed. Crawford, s. 438).

503

sprawności nie sam skutek działania, lecz intelekt, przez który wszystko czynimy.

Nie należy jednak także przyjmować, że intelekt czynny jest sprawnością w ten sposób, w jaki sprawność jest w drugim gatunku jakości, zgodnie z czym niektórzy mówili, że intelekt czynny jest to sprawność pierwszych zasad. Sprawność ta bowiem

bierze się od przedmiotów zmysłowych, jak tego dowodzi Arystoteles w II księdze *Analitik wtórych*²¹⁴ i w ten sposób musi być skutkiem działania intelektu czynnego, którego zadaniem jest urzeczywistniać wyobrażenia ujęte przez intelekt w możliwości. Sprawność przyjmuje się jednak jako coś różnego od braku i możliwości — w ten sposób wszelką formę i urzeczywistnienie można nazwać sprawnością. Jest jasne, że Arystoteles to ma na myśli, gdyż mówi, że intelekt czynny jest sprawnością, tak jak światło jest sprawnością.

Potem dodaje²¹⁵, że ten intelekt, mianowicie czynny, jest oddzielony, niezmieszany, nie podlega działaniu i jest substancją urzeczywistnioną. Z tych czterech zaś właściwości, które przypisuje intelektowi czynnemu, dwie przypisał wcześniej wyraźnie możliwościowemu²¹⁶, a mianowicie że jest niezmieszany i oddzielony. Trzecią właściwość, niepodleganie działaniu, przyjął z rozróżnieniem²¹⁷: wykazuje najpierw, że intelekt możliwościowy nie podlega działaniu na sposób zmysłu, a następnie, że przyjmując podleganie działaniu szeroko — podlega mu o tyle, że jest w możliwości w stosunku do przedmiotów umysłowych. Czwartej zaś właściwości zupełnie odmawia intelektowi możliwościowemu, mówiąc²¹⁸, że był w możliwości do przedmiotów umysłowo poznawalnych i żaden z tych przedmiotów nie był urzeczywistniony przed poznaniem. Dwie pierwsze własności więc intelekt możliwościowy dzieli z intelektem czynnym,

²¹⁴ Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 19 (100b 3-5).

²¹⁵ Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 18).

²¹⁶ Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 18-b 5).

²¹⁷ Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 13-18; b 5).

²¹⁸ Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 22-24).

504

co do trzeciej częściowo się zgadzają, a częściowo różnią, co do czwartej zaś intelekt czynny zupełnie się różni od możliwościowego. Tych czterech właściwości intelektu czynnego dowodzi za pomocą jednego argumentu, dodając²¹⁹: „Zawsze czymś doskonalszym jest to, co działa, od tego, co doznaje działania, i zasada — oczywiście czynna — od materii”. Powyżej bowiem mówił, że intelekt czynny jest jak przyczyna sprawcza, a możliwościowy jak materia. Z tego twierdzenia wynikają dwie pierwsze właściwości w następujący sposób: To, co działa, jest doskonalsze od tego, co przyjmuje działanie, i od materii. Lecz intelekt możliwościowy, który jest tym, co przyjmuje działanie, i materią, jest oddzielony i niezmieszany, jak tego powyżej dowiedziono. Tym bardziej więc intelekt czynny. Pozostałych właściwości dowodzi się za pomocą tego twierdzenia w następujący sposób: To, co działa, jest doskonalsze od tego, co doznaje działania, i od materii, ponieważ odnosi się do niego jak działający i urzeczywistniony byt do doznającego i bytu w możliwości. Intelekt możliwościowy jest zaś w pewien sposób doznającym i bytem w możliwości. Intelekt czynny jest więc czynnikiem działającym, a nie doznającym i bytem urzeczywistnionym. Jasne jest zaś, że z tych słów Arystotelesa nie można wnioskować, by intelekt czynny był jakąś substancją oddzieloną, lecz że jest oddzielony w ten sam sposób, w jaki powyżej mówił o intelekcie możliwościowym, mianowicie że nie posiada organu. A to, że mówi, iż jest substancją urzeczywistnioną, nie sprzeciwia się temu, że substancja duszy jest w możliwości, co powyżej wykazaliśmy [II, 77].

Następnie Arystoteles dodaje²²⁰: „Wiedza urzeczywistniona utożsamia się z przedmiotem”. Tutaj Komentator tłumaczy²²¹, że intelekt czynny różni się od możliwościowego, gdyż w inte-

219 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 18).

220 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 20).

221 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 19 (ed. Crawford, s. 443).

505

lekcie czynnym tym samym jest poznający i rzecz poznana, a nie jest tak w intelekcie możnościowym. To oczywiście sprzeciwia się pogładowi Arystotelesa. Powyżej bowiem **222** tymi samymi słowami mówił o intelekcie możnościowym, że jest on poznawalny umysłowo tak jak rzeczy poznawalne, gdyż w tych rzeczach, w których nie ma materii, tym samym jest intelekt i to, co jest pojmowane, wiedza bowiem spekulatywna i przedmiot spekulacji są tym samym. Przez to, iż intelekt możnościowy, jako pojmujący w sposób rzeczywisty, utożsamia się z tym, co pojmuje, wyraźnie chce wykazać, że intelekt możnościowy jest rozumiany tak jak i inne przedmioty umysłowe. A nieco wcześniej **223** pisał, że intelekt możnościowy jest w pewien sposób w możności tym, co jest umysłowo poznawalne, lecz nie jest niczym w sposób rzeczywisty, zanim nie ujmie tego umysłowo. Tu wyraźnie daje do zrozumienia, że przez to, iż pojmuje w sposób rzeczywisty, staje się rzeczą pojmowaną. Nie jest też dziwne, jeśli to mówi o intelekcie możnościowym, gdyż mówił to także powyżej **224** o zmyśle i przedmiocie zmysłowym urzeczywistnionym. Zmysł bowiem zostaje urzeczywistniony przez urzeczywistnioną zmysłową formę poznawczą i podobnie intelekt możnościowy zostaje urzeczywistniony przez urzeczywistnioną umysłową formę poznawczą. Z tego powodu mówi się, że intelekt urzeczywistniony jest samą rzeczą pojętą w sposób rzeczywisty. Należy więc powiedzieć, że Arystoteles, określwszy intelekt możnościowy i czynny, zajmuje się tu intelektem urzeczywistnionym, mówiąc, że urzeczywistniona wiedza utożsamia się z rzeczą poznaną w sposób rzeczywisty.

Następnie mówi **225**: „To zaś, co jest w możności, istnieje co do czasu wcześniej w danym podmiocie, lecz bezwzględnie rzecz biorąc, nie jest wcześniejsze”. Tym rozróżnieniem między

222 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 3).

223 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 31).

224 Arystoteles, *De anima* III, 2 (425b 27).

225 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 21).

506

możnością i urzeczywistnieniem posługuje się w wielu miejscach. Mówi mianowicie, że urzeczywistnienie ze swej natury wyprzedza możność, co do czasu zaś, w jednej i tej samej rzeczy, która przechodzi z możności do urzeczywistnienia, możność wyprzedza urzeczywistnienie, lecz bezwzględnie rzecz biorąc, możność nawet co do czasu nie wyprzedza urzeczywistnienia, gdyż możność zostaje urzeczywistniona tylko przez urzeczywistnienie. Mówi zatem, że intelekt, który jest w możności, mianowicie intelekt możnościowy, o ile jest w możności, jest wcześniejszy co do czasu niż intelekt urzeczywistniony — mówię, że jest tak w jednym i tym samym podmiocie, a nie bezwzględnie, to znaczy powszechnie, gdyż intelekt możnościowy zostaje urzeczywistniony przez intelekt czynny, który jest urzeczywistniony, jak powiada, a ten znowu przez jakiś urzeczywistniony intelekt możnościowy. Stąd mówi w III księdze *Fizyki* **226**, że człowiek, zanim się czegoś nauczy, potrzebuje nauczyciela, by go

sprowadził z możliwości do urzeczywistnienia. Tymi więc słowami ukazuje relację między intelektem możliwościowym jako będącym w możliwości a intelektem urzeczywistnionym.

Z kolei mówi²²⁷: „Ale nie jest tak, by czasem poznawał, a czasem nie poznawał”. Przez to ukazuje różnicę między intelektem urzeczywistnionym a intelektem w możliwości. Powyżej mówił bowiem o intelekcie możliwościowym, że nie poznaje zawsze, lecz że czasem nie poznaje — gdy jest w możliwości do przedmiotów umysłowego poznania. Czasem zaś poznaje — gdy staje się nimi w sposób rzeczywisty. Intelkt zaś przez to staje się urzeczywistniony, że utożsamia się z poznawalnymi przedmiotami, jak to już Arystoteles powiedział. Stąd nie jest dlań czymś właściwym, by czasem poznawał, a czasem nie poznawał.

Następnie dodaje²²⁸: „Oddzielone zaś jest tylko to, co naprawdę jest”. Tej tezy nie można stosować do intelektu czyn-

²²⁶ Arystoteles, *Physica* III, 3 (202b 18n).

²²⁷ Arystoteles, *De cmirna* III, 5 (430a 22).

²²⁸ Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 22-23).

507

nego, gdyż nie tylko on jest oddzielony; to samo powiedział już Arystoteles o intelekcie możliwościowym. Nie można też tego stosować do intelektu możliwościowego, bo to samo już powiedział o intelekcie czynnym. Wynika więc stąd, że teza ta odnosi do tego, co obejmuje oba intelekty, mianowicie do intelektu urzeczywistnionego, o którym mówił, ponieważ tylko ten jest w duszy naszej oddzielony i nie posługuje się żadnym narządem. Przysługuje to intelektowi urzeczywistnionemu, to znaczy tej części duszy, przez którą w sposób rzeczywisty pojmujemy — obejmującej intelekt czynny i możliwościowy. I dlatego Arystoteles dodaje²²⁹, że tylko ta część duszy jest nieśmiertelna i wieczna, jakby niezależna od ciała, skoro jest oddzielona.

Rozdział 79 <<

DUSZA LUDZKA NIE GINIE, GDY GINIE CIAŁO

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można jasno wykazać, że dusza ludzka nie ginie, gdy ginie ciało.

Wykazaliśmy powyżej [II, 55], że każda substancja obdarzona intelektem jest niezniszczalna. Dusza ludzka zaś jest pewną substancją intelektualną, jak tego już dowiedliśmy [II, 56-68]. Dusza ludzka musi więc być niezniszczalna.

Żadna rzecz nie niszczy z racji tego, co stanowi jej doskonałość, ponieważ przemiany, które prowadzą ku doskonałości i ku rozkładowi, są sobie przeciwne. Doskonałość zaś duszy ludzkiej polega na pewnym oderwaniu się od ciała. Dusza doskonali się przez wiedzę i cnotę — w zakresie wiedzy udoskonala się tym bardziej, im bardziej niematerialne rzeczy roz-

²²⁹ Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 22-23).

508

waża, doskonałość zaś cnoty polega na tym, by człowiek nie szedł za doznaniem ciała, lecz idąc za rozumem, miarkował je i powściągał. Dusza nie niszczy więc przez to, że odłącza się od ciała.

Gdyby zaś ktoś twierdził, że doskonałość duszy polega na jej oddzieleniu od ciała co do działania, a rozpad na oddzieleniu od ciała co do istnienia, to nie jest to słuszny zarzut. Działanie rzeczy wykazuje jej substancję i istnienie, gdyż każda rzecz działa o tyle, o ile jest bytem, a właściwe działanie rzeczy wynika z właściwej jej natury. Działanie jakiejś rzeczy może się więc udoskonalić tylko o tyle, o ile udoskonala się jej substancja. Jeśli zatem dusza doskonali swe działanie, opuszczając ciało, to jej substancja niematerialna nie straci istnienia przez to, że oddzieli się od ciała.

Podobnie. To, co we właściwy sposób udoskonala duszę człowieka, jest czymś niezniszczalnym. Działanie właściwe człowiekowi jako takiemu to poznanie intelektualne — tym bowiem różni się od zwierząt, roślin i rzeczy nieożywionych. Poznanie intelektualne dotyczy tego, co powszechne i niezniszczalne jako takie. Doskonałości zaś muszą być proporcjonalne do tego, co ma być udoskonalone. Dusza ludzka jest więc niezniszczalna.

Co więcej. Niemożliwe jest, by pragnienie naturalne było daremne. Lecz człowiek z natury pragnie istnieć zawsze. Świadczy o tym fakt, że istnienie jest tym, czego wszyscy pragną. Człowiek zaś ujmuje intelektem istnienie nie tylko jako teraz — jak zwierzęta nierozumne — ale ujmuje istnienie po prostu. Stąd też człowiek otrzymuje wieczne istnienie dzięki duszy, przez którą ujmuje istnienie po prostu i stosownie do wszelkiego czasu.

Podobnie. Wszystko, co jest w czymś przyjęte, jest przyjęte zgodnie ze sposobem tego, w czym jest. Formy rzeczy przyjmowane są w intelekcie możliwościowym o tyle, o ile są rzeczywiście poznawalne. Są zaś rzeczywiście poznawalne, o ile są

509

niematerialne, powszechne, a w konsekwencji i niezniszczalne. A zatem intelekt możliwościowy jest niezniszczalny. Lecz, jak dowiedliśmy tego powyżej [II, 59], intelekt możliwościowy należy do duszy ludzkiej. Dusza więc jest niezniszczalna.

Co więcej. Istnienie umysłowe jest trwalsze od istnienia zmysłowego. Lecz w dziedzinie zmysłowej to, co jest pierwszym przyjmującym — mianowicie materia pierwsza — jest co do swej substancji niezniszczalne. Tym bardziej więc niezniszczalny jest intelekt możliwościowy, który przyjmuje intelektualne formy poznawcze. A zatem i dusza ludzka, której intelekt możliwościowy jest częścią, jest niezniszczalna.

Co więcej. Twórca jest szlachetniejszy od tego, co wytworzył, jak mówi Arystoteles²³⁰. Lecz intelekt czynny sprawia, że coś jest w sposób rzeczywisty poznawalne, jak wynika z wcześniejszych rozważań [II, 76]. Skoro więc rzeczy w sposób rzeczywisty poznawalne jako takie są niezniszczalne, to tym bardziej intelekt czynny będzie niezniszczalny — a zatem i dusza ludzka, której intelekt czynny jest światłem, jak widać z tego, co powiedzieliśmy [II, 78].

Podobnie. Forma niszczeje albo przez działanie czegoś jej przeciwnego, albo przez zniszczenie jej podmiotu, albo wreszcie przez niedoskonałość jej przyczyny. Przez działanie czegoś przeciwnego — gdy na przykład działanie zimna usuwa ciepło; przez zniszczenie podmiotu — gdy na przykład władza wzroku zostaje zniszczona przez zniszczenie oka; przez niedoskonałość przyczyny — gdy na przykład braknie światła w powietrzu z powodu braku słońca, którego obecność była jego przyczyną. Jednakże duszy ludzkiej nie może zniszczyć działanie czegoś przeciwnego, gdyż nie ma ona przeciwieństwa, skoro intelekt możliwościowy poznaje i przyjmuje wszelkie przeciwieństwa. Podobnie także nie może ulec zniszczeniu przez rozpad jej podmiotu, wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 68], że

510

dusza ludzka jest formą niezależną od ciała co do swego istnienia. Nie może jej także zniszczyć niedoskonałość przyczyny, gdyż nie może mieć ona innej przyczyny niż przyczyna wieczna, czego później dowiedzimy [II, 87]. W żaden więc sposób duszy ludzkiej nie można zniszczyć.

Co więcej. Jeśli dusza ludzka ulega zniszczeniu przez zniszczenie ciała, wynika stąd, że istnienie jej doznaje osłabienia przez słabość ciała. Jeśli zaś jakaś władza duszy słabnie przy osłabieniu ciała, staje się to tylko przypadłościowo — o tyle, o ile władza duszy potrzebuje organu cielesnego; tak na przykład wzrok słabnie, gdy osłabiony jest jego narząd, ale przypadłościowo. Wynika to z następujących racji. Gdyby jakaś władza uległa osłabieniu sama w sobie, nigdy nie wróciłaby do poprzedniego stanu, nawet po uzdrowieniu organu. Widzimy zaś, że chociaż władza wzroku wydaje się osłabiona, to jednak, gdy organ wzroku zdrowieje, powraca także władza wzroku. Dlatego też mówi Arystoteles w I księdze *O duszy*²³¹, że „gdyby starzec otrzymał oko młodzieńca, widziałby równie dobrze jak młodzieniec”. Skoro więc intelekt jest władzą duszy, która nie potrzebuje organu, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 68], to nie ulega on osłabieniu ani sam przez się, ani przypadłościowo — czy to przez starość, czy przez jakąś inną słabość ciała. Jeśli jednak w działaniu intelektu zdarzy się zmęczenie czy jakaś przeszkoda spowodowana chorobą ciała, nie powoduje tego słabość samego intelektu, lecz słabość władz, których intelekt potrzebuje, mianowicie wyobraźni, władzy pamięci i władzy osądu myślowego. Widać więc jasno, że intelekt jest niezniszczalny. A zatem niezniszczalna jest i dusza ludzka, która jest substancją obdarzoną intelektem.

Jest to jasne także na mocy powagi Arystotelesa. Mówi on w I księdze *O duszy*²³², że intelekt, jak się wydaje, jest pewną

²³¹ Arystoteles, *De anima* I, 4 (408b 22).

²³² Arystoteles, *De anima* I, 4 (408b 18)

511

substancją i nie ulega zniszczeniu. A to, że nie można tego odnieść do jakiejś substancji oddzielonej, którą byłby intelekt możliwościowy lub czynny, wynika z tego, co powiedziano powyżej [II, 61 i 78],

Oprócz tego wynika to z samych słów Arystotelesa w XI księdze *Metafizyki*²³³. Mówi on tam, wypowiadając się przeciw Platonowi, że przyczyny poruszające istnieją uprzednio, przyczyny formalne zaś współistnieją z tym, czego są przyczyną, gdy bowiem jakiś człowiek wyzdrowieje, wtedy mamy zdrowie, a nie wcześniej. Mówi tak przeciw twierdzeniu Platona, że formy rzeczy wyprzedzają istnienie rzeczy. A następnie dodaje: „Czy potem coś pozostaje, należy to zbadać. W pewnych bowiem wypadkach nic temu nie stoi na przeszkodzie, przykładem tego może być dusza — nie cała, lecz intelekt”. Widać stąd, że skoro mówi o formach, chce, by intelekt, który jest formą człowieka, trwał po zniszczeniu materii, czyli ciała.

Z powyższych słów wynika, że chociaż Arystoteles przyjmuje, że dusza jest formą, to jednak nie twierdzi, jak mu zarzuca Grzegorz z Nyssy²³⁴, że dusza nie jest bytem samoistnym i w konsekwencji — że ulega zniszczeniu, wyłącza bowiem duszę

obdarzoną intelektem z ogółu innych form, mówiąc, że pozostaje ona po zniszczeniu ciała i jest pewną substancją.

Z tym, co powiedzieliśmy, zgadza się nauka wiary chrześcijańskiej. Czytamy bowiem w księdze O *dogmatach kościelnych*²³⁵: „Wierzmy, że tylko człowiek ma duszę substancjalną, która żyje także po opuszczeniu ciała, zarówno zmysły, jak i władze [umysłowe] utrzymuje przy życiu i ani nie umiera wraz z ciałem, jak to twierdzili Arabowie, ani po krótkim czasie, jak mówił Zenon, dlatego że jest substancją żyjącą”.

²³³ Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 3 (1070a 21n).

²³⁴ Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 2 (PG 40, 560).

²³⁵ Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus* 16 (PL 42, 1216).

512

W ten sposób usuwa się błąd bezbożnych, których pogląd wypowiada Salomon w Księdze Mądrości 2, [2]: „Z niczego się narodziliśmy i potem będziemy, jakby nas nigdy nie było”; oraz: „Jednakowa jest śmierć człowieka i zwierząt i równy ich stan. Jak umiera człowiek, tak i one umierają. Wszystkie mają jeden oddech i nie ma człowiek nic więcej od zwierzęcia” [Koh 3,19]- To, że nie wypowiada swojego poglądu, lecz mówi w imieniu bezbożnych, widać stąd, że przy końcu księgi dodaje, jakby wyjaśniając: „I wróci proch do ziemi swej, z której był, a duch wróci do Tego, który go dał” [Koh 12,7].

Niezliczone są też miejsca, w których Pismo Święte potwierdza nieśmiertelność duszy.

Rozdział 80 i 81 ARGUMENTY DOWODZĄCE, ŻE DUSZA GINIE, GDY GINIE CIAŁO [I ODPOWIEŹ NA NIE]

Wydaje się, że pewnymi argumentami można dowieść, iż dusza nie może istnieć, gdy ciało zginie.

Jeśli bowiem dusz ludzkich jest tak wiele, jak wiele jest ciał, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 75], to po zniszczeniu ciał nie mogą pozostać dusze w tej samej liczbie.

Musi więc wynikać jedno z dwojga: albo dusza ludzka całkowicie przestaje istnieć, albo pozostaje tylko jedna dusza.

A wydaje się, że to odpowiada pogładowi tych, którzy twierdzą, że niezniszczalne jest tylko to, co jest czymś jednym we wszystkich ludziach — czy jest tym tylko intelekt czynny, jak mówi Aleksander, czy intelekt czynny wraz z intelektem możliwościowym, jak mówi Awerroes [II, 73 i 76]. Co więcej. Przyczyna formalna jest przyczyną różnorodności gatunkowej. Jeśli zaś pozostaje wiele dusz, gdy ciała zginą,

513

muszą one być różne. Jak bowiem identyczne jest to, co stanowi jedność w zakresie substancji, tak różne są te rzeczy, które są liczne co do substancji. W duszach, które pozostają, gdy ciało zginie, może być różnorodność tylko formalna, nie są bowiem złożone z materii i formy, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 50-51] o każdej substancji obdarzonej intelektem. Wynika stąd, że są one różnorodne pod względem gatunku. Jednakże dusze nie zmieniają gatunku przez rozkład ciała, wszystko bowiem, co zmienia gatunek na inny, niszczy. Wynika więc stąd, że dusze także, zanim zostały oddzielone od ciał, były różne co do gatunku. Forma zaś decyduje o przynależności rzeczy do gatunku. A zatem i poszczególni ludzie byli różni co do gatunku. To zaś jest

niedorzeczne. Wydaje się więc niemożliwe, by liczne dusze ludzkie trwały dłużej niż ciało.

Co więcej. Wydaje się, że zgodnie z poglądem tych, którzy przyjmują wieczność świata, jest rzeczą zupełnie niemożliwą, by wielość dusz ludzkich istniała po śmierci ciała. Jeśli bowiem świat jest odwieczny, to i ruch jest odwieczny, odwieczne więc jest i powstawanie. Lecz jeśli powstawanie jest odwieczne, nieskończona liczba ludzi umarła przed nami. Jeśli więc dusze umarłych pozostają po śmierci w swej mnogości, należy powiedzieć, że obecnie istnieje w sposób rzeczywisty nieskończenie wiele dusz ludzi już zmarłych. To zaś jest niemożliwe, nie może bowiem w naturze istnieć coś rzeczywiście nieskończonego. Wynika stąd, że jeśli świat jest wieczny, to wielość dusz nie pozostaje po śmierci ciała.

Również. To, co jakiejś rzeczy może przysługiwać i nie przysługiwać bez zniszczenia tej rzeczy, stanowi jej przypadłość, zgodnie z definicją przypadłości. Jeśli więc dusza nie ginie, gdy ciało umiera, wynika stąd, że dusza łączy się z ciałem przypadłościowo. A zatem człowiek jest bytem przypadłościowym, który jest złożony z duszy i ciała. I wynika dalej, że nie istnieje gatunek ludzki, gdyż nie powstaje jeden gatunek z czegoś, co się łączy przypadłościowo: człowiek biały nie jest bowiem gatunkiem.

514

Co więcej. Niepodobna, by istniała jakaś substancja, która nie miałaby jakiegoś działania. Wszelkie działanie duszy kończy się jednak wraz z ciałem. Dowodzi się tego przez indukcję. Władze duszy wegetatywnej działają bowiem przez jakości cielesne i przez narząd cielesny, i działają na ciało, które udoskonala się przez duszę, które odżywia się i rośnie i od którego w celu rozradzania się oddziela się nasienie. Także wszystkie czynności władz należących do duszy zmysłowej dokonują się przez organy cielesne. Niektóre z nich realizują się przy pewnych zmianach cielesnych, na przykład te, które się nazywa doznaniem uczuciowym duszy, jak miłość, radość i tym podobne. Chociaż poznanie intelektualne nie jest czynnością wykonywaną przez jakiś organ cielesny, to jego przedmiotem są wyobrażenia, które mają się do niego tak, jak barwy do wzroku. Stąd podobnie jak wzrok nie może widzieć bez barw, tak też dusza obdarzona intelektem nie może poznawać bez wyobrażeń. Aby poznawać umysłowo, potrzebuje dusza także władz przygotowujących wyobrażenia do tego, by się stały rzeczywiście umysłowo poznawalne, mianowicie władzy osądu myślowego i władzy pamięci. A jest jasne, że władze te, będąc urzeczywistnieniem pewnych organów ciała, przez które swą czynność wykonują, nie mogą trwać po śmierci ciała. Stąd też mówi Arystoteles, że dusza nigdy nie poznaje umysłowo bez wyobrażeń²³⁶ i że niczego nie poznaje bez intelektu biernego²³⁷, który nazywa władzą osądu myślowego, a ta jest zniszczalna. I z tego powodu mówi w I księdze *O duszy*²³⁸, że poznanie intelektualne człowieka niszczy, gdy coś wewnątrz niszczy, mianowicie wyobrażenia albo intelekt bierny. A w III księdze *O duszy*²³⁹ mówi Arystoteles, że nie przypominamy so-

²³⁶ Arystoteles, *De anima* III, 7 (413a 17).

²⁵⁷ Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 24).

²³⁸ Arystoteles, *De anima* I, 4 (408b 24).

²³⁹ Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 23).

515

bie po śmierci tego, co wiedzieliśmy za życia. Jest więc jasne, że żadna z czynności duszy nie może trwać po śmierci. Nie pozostaje także jej substancja, skoro nie może być substancji bez działania.

[Rozdział 81]

Należy spróbować odpowiedzieć na te argumenty, ponieważ wnioskuje fałszywie, jak wykazaliśmy powyżej [II, 791. Najpierw trzeba wiedzieć, że wszystkie rzeczy, które mają być do siebie dopasowane i dostosowane, równocześnie otrzymują wielość lub jedność, każda od swojej przyczyny. Jeśli więc istnienie jednej rzeczy zależy od drugiej, to również jej jedność czy wielość zależy od tej drugiej rzeczy — w przeciwnym razie zależy od innej przyczyny zewnętrznej. Forma zatem i materia zawsze muszą być do siebie wzajemnie dostosowane i jakby naturalnie dopasowane, gdyż właściwe urzeczywistnienie dokonuje się we właściwej materii. Stąd materia i forma muszą być zawsze nawzajem dopasowane co do wielości i jedności. Jeśli więc istnienie formy zależy od materii, to i jej wielość i jedność zależy od materii. Jeśli zaś nie zależy, będzie trzeba mnożyć formę zgodnie z mnogością materii — to znaczy wraz z materią — i zgodnie z jej dostosowaniem, ale nie w ten sposób, by jedność lub wielość samej formy zależała od materii. Otóż wykazaliśmy [II, 68], że dusza ludzka jest formą niezależną co do swego istnienia od materii. Stąd wynika, że wprowadzie wielość dusz odpowiada wielości ciał, niemniej jednak wielość ciał nie będzie przyczyną wielości dusz. I dlatego nie musi zaniknąć wielość dusz, gdy zniszczą ciała, jak dowodził pierwszy argument.

Stąd też łatwo dać odpowiedź na drugi argument. Nie każda bowiem różnorodność form powoduje różnorodność w zakre-

516

sie gatunku, lecz tylko różnorodność odnosząca się do zasad formalnych lub do różnej istoty formy, ponieważ jasne jest, że inna jest istota formy tego i owego ognia, a jednak nie jest to inny ogień ani inna forma co do gatunku. Wielość dusz oddzielonych od ciał wynika wprowadzie z różnorodności form co do substancji — inna bowiem jest substancja tej i tamtej duszy — ta różnorodność jednak nie pochodzi od różnorodności istotowych zasad samej duszy ani też od różnej istoty duszy, lecz z różnego dostosowania dusz do ciał. Ta dusza dostosowana jest do tego ciała, a nie tamtego, inna do innego ciała i tak dalej. Tego rodzaju zaś dostosowanie pozostaje w duszach, nawet gdy ciała przeminą, tak samo jak pozostają same ich substancje jako niezależne co do istnienia od ciał. Dusze bowiem są stosownie do swych substancji formami ciał; inaczej łączyłyby się z ciałem przypadłościowo i w ten sposób z duszy i z ciała nie powstawałoby coś samo przez się jednego, lecz coś jednego przypadłościowo. Dusze jako formy muszą być dostosowane do ciał. Widać więc, że to różnorodne dostosowanie pozostaje w duszach oddzielonych od ciała, a co za tym idzie, pozostaje i wielość dusz.

Tych, którzy przyjmowali wieczność świata, przywiódł trzeci przytoczony argument do dziwnych twierdzeń. Niektórzy przyjęli po prostu wniosek z tego argumentu, mówiąc, że dusze ludzkie wraz z ciałami całkowicie giną. Inni twierdzili, że ze wszystkich dusz pozostaje coś jednego oddzielnego, co wszystkim jest wspólne — według jednych intelekt czynny, według innych intelekt możliwościowy wraz z intelektem czynnym. Jeszcze inni przyjmowali, że dusze w swej wielości pozostają po śmierci ciał, lecz aby nie być zmuszonym do przyjęcia nieskończoności dusz, twierdzili, że te same dusze łączą się z różnymi ciałami po pewnym określonym czasie. Była to opinia

platoników, o której powiemy później [II, 83]- Inni znowu, unikając wszystkiego, o czym tu była mowa, byli zdania, że nie jest niemożliwe, by w sposób rzeczywisty istniało nie

517

skończenie wiele dusz oddzielonych. Sądził bowiem, że jeśli chodzi o byty, które nie są wzajemnie przyporządkowane, można przyjąć, że są rzeczywiście nieskończone, gdyż są nieskończone przypadłościowo. Jest to pogląd Awicenny²⁴⁰ i Algazela²⁴¹. Nie jest zaś jasne, co o tej sprawie sądził Arystoteles, który przecież wyraźnie przyjmuje wieczność świata. Niemniej jednak ostatni z powyższych poglądów nie sprzeciwia się przyjętym przez niego zasadom. Dowodzi bowiem w III księdze *Fizyki*²⁴² i w I księdze *O niebie i świecie*²⁴³, że wśród ciał naturalnych nie ma czegoś w sposób rzeczywisty nieskończonego — a nie wśród substancji niematerialnych. Pewne jest jednak, że nie ma tu żadnej trudności dla wyznawców wiary katolickiej, którzy nie przyjmują wieczności świata.

Nie jest też konieczne, by dusza — jeśli trwa, gdy zginie ciało — była z nim złączona przypadłościowo, jak dowodził czwarty argument. Przypadłość bowiem określa się jako to, co można dodać lub ująć bez zniszczenia podmiotu złożonego z materii i formy. Jeśli się to zaś odnosi do zasad podmiotu złożonego, nie jest to prawdą, ponieważ jest jasne, że materia pierwsza jest niezrodzona i niezniszczalna, jak tego dowodzi Arystoteles w I księdze *Fizyki*²⁴⁴. Dlatego materia pierwsza trwa w swej istocie, gdy forma ustępuje. A przecież forma nie łączyła się z materią pierwszą przypadłościowo, lecz istotowo, gdyż łączyła się z nią, tworząc jeden byt. Podobnie dusza łączy się z ciałem, tworząc jeden byt, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 68]. Stąd, chociaż trwa po śmierci ciała, łączy się z nim substancjalnie, a nie przypadłościowo. Fakt, że po ustąpieniu formy materia pierwsza może trwać jako coś rzeczywistego tylko wtedy, gdy jest urzeczywistniona przez inną formę, a dusza ludzka pozostaje w tym samym urzeczywistnieniu, tłu-

²⁴⁰ Awicenna, *Liber de philosophia prima* VI, 2 (ed. Van Riet, s. 300-306).

²⁴¹ Algazel, *Metaphysica* I, I, 6.

²⁴² Arystoteles, *Physica* III, 5 (204a 8-206a 8).

²⁴³ Arystoteles, *De caelo* I, 5-7 (271b 1-276a 17)

²⁴⁴ Arystoteles, *Physica* I, 9 (192a 28).

518

maczy się tym, że dusza ludzka jest formą i urzeczywistnieniem, materia pierwsza zaś jest bytem w możliwości.

Co do piątego argumentu, który głosił, że żadna czynność nie może pozostać w duszy oddzielonej od ciała, mówimy, że jest fałszywy — pozostają bowiem te czynności, których dusza nie wykonuje przez narządy cielesne. Takimi czynnościami są poznanie umysłowe i chcenie. Nie pozostają zaś te czynności, które dokonywane są przez organy cielesne, jak na przykład czynności władz wegetatywnej i zmysłowej.

Należy jednak wiedzieć, że w inny sposób poznaje intelektualnie dusza oddzielona od ciała niż dusza złączona z ciałem, tak samo jak i w inny sposób istnieje, ponieważ każda rzecz działa odpowiednio do tego, jak istnieje. Chociaż istnienie duszy ludzkiej, jak długo jest złączona z ciałem, jest oderwane i niezależne od ciała, to jednak ciało jest niejako jej podłożem i podmiotem przyjmującym ją. Tak samo właściwa jej czynność, którą jest poznanie umysłowe, chociaż nie zależy od ciała — bo nie jest wykonywana przez narząd cielesny — jednak posiada swój przedmiot w ciele, mianowicie wyobrażenie. Stąd, jak

długo dusza jest w ciele, nie może poznawać umysłowo bez wyobrażeń. Nie może też przypominać sobie inaczej jak tylko za pomocą władzy osądu myślowego i pamięci, która przygotowuje wyobrażenia, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [w tym rozdziale], I z tego powodu poznanie umysłowe, a także przypominanie sobie ginie, gdy ginie ciało. Natomiast istnienie duszy oddzielonej jest własnością jej samej, bez ciała. Dlatego też jej działanie, którym jest poznanie intelektualne, nie będzie się realizować w odniesieniu do jakichś przedmiotów istniejących w narządach cielesnych, mianowicie wyobrażeń, lecz będzie poznawać sama przez się — na sposób substancji, które są co do istnienia całkowicie oddzielone od ciała, o których będzie mowa poniżej [II, 96n], Substancje te, jako doskonalsze od duszy oddzielonej, mogą na nią wywierać większy wpływ, by lepiej poznawała umysłowo. Widać to także

519

u ludzi młodych. Dusza, gdy jej przeszkodzić w zajmowaniu się własnym ciałem, staje się bardziej skłonna do rozumienia wyższych rzeczy; stąd też cnota umiarkowania, która odciąga duszę od przyjemności cielesnych, szczególnie czyni ludzi zdolnymi do poznania umysłowego. Także ludzie śpiący, gdy się nie posługują zmysłami cielesnymi i nie przeszkadzają im zaburzenia podstawowych elementów organicznych (*perturbatio humorum aut fumositatum*), poznają pod wpływem wyższych sił rzeczy przyszłe, które wykraczają poza zakres rozumu ludzkiego. Zdarza się to też u tych, którzy mdleją lub wpadają w ekstazę — jest to tym wyraźniejsze, im bardziej takie stany powodują oddalenie od wpływu zmysłów cielesnych. Dzieje się tak nie bez przyczyny. Skoro bowiem dusza ludzka, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 68], jest na granicy substancji materialnych i niematerialnych, istniejąc jakby na horyzoncie wieczności i czasu, to oddalając się od tego, co najniższe, zbliża się do najwyższego. Dlatego, gdy zupełnie zostanie oddzielona od ciała, upodobni się doskonale do substancji oddzielonych co do sposobu poznawania umysłowego i obficie dozna ich wpływu.

Chociaż więc poznanie umysłowe, jakie mamy w obecnym stanie życia, przestaje istnieć, gdy ginie ciało, to jednak nastąpi po nim inny, wyższy sposób poznania.

Przypominanie sobie zaś, skoro jest urzeczywistnieniem dokonywanym przez organ cielesny, jak tego dowodzi Arystoteles w księdze *O pamięci i przypominaniu*²⁴⁵, nie może pozostać w duszy, gdy ciało nie będzie, chyba że przypominanie sobie ujmuje się wieloznacznie — w znaczeniu rozumienia tych rzeczy, które się dawniej wiedziało. Dusza oddzielona musi mieć zrozumienie także tego, co wiedziała za życia, ponieważ intelekt możliwościowy przyjmuje formy poznawcze w sposób niezatarty, jak to wyżej wykazaliśmy [II, 74].

²⁴⁵ Arystoteles, *De memoria et reminiscencia* I (450a 9-25).

520

Co do innych czynności duszy, jak na przykład miłość, radość i tym podobne, należy się wystrzegać wieloznaczności. Czasem bowiem uważa się je za doznania uczuciowe duszy. W tym znaczeniu są urzeczywistnieniem pragnienia zmysłowego dziedziny pożądliwości lub gniewliwości, przy pewnych zmianach cielesnych. I tym sposobem nie mogą pozostać w duszy po śmierci, jak tego dowodzi Arystoteles w księdze *O duszy*²⁴⁶. Czasem jednak ujmuje się te czynności jako proste akty woli, w której nie ma doznań uczuciowych. Stąd mówi Arystoteles w VII księdze *Etyki*²⁴⁷, że Bóg raduje się jedną nie-

złożoną czynnością, w księdze X²⁴⁸, że w kontemplacji mądrości jest przedziwna rozkosz, a w księdze VIII²⁴⁹ rozróżnia miłość przyjaźni od miłości, która jest doznaniem uczuciowym. Skoro zaś wola, podobnie jak rozum, jest władzą nieposługującą się narządem, jest jasne, że tego rodzaju czynności, jako akty woli, pozostają w duszy oddzielonej.

Z powyższych argumentów nie można więc wnioskować, że dusza ludzka jest śmiertelna.

Rozdział 82 << DUSZE ZWIERZĄT NIEROZUMNYCH NIE SĄ NIEŚMIERTELNE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika z całą oczywistością, że dusze zwierząt nierozumnych nie są nieśmiertelne.

Wykazaliśmy już bowiem [II, 66 i 67], że żadna czynność części zmysłowej duszy nie może się odbywać bez ciała.

²⁴⁶ Arystoteles, *De anima* I, 4 (408b 26n).

²⁴⁷ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VII, 14 (1154b 26).

²⁴⁸ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 26).

²⁴⁹ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VIII, 5 (1157b 28).

521

W duszach zwierząt nierozumnych nie można zaś znaleźć czynności wyższej niż czynność części zmysłowej, bo przecież zwierzęta nie poznają umysłowo ani nie rozumują. Widać to stąd, że wszystkie zwierzęta jednego gatunku działają podobnie jako poruszane przez naturę, a nie przez umiejętność. Wszak każda jaskółka podobnie lepi gniazdo, a każdy pająk w podobny sposób przedzie pajęczynę. Nie ma więc czynności duszy zwierząt nierozumnych, która mogłaby się odbyć bez ciała. Skoro więc każda substancja posiada jakąś czynność, dusza zwierzęcia nie może istnieć bez ciała. A zatem, gdy ciało ginie, ginie i ona.

Podobnie. Każda forma oddzielona od materii jest pojęta w sposób rzeczywisty, w ten bowiem sposób intelekt czynny, abstrahując formy poznawcze, czyni je rzeczywiście poznawalnymi, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 77]. Lecz jeśli dusza zwierzęcia nierozumnego trwa, gdy ciało ginie, będzie formą oddzieloną od materii. A zatem będzie formą pojętą w sposób rzeczywisty. Lecz w tym, co odłączone od materii, tym samym jest poznający i przedmiot poznania, jak mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*²⁵⁰. Zatem dusza zwierzęcia nierozumnego, jeśli trwa, gdy ciało ginie, będzie duszą obdarzoną intelektem. A to jest niemożliwe.

Co więcej. W każdej rzeczy, która może dojść do jakiejś doskonałości, znajdujemy naturalne pragnienie tej doskonałości, dobro bowiem jest tym, czego wszyscy pragną — w ten sposób jednak, że każdy pragnie właściwego sobie dobra. U zwierząt nierozumnych zaś nie ma pragnienia istnienia wiecznego, chyba że co do gatunku — o ile widzimy w nich pragnienie rozradzania się, przez które utrwała się gatunek. Pragnienie to tkwi również w roślinach i w rzeczach nieożywionych, ale nie w takim zakresie, jaki jest właściwy zwierzęciu jako zwierzęciu, u którego pragnienie to wynika z ujęcia poznawczego.

²⁵⁰ Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 3).

522

Skoro bowiem władza poznawcza duszy zmysłowej ograniczona jest do „tu i teraz”, niemożliwe jest, by ujmowała poznawczo wieczne istnienie. Nie pragnie więc także takiego istnienia pragnieniem zwierzęcym. Dusza zwierzęcia nierozumnego jest zatem niezdolna do istnienia wiecznego.

Co więcej Skoro przyjemności udoskonalają działania, jak mówi Arystoteles w X księdze *Etyki*²⁵¹, działanie każdej rzeczy kieruje się jako do celu do tego, w czym znajduje przyjemność. Wszystkie zaś przyjemności zwierząt nierozumnych odnoszą się do rzeczy służących zachowaniu ciała; nie cieszą się bowiem dźwiękami, zapachami i widokami, jak tylko o tyle, o ile one wskazują na pożywienie lub czynności seksualne, dookoła których obraca się wszelka ich przyjemność. A zatem całe ich działanie kieruje się jako do celu do zachowania istnienia cielesnego. Nie ma w nich więc żadnego istnienia niecielesnego.

Z tym twierdzeniem zgadza się nauka wiary katolickiej. Powiedziane jest w Księdze Rodzaju 9 [zob. Kpł 17, 14; Rdz 9,4-5] o zwierzęciu nierozumnym: „Dusza jego jest we krwi”, czyli jakby: istnienie jego zależy od trwałości krwi. Natomiast w księdze *O dogmatach kościelnych*²⁵². „Tylko o człowieku mówimy, że ma duszę bytującą substancjalnie — to znaczy żyjącą przez się — a dusze zwierząt giną wraz z ciałami”.

Także Arystoteles w II księdze *O duszy*²⁵³ mówi, że część duszy obdarzona intelektem jest oddzielona od innych części jak to, co niezniszczalne, od tego, co niszczone.

Ten pogląd zaś wyklucza opinię Platona, który twierdził, że także zwierzęta, nierozumne mają dusze nieśmiertelne²⁵⁴.

Wydaje się jednak, że można dowieść, iż dusze zwierząt są nieśmiertelne. Co bowiem posiada jakieś działanie osobno samo przez się, to bytuje samoistnie. Dusza zmysłowa u zwierząt

²⁵¹ Arystoteles *Ethica Nicomachea* X, 4 (1174b 23).

²⁵² Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus* 16-17 (PL 42, 1216).

²⁵³ Arystoteles *De anima* II, 2 (413b 26-27).

²⁵⁴ Platon, *phaedo* 105 E, 106 B.

523

nierozumnych ma pewne działanie samo przez się, w którym ciało nie bierze udziału, mianowicie poruszanie, gdyż poruszający składa się z dwóch części, z których jedna porusza, a druga jest poruszana. Stąd, skoro ciało jest poruszane, wynika, że dusza sama jest poruszająca. A zatem istnieje samoistnie. Nie może więc z przyczyny przypadłościowej zginąć, gdy ginie ciało, ponieważ tylko te rzeczy giną przypadłościowo, które same przez się nie mają istnienia. Sama przez się zaś nie może zginąć, skoro ani nie ma przeciwieństwa, ani też nie jest złożona z rzeczy przeciwnych. Wynika więc stąd, że jest zupełnie niezniszczalna.

Wydaje się, że do tego także sprowadzał się argument Platona, który dowodził, że każda dusza jest nieśmiertelna²⁵⁵, gdyż dusza sama się porusza, każda zaś rzecz, która się sama porusza, musi być nieśmiertelna. Ciało umiera tylko wtedy, gdy je opuszcza to, co je poruszało, jedna i ta sama rzecz nie może zaś siebie opuścić. Stąd wynika, według Platona, że to, co się samo porusza, nie może umrzeć. Końcowy wniosek był taki, że każda dusza poruszająca, nawet dusza zwierząt nierozumnych, jest nieśmiertelna. Dlatego powiedzieliśmy, że ten argument sprowadza się do poprzedniego, że skoro,

według Platona, nic nie porusza, o ile nie jest poruszane, to to, co się samo porusza, jest poruszającym przez się, i w ten sposób ma jakieś działanie samo przez się.

Platon twierdził, że dusza zmysłowa ma swoje własne działanie nie tylko w dziedzinie poruszania, ale także odczuwania zmysłowego²⁵⁶. Sądził bowiem, że odczuwanie jest pewnym ruchem samej duszy czującej, i że dusza, w ten sposób poruszona, porusza ciało do odczuwania²⁵⁷. Stąd, definiując zmysł, mówił, że jest to ruch duszy przez ciało²⁵⁸.

²⁵⁵ Platon, *Phaedrus* 245 C-246 A.

²⁵⁶ Platon, *Theaetetus* 160 C.

²⁵⁷ Platon, *Philebus* 34 A.

²⁵⁸ Platon, *Timaeus* 43 C.

524

Jasne jest, że te twierdzenia są fałszywe. Odczuwać bowiem to nie znaczy poruszać, lecz raczej być poruszonym; zwierzę z czującego w możności staje się czującym w sposób rzeczywisty przez przedmioty poznania zmysłowego, które działają na zmysł. Nie można jednak twierdzić, że przedmiot zmysłowy oddziałuje na zmysł podobnie jak na intelekt przedmiot umysłowy — tak by odczuwanie mogło być taką czynnością duszy bez narządu cielesnego, jaką jest poznanie intelektualne. Intelekt bowiem ujmuje rzeczy w oderwaniu od materii i warunków materialnych, które są zasadami jednostkowienia, zmysł zaś tak nie ujmuje. Okazuje się to z całą oczywistością, gdyż zmysł odnosi się do rzeczy jednostkowych, intelekt natomiast do ogólnych. Widać stąd, że zmysły doznają oddziaływania rzeczy, o ile są w materii, a intelekt doznaje oddziaływania rzeczy, o ile są oderwane od materii. W intelekcie doznawanie dokonuje się więc niezależnie od materii cielesnej, w zmysłach zaś nie.

Co więcej. Różne zmysły są zdolne do przyjmowania różnych przedmiotów zmysłowych, na przykład wzrok barw, słuch dźwięków. Ta różnorodność pochodzi oczywiście z racji różnej dyspozycji organów; organ wzroku musi być w możności do wszystkich barw, organ słuchu do wszystkich dźwięków. Gdyby to przyjmowanie odbywało się bez organu cielesnego, wtedy jedna i ta sama władza mogłaby przyjmować wszystkie wrażenia zmysłowe, gdyż władza niematerialna odnosi się zgodnie ze swoją naturą w ten sam sposób do wszelkich tego rodzaju jakości. Dlatego intelekt, który nie posługuje się organem cielesnym, poznaje wszelkie przedmioty poznania zmysłowego. Zatem odbieranie wrażeń zmysłowych nie odbywa się bez organu cielesnego. Oprócz tego. Zbyt gwałtowna podnieta przedmiotu zmysłowego szkodzi zmysłom. W przypadku intelektu tak nie jest, ponieważ ten, kto pojmuje najdoskonalsze przedmioty umy-

525

słowe, mniej doskonałych nie pojmuje gorzej, lecz lepiej. Innego rodzaju jest więc doznawanie zmysłów spowodowane przedmiotami zmysłowymi niż intelektu na skutek działania przedmiotów umysłowych. Intelekt obywateli się w doznawaniu bez organu cielesnego, zmysł zaś potrzebuje dla swych doznań organu cielesnego, a jego harmonię niszczy zbyt silna podnieta przedmiotów zmysłowych.

To, co powiedział Platon — że dusza sama siebie porusza — wydaje się pewne na mocy obserwacji ciał. Wydaje się również, że żadne ciało się nie porusza, jeśli nie jest poruszone. Dlatego Platon przyjmował, że każdy poruszający jest poruszany. A ponieważ nie postępuje się w nieskończoność w tym, że każda rzecz poruszana jest

poruszana przez drugą, dlatego przyjmował, że pierwszy poruszający w każdym porządku sam się porusza. I z tego wynikało, że dusza, która jest pierwszym poruszającym w ruchach zwierząt, jest czymś, co się samo porusza.

Jednakże ten pogląd jest fałszywy, i to dwojako. Po pierwsze, ponieważ dowiedliśmy [I, 13], że to, co się samo przez się porusza, jest ciałem. Stąd, skoro dusza nie jest ciałem, niemożliwe jest, by się poruszała, chyba że przypadłościowo. Po drugie dlatego, że poruszający jako taki jest urzeczywistniony, a poruszany jako taki jest w możliwości, nie zaś nie może być pod tym samym względem urzeczywistnione i w możliwości. Niemożliwe jest zatem, by ta sama rzecz pod tym samym względem była poruszającą i poruszaną. Lecz, jeśli się o czymś mówi, że się samo porusza, jedna jego część musi poruszać, a druga być poruszana. I w ten sposób się mówi, że zwierzę się samo porusza, gdyż dusza porusza, a ciało jest poruszane. Ponieważ jednak Platon nie twierdził, że dusza jest ciałem, chociaż posługiwał się wyrazem „ruch”, który właściwie odpowiada ciałom, to jednak nie rozumiał tu ruchu we właściwym znaczeniu, lecz przyjmował ruch ogólnie, jako wszelkie działanie.

526

Także Arystoteles mówi w III księdze *O duszy*²⁵⁹, że odbieranie wrażeń zmysłowych i poznawanie umysłowe są pewnym ruchem. W ten sposób jednak ruch nie jest urzeczywistnieniem czegoś istniejącego w możliwości, lecz urzeczywistnieniem czegoś już doskonałego. Stąd Platon, gdy mówił, że dusza porusza się sama, zamierzał przez to powiedzieć, że działa ona bez pomocy ciała, w przeciwieństwie do tego, co zachodzi w innych formach, które nie działają bez materii — to bowiem, co ogrzewa, to nie ciepło oddzielone, lecz coś ciepłego. I z tego chciał wnioskować, że każda dusza poruszająca jest nieśmiertelna, gdyż to, co samo przez się posiada działanie, może i samo przez się posiadać istnienie.

Już jednak wykazaliśmy, że działanie duszy zwierzęcej, którym jest odbieranie wrażeń zmysłowych, nie może odbywać się bez ciała. Okazuje się to jeszcze bardziej w działaniu, którym jest pragnienie. Wszystko bowiem, co należy do pragnienia właściwego części zmysłowej duszy, dokonuje się oczywiście przy pewnej zmianie cielesnej, stąd też nazwa: doznania duszy.

Wynika stąd, że i samo poruszanie nie jest czynnością duszy zmysłowej odbywającą się bez narządu, gdyż dusza zwierzęca porusza tylko przez zmysły i pragnienie. Władza zwana wykonującą ruch sprawia, że członki ciała są posłuszne nakazom dziedziny pragnień, są to więc raczej władze udoskonalające ciało, by się mogło poruszać, niż władze poruszające.

Widać więc, że żadna czynność duszy zwierzęcej nie może się obyć bez ciała. A stąd wnioskuję się z konieczności, że dusza zwierzęcia nierozumnego ginie wraz z ciałem.

²⁵⁹ Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 6).

527

Rozdział 78 **DUSZA LUDZKA ZACZYNA ISTNIEĆ WRAZ Z CIAŁEM**

Ponieważ widzimy, że jedne i te same rzeczy mają i początek, i koniec istnienia, mogłoby się komuś zdawać, że skoro dusza ludzka nie ma końca, to nie ma i początku, ale istniała

zawsze. I wydaje się, że można to udowodnić, wysuwając następujące argumenty.

1. To, co nigdy nie przestaje istnieć, ma moc, by istniało zawsze. Co ma moc, by istniało zawsze, o tym nigdy nie można prawdziwie powiedzieć, że nie istnieje, gdyż trwanie rzeczy w istnieniu rozciąga się odpowiednio do mocy istnienia tej rzeczy. O każdej zaś rzeczy, która zaczęła istnieć, można w pewnym momencie prawdziwie powiedzieć, że nie istnieje. Co więc nigdy nie przestaje istnieć, nie zaczyna też nigdy istnieć.

2. Dalej. Prawda rzeczy umysłowo poznawalnych, tak jak jest niezniszczalna, tak też zgodnie ze swą naturą jest wieczna. Jest ona bowiem konieczna, każda zaś rzecz konieczna jest wieczna, gdyż to, co istnieje koniecznie, nie może nie istnieć. Z niezniszczalności prawdy umysłowo poznawalnej dowodzi się, że istnienia duszy nie można zniszczyć. W ten sam więc sposób z wieczności prawdy można dowieść wieczności duszy.

3. Co więcej. Nie jest doskonale to, czemu brak wielu jego zasadniczych części. Jasne jest zaś, że zasadniczymi częściami wszechświata są substancje obdarzone intelektem, do których rodzaju, jak tego dowiedliśmy powyżej [II, 68], należą dusze ludzkie. Jeśli więc codziennie tyle dusz ludzkich zaczyna istnieć, ilu się rodzi ludzi, widzimy, że codziennie zostaje do wszechświata dodanych wiele jego głównych części i że mu ich wiele ubywa. Wynika więc stąd, że wszechświat jest niedoskonały. A to jest niemożliwe.

528

4. Niektórzy także wnioskują na mocy powagi Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Księdze Rodzaju 1 [zob. Rdz 2,2], że „siódmego dnia Bóg ukończył swoje dzieło, które uczynił, i odpoczął od wszelkiego dzieła, które sprawił”. Tak zaś nie byłoby, gdyby codziennie tworzył nowe dusze. A zatem nowe dusze ludzkie nie zaczynają istnieć, lecz istniały od początku świata.

Dla tych i tym podobnych powodów ci, którzy przyjmowali wieczność świata, twierdzili, że dusza ludzka, tak jak jest niezniszczalna, tak też istniała odwiecznie. Stąd ci, którzy przyjmowali, że dusze ludzkie w wielości swej są nieśmiertelne — myślimy tu o platonikach — przyjęli, że dusze istnieją odwiecznie i że niekiedy łączą się z ciałami, a niekiedy zostają od nich uwolnione, i że ta zmiana następuje w pewnym oznaczonym czasie²⁶⁰. Ci zaś, którzy przyjęli, że dusze ludzkie są nieśmiertelne w zakresie jakiejś jednej rzeczy, która we wszystkich ludziach pozostaje po śmierci, twierdzili, że właśnie ta jedna rzecz istniała odwiecznie — czy to będzie sam tylko intelekt czynny, jak przyjmował Aleksander [zob. II, 76], czy też wraz z nim także intelekt możliwościowy, jak twierdził Awerroes [zob. II, 59 i 75]. I wydaje się, że jest to zgodne ze słowami Arystotelesa²⁶¹, który mówiąc o intelekcie, powiada, że jest on nie tylko niezniszczalny, ale także, że jest wieczny.

Niektórzy wyznawcy wiary katolickiej, przesiąknięci nauką Platona, przyjęli drogę pośrednią. Skoro bowiem według wiary katolickiej nie ma nic wiecznego prócz Boga, nie twierdzili, że dusze ludzkie są wieczne, lecz że zostały stworzone wraz ze światem lub raczej przed światem widzialnym, a jednak na nowo zostają związane z ciałami. Zdaje się, że wśród wyznawców wiary chrześcijańskiej Orygenes²⁶² był pierwszym, który

²⁶⁰ Platon, *Timaeus* 42 BC; *Phaedrus* 246 A, 248-249B.

²⁶¹ Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 18, 23).

²⁶² Orygenes, *Peri archon* II, 9 (PG, 11, 226).

przyjął to stanowisko, a za nim poszło wielu innych. Pogląd ten do dnia dzisiejszego zachował się wśród heretyków, a pośród nich manichejczycy twierdzą także wraz z Platonem, że dusze są wieczne i że przechodzą z ciała do ciała.

Lecz można łatwo dowieść, że te poglądy nie opierają się na prawdzie. Wykazaliśmy już powyżej [II, 59; II, 73; II, 75-76], że nie istnieje jeden dla wszystkich intelekt możliwościowy ani czynny. Trzeba więc zająć się tymi teoriami, które przyjmując, że jest wiele dusz ludzkich, twierdzą, że istniały one wcześniej niż ciała, czy to odwiecznie, czy od stworzenia świata. Teorie te wydają się nie do przyjęcia z następujących powodów.

Wykazaliśmy powyżej [II, 68], że dusza łączy się z ciałem jako jego forma i urzeczywistnienie. Urzeczywistnienie zaś, chociaż z natury jest wcześniejsze od możliwości, to jednak w jednym i tym samym bycie jest co do czasu późniejsze; rzecz bowiem porusza się od możliwości do urzeczywistnienia. Wcześniej więc było nasienie, które ma życie w możliwości niż dusza, która jest urzeczywistnieniem życia.

Dalej. Dla każdej formy jest rzeczą naturalną, by się łączyła z właściwą sobie materią — inaczej to, co jest złożone z formy i materii, byłoby czymś nienaturalnym. Wcześniej zaś przypisuje się jakiejś rzeczy to, co jej przysługuje zgodnie z naturą niż to, co jej przysługuje, nie należąc do natury — co bowiem przysługuje jakiejś rzeczy, nie należąc do natury, znajduje się w niej przypadłościowo, a co przysługuje jej zgodnie z naturą, istnieje w niej samo przez się. To, co jest przypadłościowe, jest zawsze późniejsze od tego, co jest samo przez się. Jest więc dla duszy czymś właściwym, że najpierw jest złączona z ciałem niż oddzielona od ciała. Nie została zatem stworzona wcześniej niż ciało, z którym się łączy.

Co więcej. Każda część oddzielona od swej całości jest niedoskonała. Dusza zaś, będąc formą, jak to wykazaliśmy [II, 68], jest częścią gatunku ludzkiego. Istniejąc więc bez ciała sama przez się, jest niedoskonała. W porządku natury natomiast

530

to, co doskonałe, jest wcześniejsze od tego, co niedoskonałe. Nie odpowiada więc porządkowi natury, by dusza była wcześniej stworzona jako oddzielona od ciała niż jako złączona z ciałem.

Co więcej. Jeśli dusze są stworzone bez ciał, należy zbadać, w jaki sposób zostały z ciałami złączone. Stało się to bowiem albo w sposób wymuszony, albo naturalnie. Jeśli w sposób wymuszony, to skoro wszystko, co się w ten sposób dokonuje, jest przeciwne naturze, to złączenie duszy i ciała jest wbrew naturze. Człowiek zatem, który składa się z duszy i ciała, jest czymś nienaturalnym. To jest oczywiście fałszem. Oprócz tego: substancje obdarzone intelektem są wyższego rzędu niż ciała niebieskie. W ciałach niebieskich zaś nie znajdujemy niczego, co by się działo w sposób wymuszony albo poprzez przeciwieństwo. Tym mniej więc w substancjach obdarzonych intelektem.

Jeśli złączenie dusz z ciałami jest naturalne, to dusze w momencie stworzenia będą z natury pragnąć złączenia z ciałami. Pragnienie naturalne zaś natychmiast zostaje urzeczywistnione, chyba że istnieje jakaś przeszkoda, jak to na przykład widać przy ruchu ciał ciężkich i lekkich, natura bowiem zawsze działa w jeden sposób. Natychmiast więc od początku swego stworzenia dusze byłyby złączone z ciałami, chyba że istniałaby jakaś przeszkoda. Każda rzecz przeszkadzająca w spełnieniu się pragnienia naturalnego działa przez wymuszenie. A zatem dusze były niegdyś oddzielone od ciał w sposób wymuszony. To zaś jest niedorzeczne — zarówno dlatego, że nie może w tych substancjach być żadnego wymuszenia, co właśnie wykazaliśmy, jak i dlatego, że

wymuszenie oraz to, co jest przeciw naturze, skoro jest przypadłościowe, nie może być wcześniejsze od tego, co jest zgodne z naturą, ani też nie może wynikać z całego gatunku.

Oprócz tego. Skoro każda rzecz z natury pragnie swej doskonałości, materia musi pragnąć formy, a nie na odwrót. Dusza zaś odnosi się do ciała jak forma do materii, jak to powyżej

531

wykazaliśmy [II, 68], Zjednoczenie duszy z ciałem nie następuje więc przez pragnienie duszy, lecz raczej przez pragnienie ciała.

Gdyby się twierdziło, że naturalne dla duszy jest zarówno, by była złączona z ciałem, jak i oddzielona od ciała — w różnych okresach czasu — to wydaje się to rzeczą niemożliwą. To bowiem, co z natury zmienia się w podmiocie, jest przypadłością, jak na przykład młodość i starość. Jeśli więc bycie złączoną z ciałem i oddzieloną od ciała są to zmiany, które z natury następują w duszy, to wtedy zjednoczenie z ciałem będzie przypadłością duszy. I tak przez to zjednoczenie człowiek nie będzie bytem samym przez się, lecz przypadłościowym.

Oprócz tego. Wszystko, co jest poddane zmianom czasowym, podlega ruchowi niebieskiemu, za którym idzie cały bieg czasu. Substancje obdarzone intelektem i niecielesne, wśród których są dusze oddzielone, są doskonalsze od całego porządku materialnego. Nie mogą więc podlegać ruchom niebieskim. Niemożliwe jest zatem, by równolegle do przebiegu czasu z natury swej niekiedy łączyły się, a niekiedy oddzielały od ciała, albo żeby z natury swej raz tego, a raz tamtego pragnęły.

Twierdzenie, że dusze nie łączą się z ciałami ani na sposób wymuszenia, ani z natury, lecz z wolnego wyboru — jest nie do przyjęcia. Nikt bowiem nie pragnie gorszego stanu, chyba że zostanie wprowadzony w błąd. Dusza oddzielona jest zaś w doskonalszym stanie niż złączona z ciałem, szczególnie zdaniem platoników, którzy twierdzą, że z powodu złączenia z ciałem nie pamięta tego, co poprzednio wiedziała, i później dochodzi do czystej kontemplacji prawdy. Nie łączy się więc z ciałem z własnej woli, chyba że została wprowadzona w błąd. Nie może w niej samej istnieć żadna przyczyna wprowadzenia w błąd, gdyż według platoników posiada wszelką wiedzę. Nie można też powiedzieć, że sąd wynikający z wiedzy ogólnej zostaje spaczony przy wyborze poszczególnego przedmiotu

532

z powodu doznań uczuciowych, jak się to zdarza u ludzi nieopanowanych, gdyż tego rodzaju doznania nie zachodzą bez zmian cielesnych, a zatem nie mogą istnieć w duszy oddzielonej. Wynika więc stąd, że dusza, jeśli istniała wcześniej niż ciało, nie złączyłaby się z ciałem z własnej woli.

Oprócz tego. Każdy skutek wynikający ze współdziałania dwóch woli niezależnych od siebie jest skutkiem przypadkowym; na przykład, gdy ktoś, zamierzając coś kupić, spotyka na rynku swego wierzyciela, z którym się tam nie umówił. Wola zaś rodzącego, od której zależą narodziny cielesne, nie zależy od woli duszy oddzielonej, która chce być złączona z ciałem. Skoro więc bez jednej i drugiej woli nie może się dokonać zjednoczenie ciała i duszy, wynika stąd, że jest ono przypadkowe. I w ten sposób zrodzenie człowieka nie jest naturalne, lecz przypadkowe. To zaś jest oczywiście fałszywe, skoro zrodzenie zachodzi w większości wypadków.

Gdyby się znowu twierdziło, że dusza nie łączy się z ciałem ani z natury, ani z własnej woli, lecz z rozporządzenia Bożego — to i to nie wydaje się słuszne, jeśli dusze zostały stworzone przed ciałami. Każdą rzecz bowiem ustanowił Bóg według sposobu odpowiadającego jej naturze. Stąd też powiedziane jest w Księdze Rodzaju 1, [4-25] o poszczególnych stworzeniach: „I widział Bóg, że było dobre”, a razem o wszystkich: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre” [1,31]. Jeśli więc Bóg stworzył dusze oddzielone od ciał, trzeba powiedzieć, że ten sposób bytowania bardziej odpowiada ich naturze. Nie należy natomiast do rozporządzeń dobroci Bożej, by sprowadzała rzeczy do niższego stanu, lecz raczej by je podnosiła do lepszego. Nie stało się to więc z rozporządzenia Bożego, że dusza złączyła się z ciałem. Oprócz tego. Nie zgadza się z porządkiem Mądrości Bożej, by uszlachetniała to, co najmniej doskonałe, ze szkodą dla bardziej doskonałych. Najmniej doskonałe zaś w porządku rzeczy są ciała podlegające powstawaniu i niszczeniu. Nie odpo-

533

wiadałoby zatem porządkowi Mądrości Bożej, gdyby w celu uszlachetnienia ciał łączyła z nimi dusze preegzystujące — nie może się to bowiem stać bez uszczerbku dla duszy, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy.

W rezultacie Orygenes — przyjmując, że dusze ludzkie zostały stworzone od początku — twierdził, że dusze złączone są z ciałami z rozporządzenia Bożego, ale za karę. Sądził bowiem, że dusze zgrzeszyły, zanim zostały złączone z ciałami, i że zależnie od wielkości grzechu zostają zamknięte jakby w więzieniu w bardziej lub mniej doskonałych ciałach.

Jednakże tego poglądu nie da się utrzymać. Kara bowiem sprzeciwia się dobru natury i dlatego mówi się, że jest czymś złym. Jeśli więc zjednoczenie duszy i ciała jest jakąś karą, to nie jest ono dobrem natury. To zaś jest niemożliwe, gdyż leży ono w zamiarze natury — jest bowiem kresem naturalnego powstawania. I znowu wynikałoby stąd, że być człowiekiem nie jest dobrem zgodnym z naturą, a tymczasem w Księdze Rodzaju 1, [31] powiedziane jest po stworzeniu człowieka: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre”.

Oprócz tego. Dobro nie wynika ze zła, chyba że przypadłościowo. Jeśli więc z powodu grzechu duszy oddzielonej dokonuje się zjednoczenie duszy z ciałem, to skoro to zjednoczenie jest pewnym dobrem, będzie ono przypadłościowe. Zatem powstanie człowieka jest przypadkowe. A to uwłacza Mądrości Bożej, o której powiedziane jest w Księdze Mądrości 11, [20]: że „wszystko urządziła zgodnie z miarą, liczbą i wagą”.

Sprzeciwia się to także w sposób oczywisty nauce Apostoła. Powiedziane jest bowiem w Liście do Rzymian 9, [11-12] o Jakubie i Ezawie, że „gdy się jeszcze nie narodzili ani nic dobrego lub złego nie uczynili, stwierdzono, że starszy będzie służył młodszemu”. A zatem — zanim te słowa zostały wypowiedziane, dusze ich nie popełniły żadnego grzechu, a przecież zostało to powiedziane po ich poczęciu, jak wyjaśnia Księga Rodzaju 25, [23].

534

Już powyżej [II, 44], gdy była mowa o różnorodności rzeczy, przytoczyliśmy wiele argumentów przeciw stanowisku Orygenes, którymi i tu można by się posłużyć. Dlatego, opuściwszy je, przejdźmy do innych.

Dalej. Należy powiedzieć, że dusza ludzka albo potrzebuje zmysłów, albo ich nie potrzebuje. Wydaje się oczywiście — na podstawie doświadczenia — że potrzebuje

zmysłów. Komu bowiem brak jakiegoś zmysłu, ten nie wie nic o przedmiotach, które się przez ten zmysł poznaje — gdy na przykład ktoś jest niewidomy od urodzenia, ani nie wie, ani nie poznaje niczego o barwach. I prócz tego, gdyby duszy ludzkiej zmysły nie były potrzebne do poznania umysłowego, nie byłoby w człowieku uporządkowanej relacji między poznaniem zmysłowym i umysłowym. Z doświadczenia wiemy, że jest przeciwnie, ponieważ ze zmysłów powstaje w nas pamięć, a to nas prowadzi do zbierania doświadczeń, przez które dochodzimy do rozumienia ogólnych zasad nauk i umiejętności. Jeśli więc dusza ludzka potrzebuje zmysłów do poznania umysłowego, natura zaś nie pozostawia żadnego bytu bez tego, co konieczne do spełniania właściwego mu działania — jak na przykład zwierzętom posiadającym duszę obdarzoną zmysłami i władzą ruchu daje odpowiednie narządy zmysłów i ruchu — to nie mogła zostać stworzona bez koniecznej pomocy zmysłów. Zmysły zaś nie spełniają swych czynności bez narządów cielesnych, jak widać z tego, co powiedzieliśmy [II, 57]. Dusza nie została zatem uczyniona bez narządów cielesnych.

Jeśli dusza nie potrzebuje zmysłów do umysłowego poznania — i dlatego twierdzi się, że została stworzona bez ciała — to należy powiedzieć, że zanim się złączyła z ciałem, sama przez się poznawała umysłowo prawdy wszystkich nauk. Wyznawali to platonicy, mówiąc, że idee, będące zdaniem Platona oddzielonymi poznawalnymi formami rzeczy, są przyczyną wiedzy. Stąd dusza oddzielona, nie mając żadnej przeszkody, otrzymywała pełne poznanie wszystkich nauk. Musi się więc

535

powiedzieć, że gdy dusza łączy się z ciałem — a widzimy, że wtedy nie ma żadnej wiedzy — zapomina o wiedzy, którą uprzednio posiadała. To również przyjmują platonicy, twierdząc, że dowodem jest to, iż każdy, choćby zupełnie niewykształcony, pytany systematycznie o to, co jest zawarte w naukach, odpowiada prawdziwie. Tak na przykład, gdy komuś, kto zapomniał rzeczy, które dawniej wiedział, przedstawiać jedno po drugim to, co zapomniał, powróci mu to do pamięci. Stąd też wynikało, że uczenie się nie jest niczym innym jak przypominaniem sobie. Z tego więc poglądu trzeba z konieczności wywnioskować, że złączenie ciała i duszy jest przeszkodą dla poznania umysłowego. Natura zaś nie daje żadnej rzeczy niczego, co przeszkadzałoby jej w działaniu, lecz daje jej raczej to, co jej pomaga w działaniu. Złączenie duszy i ciała nie będzie zatem czymś naturalnym. I tak ani człowiek nie będzie czymś naturalnym, ani też jego rozradzanie się nie będzie naturalne. To zaś jest oczywiście fałszywe.

Oprócz tego. Ostatecznym celem każdej rzeczy jest to, do czego rzecz usiłuje dojść przez swe czynności. Człowiek zaś wszystkimi sobie właściwymi, uporządkowanymi, słusznymi czynnościami usiłuje dojść do kontemplacji prawdy. Czynności bowiem władz czynnych są pewnym przygotowaniem i usprawnieniem dla władz kontemplacyjnych. Celem człowieka jest zatem dojść do kontemplacji prawdy. W tym celu więc dusza jest złączona z ciałem i na tym złączeniu polega istnienie człowieka. A zatem człowiek nie traci wiedzy już posiadanej przez to, że się łączy z ciałem, lecz raczej łączy się z ciałem po to, by zdobyć wiedzę.

Podobnie. Gdy zapytać kogoś zupełnie niewykształconego o coś z dziedziny nauk, odpowie prawdziwie tylko odnośnie do ogólnych zasad, które każdy zna i które każdy w ten sam sposób i z natury poznaje. Potem zaś pytany systematycznie odpowie zgodnie z prawdą, opierając się na pierwszych zasadach, także na temat tego, co zasadom tym najbliższe, i tak

może stosować dalej pierwsze zasady do rzeczy, o które jest pytany. Z tego wynika więc jasno, że pierwsze zasady powodują nowe poznanie w tym, kogo pytamy. A zatem nie przypomina sobie wiadomości nabytych dawniej.

Oprócz tego. Gdyby poznanie wniosków było dla duszy ludzkiej czymś tak samo naturalnym jak poznanie pierwszych zasad, wszyscy mieliby tę samą wiedzę o wnioskach, co o zasadach — to bowiem, co jest zgodne z naturą, jest takie samo u wszystkich. Wszyscy jednak mają tę samą wiedzę tylko o zasadach, lecz nie o wnioskach. Jasne jest więc, że naturalne nam jest poznanie zasad, a nie poznanie wniosków. To zaś, co nie jest nam naturalne, zdobywamy przez to, co jest naturalne, jak na przykład w dziedzinie rzeczy zewnętrznych wszystkie dzieła wymagające umiejętności robimy rękami. A zatem wiedzę o wnioskach zdobywamy z pierwszych zasad.

Dalej. Skoro natura zawsze jest skierowana ku jednemu, jedna władza musi mieć z natury jeden przedmiot, jak na przykład wzrok barwę, a słuch dźwięk. Intelpekt, będąc jedną władzą, posiada więc jeden przedmiot, który to przedmiot poznaje sam przez się i naturalnie. Musi tym przedmiotem być to, co obejmuje wszystko, co intelekt poznaje — tak jak barwa obejmuje wszystkie barwy widzialne same przez się. Nie jest tym nic innego jak tylko byt. Intelpekt nasz zatem naturalnie poznaje byt i to, co jako takie jest własnością bytu. Na tym to poznaniu opiera się poznanie pierwszych zasad, takich jak na przykład, że „nie można równocześnie twierdzić i przeczyć” i tym podobne. Intelpekt nasz poznaje więc w sposób naturalny tylko te pierwsze zasady, a wnioski poznaje przez nie, tak jak wzrok poznaje przez barwę zarówno wspólne, jak i przypadłościowe przedmioty poznania zmysłowego.

Oprócz tego. To, co zdobywamy przez zmysły, nie istniało w duszy przed zaistnieniem ciała. Lecz przyczyną poznania samych zasad są w nas przedmioty zmysłowe, gdybyśmy bowiem nie poznali jakiejś całości zmysłem, nie moglibyśmy pojąć, że

całość jest większa od części. Tak też i ślepy od urodzenia nie wie nic o barwach. A zatem i poznania pierwszych zasad nie miała dusza przed złączeniem się z ciałem. Tym bardziej więc nie miała poznania innych rzeczy. Nie da się więc utrzymać argumentu Platona, że dusza istniała przed złączeniem się z ciałem.

Podobnie. Jeśli wszystkie dusze istniały wcześniej niż ciała, z którymi się łączą, zdaje się stąd wynikać, że ta sama dusza łączy się w różnych okresach czasu z różnymi ciałami. A wynika to jasno z twierdzenia tych, którzy przyjmują wieczność świata. Jeśli bowiem powstawanie ludzi jest wieczne, musi nieskończona liczba ciał ludzkich rodzić się i ginąć w ciągu wieków. Albo więc trzeba twierdzić, że dusze istnieją uprzednio w sposób rzeczywisty w liczbie nieskończonej — jeśli poszczególne dusze łączą się z poszczególnymi ciałami, albo — jeśli liczba dusz jest skończona — że te same dusze łączą się raz z tymi, raz z innymi ciałami. I wydaje się, że to samo wynika, jeśli się przyjmie, że dusze istniały przed ciałami, a powstawanie ludzi nie jest wieczne. Jeśli się przyjmie, że powstawanie ludzi nie było wieczne, to jednak nie ma wątpliwości, że nie mogłoby co do natury trwać w nieskończoność. Tak bowiem jest każdy ukonstytuowany, że — o ile coś przypadłościowo nie przeszkadza — jak ktoś inny go zrodził, tak i on może zrodzić drugiego. To zaś byłoby niemożliwe, gdyby przy istnieniu skończonej liczby dusz jedna dusza nie mogła się łączyć z kilkoma ciałami. Stąd też wielu spośród tych, którzy twierdzą, że dusze istniały wcześniej niż ciała, przyjmuje

przechodzenie duszy z ciała do ciała. To jednak jest niemożliwe. Dusze nie istniały więc wcześniej niż ciała.

Niemożliwość łączenia się jednej duszy z kilkoma ciałami wykazuje się w następujący sposób. Dusze ludzkie nie różnią się od siebie co do gatunku, lecz tylko numerycznie, bo inaczej i ludzie różniliby się co do gatunku. Różnica numeryczna odnosi się do zasad materialnych. Należy więc przyjąć różnorodność dusz ludzkich odnośnie do czegoś materialne

538

go. Jednak nie w ten sposób, żeby materia stanowiła część duszy — wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 50-51; II, 68], że jest ona substancją obdarzoną intelektem i że żadna taka substancja nie ma materii. Wynika stąd, że różnorodność i wielość dusz istnieje z racji przyporządkowania do różnych materii, z którymi dusze się łączą, jak to powiedzieliśmy wyżej [II, 80-81]. Jeśli zatem istnieją różne ciała, muszą mieć różne dusze, z którymi się łączą. Jedna dusza nie łączy się więc z kilkoma ciałami.

Co więcej. Wykazaliśmy powyżej [II, 68], że dusza łączy się z ciałem jako forma. Formy zaś muszą być dostosowane do własnych materii, skoro materia i forma mają się do siebie jak możność i urzeczywistnienie, a właściwe urzeczywistnienie odpowiada właściwej możności. A zatem jedna dusza nie łączy się z kilkoma ciałami.

Co więcej. Siła poruszającego musi być proporcjonalna do tego, co porusza, gdyż nie każda siła porusza każdy przedmiot podlegający poruszeniu. O duszy zaś, nawet gdyby nie była formą ciała, nie można jednak twierdzić, by nie była jego zasadą ruchu — to bowiem, co ożywione, odróżniamy od tego, co nieożywione, na zasadzie zmysłów i poruszania się. Różnorodność dusz musi więc odpowiadać różnorodności ciał.

Podobnie. Niemożliwe jest, by w rzeczach, które powstają i giną, powtórzyło się numerycznie to samo. Skoro bowiem powstawanie i ginięcie są ruchem skierowanym ku substancji, to w rzeczach, które powstają i giną, substancja nie pozostaje ta sama, tak jak pozostaje w tych, które poruszają się ruchem przestrzennym. Otóż jeśli jedna dusza kolejno łączy się z różnymi powstającymi ciałami, ten sam dokładnie człowiek powtórzy się przez zrodzenie. Pogląd ten wynika z konieczności z doktryny Platona, który twierdził, że człowiek jest duszą odzianą w ciało [zob. II, 57], a także z innych doktryn — skoro bowiem zarówno jedność rzeczy, jak i istnienie wynika z formy, to rzeczy, których forma jest numerycznie jedna, muszą być numerycznie jedne. Nie jest więc możliwe, by jedna dusza

539

łączyła się z różnymi ciałami. Wynika stąd także, że i dusze nie istniały wcześniej niż ciała.

Z tą prawdą zgadza się także wiara katolicka. Powiedzione jest bowiem w Psalmie [33,15]: „On uformował serca ich, każde z osobna” — gdyż dla każdego z osobna Bóg uczynił duszę i nie stworzył wszystkich razem ani nie złączył jednej z różnymi ciałami. Stąd też powiedziane jest w księdze *O dogmatach kościelnych*: „Mówimy, że dusze ludzi nie istnieją od początku pośród innych natur obdarzonych intelektem ani też że zostały stworzone razem, jak mylnie twierdził Orygenes”²⁶³.

Łatwo jest rozwiązać argumenty, którymi dowodzi się tezy, że dusze istniały zawsze lub przynajmniej że istniały wcześniej niż ciała.

Co do pierwszego zarzutu, należy się zgodzić z twierdzeniem, że dusza ma moc istnienia zawsze. Trzeba jednak wiedzieć, że moc i możliwość rzeczy rozciąga się nie na to, co było, lecz na to, co jest lub będzie; stąd możliwość nie istnieje w przypadku rzeczy przeszłych. Z tego więc, że dusza ma moc istnienia zawsze, nie można wnioskować, że istniała zawsze, ale że zawsze będzie istnieć.

Oprócz tego. To, do czego dana moc jest skierowana, wynika z tej mocy dopiero, gdy ta moc istnieje. Chociaż więc dusza ma moc, by zawsze istniała, to jednak można wnioskować, że dusza zawsze istnieje dopiero od momentu, gdy tę moc otrzymała. Jeśli się zaś przyjmie, że tę moc posiadała od-

263 Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus* 14 (PL 42, 1216).

540

wiecznie, to przyjmuje się z góry to, czego należało dowieść, mianowicie, że istniała odwiecznie.

Co do drugiego zarzutu — o wieczności prawdy, którą dusza umysłowo poznaje — należy zauważyć, że wieczność pojętej prawdy można ujmować dwojako. Jednym sposobem jako to, co się pojmuje; drugim sposobem jako to, przez co się pojmuje. Jeżeli prawda pojęta przez duszę jest wieczna jako rzecz poznana umysłowo, wynika stąd wieczność rzeczy, którą się pojmuje, a nie wieczność poznającego. Jeśli zaś prawda jest wieczna jako to, przez co się poznaje, wynikałoby stąd, że dusza poznająca jest wieczna. Tym sposobem zaś prawda pojmowana przez duszę nie jest wieczna, lecz jest wieczna pierwszym sposobem. Z tego bowiem, co powiedzieliśmy [II, 76], wiadomo, że formy poznawcze, którymi nasza dusza poznaje prawdę, otrzymujemy stale z wyobrażeń dzięki intelektowi czynnemu. Stąd nie można wnioskować, by dusza była wieczna, lecz że poznane prawdy opierają się na czymś wiecznym, opierają się bowiem na pierwszej prawdzie jako na powszechnej przyczynie zawierającej wszelką prawdę. Do tej zaś wiecznej prawdy przyrównuje się duszę nie jako podmiot do formy, lecz jako rzecz do właściwego jej celu. Prawda jest bowiem dobrem rozumu i jego celem. Z celu rzeczy możemy zaś wnioskować o jej trwaniu, podobnie jak o początku rzeczy możemy wnioskować z jej przyczyny sprawczej. Co bowiem skierowane jest do celu wiecznego, musi być zdolne do wiecznego trwania. Stąd z wieczności prawdy ujętej umysłowo można dowieść nieśmiertelności duszy, ale nie jej wieczności. Nie można tego także dowieść z wieczności przyczyny sprawczej, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 31n], gdy rozważaliśmy wieczność stworzeń.

Co do trzeciego zarzutu, odnoszącego się do doskonałości wszechświata, niczego on nie udowadnia. Doskonałość bowiem wszechświata rozważa się odnośnie do gatunku, a nie odnośnie do jednostek, skoro nieustannie do wszechświata zo-

541

staje dodanych wiele jednostek uprzednio istniejących gatunków. Dusze ludzkie nie różnią się zaś co do gatunku, lecz tylko numerycznie, czego już dowiedliśmy [II, 81]. Stąd nie sprzeciwia się doskonałości wszechświata, jeśli ciągle są stwarzane nowe dusze.

Z tego wynika także rozwiązanie czwartego zarzutu. Równocześnie bowiem powiedziane jest w Księdze Rodzaju 1 [zob. Rdz 2,2], że „Bóg dokonał dzieła swego” i że „odpoczął od wszelkiego dzieła, które sprawił”. Jak dokonanie, czyli doskonałość stworzeń, rozważa się z punktu widzenia gatunków, a nie jednostek, tak też spoczynek Boga należy pojmować z punktu widzenia tego, że zaprzestał stwarzać nowe gatunki, a nie nowe jednostki, przed którymi istniały już inne jednostki, gatunkowo podobne. I tak, skoro wszystkie dusze ludzkie należą do jednego gatunku, jak i wszyscy ludzie — nie sprzeciwia się spoczynkowi Boga, jeśli Bóg codziennie stwarza nowe dusze.

Należy jednak pamiętać, że u Arystotelesa nie ma twierdzenia, że intelekt ludzki jest wieczny (*aeternus*), jak zwykł określać rzeczy, które jego zdaniem istniały zawsze. Mówi natomiast, że jest „na zawsze” (*perpetuus*)²⁶⁴, co można powiedzieć o rzeczach, które zawsze będą istnieć, nawet jeśli nie zawsze istniały. Stąd też w XI księdze *Metafizyki*²⁶⁵, mimo że nie przyjmował, że dusza ludzka podlega takim samym uwarunkowaniom jak inne formy, nie twierdził, że ta forma istniała przed materią — co Platon twierdził o ideach. Wydaje się, że w tym miejscu Arystoteles mógł coś takiego powiedzieć o duszy — lecz powiedział tylko, że trwa po śmierci ciała.

²⁶⁴ Arystoteles, *De anima* II, 2 (413b 24-27); III, 5 (430a 23); por. wyżej II, 61 i II, 78.

²⁶⁵ Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 3 (1070a 25).

542

Rozdział 85 << DUSZA NIE JEST UTWORZONA Z SUBSTANCJI BOGA

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno, że dusza nie jest utworzona z substancji Boga.

Wykazaliśmy powyżej [I, 15], że substancja Boża jest wieczna i że nic, co do niej należy, nie rozpoczyna istnieć. Dusze ludzkie zaś nie istniały wcześniej od ciał, jak to wykazaliśmy [II, 83n], Dusza ludzka nie może więc być utworzona z substancji Boga.

Co więcej. Wykazaliśmy powyżej [I, 27], że Bóg nie może być formą żadnej rzeczy. Dusza ludzka jednakże jest formą ciała, jak to wykazaliśmy [II, 68]. Nie jest więc utworzona z substancji Boga.

Oprócz tego. Każda rzecz, z której coś powstaje, jest w możności w stosunku do tego, co z niej powstaje. Substancja Boga nie jest zaś w możności do niczego, skoro jest czystą rzeczywistością, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 16]. Niemożliwe jest więc, by dusza lub cokolwiek innego zostało utworzone z substancji Boga.

Co więcej. Rzecz, z której coś powstaje, w pewien sposób się zmienia. Bóg zaś jest zupełnie niezmienny, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 13] - Niemożliwe jest więc, by z Niego mogło coś powstać.

Co więcej. W duszy widać jasno zmiany w zakresie wiedzy i cnoty oraz ich przeciwieństw. Bóg natomiast jest zupełnie niezmienny i sam przez się, i przypadłościowo. Nie może więc dusza powstać z substancji Bożej.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej [I, 16], że Bóg jest czystą rzeczywistością, w której nie ma żadnej możności. W duszy ludzkiej zaś mamy i możność, i urzeczywistnienie, gdyż istnieje w niej intelekt możnościowy, który jest w możności w stosunku do wszystkiego, co poznawalne, oraz intelekt czynny,

543

jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 61; II, 76]. Nie powstała więc dusza ludzka z natury boskiej.

Podobnie. Skoro substancja Boga jest zupełnie niepodzielna, nic z Jego substancji nie może być duszą — chyba tylko cała substancja. Substancja Boża może być tylko jedna, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 42], Wynika więc, że wszyscy ludzie mają tylko jedną duszę umysłową. Wykazaliśmy jednak powyżej [II, 73n], że tak nie jest. Dusza więc nie jest utworzona ze substancji Bożej.

Wydaje się, że ten pogląd wynika z trojkiego źródła. Niektórzy twierdzili, że nie istnieje żadna substancja niecielesna. Dlatego głosili, że Bóg jest najszlachetniejszym z ciał — czy to będzie powietrze, czy ogień, czy jakkolwiek inna zasada — i mówili, że dusza posiada naturę tego ciała, wszyscy bowiem przypisywali duszy to, co uważali za zasadę, jak to widać u Arystotelesa w I księdze *O duszy*²⁶⁶. Stąd wynikało, że dusza jest utworzona z substancji Bożej. Na tej podstawie wyrosło stanowisko Manesa²⁶⁷, który uważał, że Bóg jest pewnym światłem materialnym rozciągającym się przez nieskończone przestrzenie i twierdził, że dusza ludzka jest pewną jego częścią.

Wykazaliśmy jednak powyżej, że to stanowisko jest fałszywe, ponieważ udowodniliśmy, że Bóg nie jest ciałem [I, 20] oraz że i dusza ludzka ani żadna intelektualna substancja nie jest ciałem [II, 49; II, 65].

Niektórzy natomiast twierdzili, że wszyscy ludzie mają jeden intelekt — czy to tylko czynny, czy razem czynny i możliwościowy, jak wyżej powiedzieliśmy [II, 59-61; II, 73n]. A ponieważ starożytni nazywali Bogiem każdą substancję oddzieloną, wynikało stąd, że nasza dusza, to znaczy intelekt, którym pojmujemy, jest boskiej natury. Stąd też niektórzy współcześni wyznawcy wiary chrześcijańskiej, którzy przyjmują, iż intelekt

²⁶⁶ Arystoteles, *De anima* I, 2 (404b 10).

²⁶⁷ Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34-38).

544

czynny jest oddzielony, stwierdzili wyraźnie, że intelekt czynny jest Bogiem. Lecz ten pogląd o jedności naszego intelektu obaliliśmy powyżej [II, 73n].

Mógł zaś taki pogląd wyrosnąć także z samego podobieństwa naszej duszy do Boga. Poznanie umysłowe bowiem, które w najwyższym stopniu uważa się za właściwość Boga, nie przysługuje, jak widzimy, żadnej niższej substancji na świecie poza człowiekiem, a to z racji duszy. Stąd mogło się wydawać, że dusza należy do natury boskiej — zwłaszcza ludziom, którzy byli przekonani, że dusza człowieka jest nieśmiertelna.

Wydaje się także, że potwierdza to Księga Rodzaju 1, gdyż po stwierdzeniu: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze” [1,26] dodano: „Utworzył Pan Bóg człowieka z prochu ziemi i tchnął w oblicze jego ducha życia” [2,7]. I z tego niektórzy chcieli wnosić, że dusza posiada naturę boską. Kto bowiem tchnie w czyjeś oblicze, przekazuje drugiemu dokładnie to samo, co w nim było. Zatem może się wydawać, że Pismo Święte podsuwa myśl, iż Bóg przekazał człowiekowi coś boskiego, by go ożywić.

Jednak powyższe podobieństwo nie dowodzi, że człowiek jest częścią substancji Bożej, ma on bowiem braki w poznaniu intelektualnym, czego o Bogu nie można powiedzieć. Stąd to podobieństwo raczej wskazuje na jakiś niedoskonały obraz niż na jakąś konsubstancjalność. I to też daje do zrozumienia Pismo Święte, gdy mówi, że człowiek jest uczyniony „na obraz” Boga. Wspomniane tchnienie ukazuje raczej pochodzenie życia od Boga w człowieku, na zasadzie pewnego podobieństwa, a nie jedności substancji. Dlatego też powiedziane jest, że „tchnął w oblicze jego ducha życia”

— skoro bowiem w tej części ciała umiejscowione są narządy większości zmysłów, życie zostaje w obliczu szczególnie uwidocznione. Mówi się więc, że Bóg tchnął ducha w oblicze człowieka, gdyż dał człowiekowi ducha życia, ale nie wziął go ze swojej substancji. Kto bowiem i na sposób cielesny tchnie w czyjeś oblicze — skąd,

545

zdaje się, zostało wzięte porównanie — dmucha w jego oblicze powietrze, a nie wprowadza w niego jakąś część swej substancji.

Rozdział 86 DUSZA LUDZKA NIE JEST PRZEKAZYWANA Z NASIENIEM ROZRODCZYM

Można wykazać na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że duszy ludzkiej nie przekazuje się wraz z nasieniem rozrodczym, jakby była zrodzona przez stosunek płciowy.

Wszystko to, czego działania nie mogą się obyć bez ciała, nie może też zacząć istnieć bez ciała, rzecz bowiem istnieje tak, jak działa, skoro każda rzecz działa o tyle, o ile jest bytem. I na odwrót — to, czego działania obywają się bez ciała, powstaje bez ciała. Czynności duszy wegetatywnej i zmysłowej nie mogą się obyć bez ciała, jak wynika z tego, co już powiedzieliśmy [II, 68]. Czynności zaś duszy obdarzonej intelektem nie dokonują się za pomocą narządu cielesnego, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 68]. Zatem dusza wegetatywna i zmysłowa rodzą się przez zrodzenie ciała, ale dusza umysłowa nie powstaje w ten sposób. Przekazywanie nasienia rozrodczego zmierza jednak do zrodzenia cielesnego. Dusza wegetatywna i zmysłowa zaczynają więc istnieć wraz z przekazaniem nasienia — inaczej ma się rzecz z duszą obdarzoną intelektem.

Dalej. Gdyby dusza ludzka rozpoczynała istnienie przez przekazanie nasienia, mogłoby to się stać tylko dwojako. Po pierwsze w tym znaczeniu, że istnieje ona w sposób urzeczywistniony w nasieniu, niejako oddzielona przypadłościowo od duszy rodzącego, podobnie jak nasienie się oddziela od ciała, jak to widzimy u zwierząt pierścieniowatych, które żyją, gdy się je przetnie, w których to zwierzętach jedna dusza istnieje urzeczy-

546

wistniona, a wiele dusz istnieje w możliwości. Po podzieleniu zaś ciała tego zwierzęcia w każdej jego żyjącej części zaczyna istnieć dusza urzeczywistniona. Po drugie w tym znaczeniu, że w nasieniu istnieje siła, która ma wydać duszę obdarzoną intelektem i w ten sposób przyjmuje się, że dusza obdarzona intelektem jest w nasieniu wirtualnie, ale nie jest urzeczywistniona.

Pierwszy z tych dwóch przypadków jest niemożliwy, a to z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że skoro dusza umysłowa jest najdoskonalsza spośród dusz i jest obdarzona największą mocą, właściwym jej przedmiotem, który udoskonala, jest ciało, posiadające wielką różnorodność organów, za pomocą których może ona wykonywać najróżniejsze czynności. Stąd jest niemożliwe, by istniała urzeczywistniona w oddzielnym nasieniu, gdyż nawet dusze doskonałych zwierząt nierozumnych nie mnożą się przez dzielenie — jak się to dzieje u zwierząt pierścieniowatych. Po drugie dlatego, że skoro intelekt, który jest główną i właściwą władzą duszy obdarzonej intelektem, nie jest urzeczywistnieniem jakiejś części ciała, nie może on zostać

podzielony przypadłościowo poprzez podział ciała. A zatem i duszy obdarzonej intelektem nie można podzielić.

Drugi sposób jest także niemożliwy. Czynna siła istniejąca w nasieniu powoduje zrodzenie zwierzęcia przez przemianę ciała, ponieważ siła będąca w materii nie może działać inaczej. Lecz wszelka forma rozpoczynająca istnienie przez przemianę materii ma istnienie zależne od materii, przemiana materii bowiem sprowadza ją z możliwości do urzeczywistnienia i w ten sposób kończy się ta przemiana na urzeczywistnionym istnieniu materii, które wynika ze złączenia się z formą. Stąd, jeśli przez to także rozpoczyna się w sensie ścisłym istnienie formy, to istnienie formy będzie polegać tylko na tym, że się ona łączy z materią i stąd forma co do istnienia będzie zależeć od materii. Jeśli więc duszę ludzką powołuje do istnienia czynna siła nasienia, wynika stąd, że istnienie jej zależy od materii, jak byt innych form materialnych. Wykazaliśmy zaś powyżej, że jest przeciwnie

547

[II, 68; II, 791- A więc w żaden sposób dusza obdarzona intelektem nie otrzymuje istnienia przez przekazanie nasienia.

Co więcej. Każda forma, która zaczyna istnieć przez przemianę materii, jest formą wyprowadzoną z możliwości materii, przemieniać bowiem materię znaczy sprowadzać ją z możliwości do urzeczywistnienia. Duszy obdarzonej intelektem nie można zaś wywieść z możliwości materii, ponieważ wykazaliśmy już powyżej [II, 78], że dusza umysłowa przewyższa wszelką możliwość materii, skoro posiada pewne działanie niematerialne, jak to powyżej udowodniliśmy [II, 78]. A zatem dusza obdarzona intelektem nie otrzymuje istnienia przez przemianę materii i nie otrzymuje go także przez działanie mocy istniejącej w nasieniu.

Oprócz tego. Żadna moc czynna nie działa poza swoim rodzajem. Tymczasem dusza umysłowa przewyższa cały rodzaj ciał, gdyż posiada działanie wyższe ponad wszystkie ciała, a jest nim poznanie intelektualne. Żadna więc moc cielesna nie może wytworzyć duszy obdarzonej intelektem. Otóż wszelkie działanie siły istniejącej w nasieniu odbywa się przez pewną siłę cielesną. Siła formująca działa bowiem za pośrednictwem trojkiego ciepła: ognia, nieba i ciepła duszy. A zatem dusza umysłowa nie może otrzymać istnienia dzięki mocy będącej w nasieniu.

Oprócz tego. Jest rzeczą śmieszną twierdzić, że jakaś substancja obdarzona intelektem dzieli się na mocy podziału ciała albo że zostaje wytworzona przez jakąś moc cielesną. Dusza ludzka jest pewną substancją umysłową, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 78]. Nie można więc powiedzieć, że się dzieli przez podział nasienia ani też że powstaje dzięki sile czynnej istniejącej w nasieniu. I tak, w żaden sposób dusza ludzka nie rozpoczyna istnieć przez przekazanie nasienia.

Oprócz tego. Jeśli zrodzenie jest przyczyną zaistnienia czegoś, to niszczenie będzie przyczyną tego, że to coś przestanie istnieć. Rozkład ciała zaś nie jest przyczyną tego, że dusza ludzka

548

przestaje istnieć, skoro dusza jest nieśmiertelna, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 791-1 zrodzenie więc nie jest przyczyną, że dusza zaczyna istnieć. Właściwą przyczyną zrodzenia ciała jest przekazanie nasienia. A zatem przekazanie nasienia nie jest przyczyną powstania duszy.

Przez to usunięty zostaje błąd Apolinarego i jego uczniów, którzy twierdzili, że dusze rodzą się z dusz, jak ciała rodzą się z ciał²⁶⁸.

Rozdział 87

DUSZĘ LUDZKĄ POWOŁUJE DO ISTNIENIA BÓG PRZEZ AKT STWÓRCZY

Z tego, co powiedzieliśmy, można wykazać, że jedynie Bóg powołuje duszę ludzką do istnienia.

Wszystko, co zostaje powołane do istnienia, rodzi się albo samo przez się, albo przypadłościowo, albo zostaje stworzone. Dusza ludzka nie rodzi się sama przez się, skoro nie jest złożona z materii i formy, jak tego dowiedliśmy powyżej [II, 50; II, 65]. Nie rodzi się też przypadłościowo; skoro bowiem jest formą ciała, rodziłaby się wraz ze zrodzeniem ciała, które powstaje z czynnej mocy nasienia — dowiedliśmy zaś, że tak nie jest [II, 86]. Skoro więc dusza ludzka ma początek swego istnienia — nie jest bowiem wieczna ani nie istnieje przed ciałem, jak tego powyżej dowiedliśmy [II, 83] — wynika, że otrzymuje istnienie przez akt stwórczy. Wykazaliśmy zaś powyżej, że tylko Bóg może stwarzać [II, 21], Tylko więc Bóg powołuje duszę ludzką do bytu.

Co więcej. Każda rzecz, której substancja nie utożsamia się ze swym własnym istnieniem, ma twórcę swego istnienia, jak

²⁶⁸ Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 2.

549

to powyżej wykazaliśmy [II, 15]. Dusza ludzka zaś nie jest swoim istnieniem, to bowiem jest właściwością jedynie Boga, jak powyżej wykazaliśmy [II, 15]. Ma ona więc sprawczą przyczynę swego istnienia. Lecz to, co ma istnienie samo przez się, samo siebie także urzeczywistnia, co zaś nie ma istnienia samo przez się, lecz tylko razem z czymś innym, nie powstaje samo przez się, lecz wraz z tą drugą rzeczą, jak na przykład forma ognia powstaje, gdy powstaje ogień. Dusza ludzka w odróżnieniu od innych form ma istnienie samoistne i właściwego sobie istnienia udziela ciału. Dusza ludzka więc sama przez się posiada swoje stawanie się — inaczej niż inne formy, które powstają przypadłościowo przy powstaniu bytu złożonego. Skoro jednak dusza ludzka nie posiada materii jako swojej części, to nie może powstać z czegoś jak z materii. Wynika więc stąd, że powstaje z niczego. A zatem zostaje stworzona. Skoro więc stwarzanie jest czynnością właściwą Bogu, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 21], wynika stąd, że stwarza ją bezpośrednio jedynie Bóg.

Co więcej. Byty, które należą do jednego rodzaju, mają ten sam sposób powstawania, jak wyżej dowiedliśmy [II, 86]. Dusza należy do rodzaju substancji obdarzonych intelektem, a nie jest do pomyślenia, by substancje takie powstawały inaczej jak drogą aktu stwórczego. A zatem dusza ludzka powstaje przez to, że Bóg ją stwarza.

Dalej. Cokolwiek przez jakąś przyczynę sprawczą zostaje powołane do istnienia, otrzymuje od niej albo coś, co jest zasadą istnienia w danym gatunku, albo bezwzględnie samo istnienie. Dusza nie może powstawać w ten sposób, jakby otrzymywała coś, co jest zasadą istnienia, jak to zachodzi w bytach złożonych z materii i formy, które powstają przez to, że nabywają formę urzeczywistnioną. Dusza bowiem nie posiada w sobie czegoś, co byłoby dla niej zasadą istnienia, ponieważ jest substancją niezłożoną, jak to

powyżej wykazaliśmy [II, 50; II, 65]. Wynika więc stąd, że powołuje ją do istnienia przyczyna sprawcza, od której bezwzględnie otrzymuje istnienie. Samo

550

istnienie zaś jest właściwym skutkiem pierwszej i powszechnej przyczyny, gdyż drugorzędne przyczyny działają w ten sposób, że wyciskają podobieństwa swych form w rzeczach, które tworzą, a podobieństwa te są formami rzeczy tworzonych. Duszę więc może powołać do istnienia tylko pierwsza i powszechna przyczyna — a jest nią Bóg.

Oprócz tego. Cel rzeczy odpowiada jej zasadzie, wtedy bowiem rzecz jest doskonała, gdy dosięga swych zasad — czy to przez podobieństwo, czy w jakikolwiek inny sposób. Celem zaś duszy ludzkiej i ostateczną jej doskonałością jest to, by przez poznanie i miłość wzbiła się ponad cały porządek stworzeń i dosięgła pierwszej zasady, którą jest Bóg. Ma zatem od Niego właściwą swemu pochodzeniu zasadę.

Wydaje się, że myśl tę wypowiada także Pismo Święte w Księdze Rodzaju 1. Mówiąc bowiem o utworzeniu zwierząt, przypisuje ich dusze różnym przyczynom, na przykład: „Niech wody wydadzą zwierzęta pełzające o duszy żyjącej” [1,20], i podobnie mówi o innych zwierzętach. Ale gdy dochodzi do człowieka, wskazuje, że jego duszę stworzył Bóg, co zawiera zdanie: „Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego oblicze tchnienie życia” [2,7].

W ten sposób usunięty zostaje błąd tych, którzy twierdzą, że dusze stworzyli aniołowie.

Rozdział 88 << ARGUMENTY MAJĄCE DOWIEŚĆ, ŻE PRZYZYNY DUSZY JEST NASIENIE ROZRODCZE

Istnieją jednak pewne argumenty, które wydają się sprzeciwiać temu, co wyżej powiedzieliśmy.

1. Skoro człowiek jest zwierzęciem przez to, że posiada duszę zmysłową, pojęcie zaś zwierzęcia przysługuje jednoznacz-

551

nie człowiekowi i innym zwierzętom, wydaje się, że dusza zmysłowa człowieka należy do tego samego rodzaju co dusze innych zwierząt. Byty zaś, które należą do jednego rodzaju, mają jeden sposób powstawania. Dusza zmysłowa człowieka, jak i dusza innych zwierząt, powstaje więc z mocy istniejącej w nasieniu. W człowieku dusza umysłowa i zmysłowa jest tym samym co do substancji, jak wykazaliśmy powyżej [II, 58]. Wydaje się więc, że i dusza umysłowa powstaje dzięki mocy nasienia.

2. Oprócz tego. Jak naucza Arystoteles w księdze *O rodzeniu się zwierząt*²⁶⁹, embrion najpierw jest zwierzęciem, zanim zostanie człowiekiem. Otóż gdy jest zwierzęciem, a nie człowiekiem, posiada duszę zmysłową, umysłowej zaś nie posiada. Nie ma wątpliwości, że tę duszę zmysłową tworzy czynna moc nasienia, podobnie jak u innych zwierząt. Ta dusza zmysłowa jest w możności bycia duszą umysłową, podobnie jak i owo zwierzę jest w możności zwierzęciem rozumnym — chyba żeby ktoś twierdził, że później pojawiająca się dusza umysłowa jest różna co do substancji, ale wykazaliśmy, że jest

przeciwnie [II, 58]. Wydaje się więc, że substancja duszy obdarzonej intelektem powstaje dzięki mocy istniejącej w nasieniu.

3. Podobnie. Dusza, będąc formą ciała, łączy się z ciałem stosownie do swego istnienia. Lecz byty, które są czymś jednym co do istnienia, stanowią kres jednej czynności jednej przyczyny, gdyby bowiem były różne przyczyny i, co za tym idzie, różne czynności, w wyniku tego skutki musiałyby być różne co do istnienia. Musi więc jedna czynność jednej przyczyny mieć kres w istnieniu duszy i ciała. Jest zaś jasne, że ciało powstaje przez działanie mocy istniejącej w nasieniu. Od niej więc także pochodzi dusza będąca formą ciała, a nie od przyczyny oddzielonej.

269 Arystoteles, *De generatione animalium* II, 3 (736b 3).

552

4. Co więcej. Człowiek rodzi byt podobny sobie co do gatunku mocą istniejącą w oddzielnym nasieniu. Każda zaś przyczyna jednoznaczna rodzi byt podobny sobie gatunkowo przez to, że jest przyczyną formy zrodzonego, od której pochodzi jego gatunek. Dusza ludzka, od której pochodzi gatunek człowieka, powstaje więc dzięki mocy zawartej w nasieniu.

5. Podobnie. Apolinary rozumuje w ten sposób [zob. II, 86]. Każdy, kto wypełnia jakieś dzieło, współpracuje z przyczyną sprawczą. Jeśli więc Bóg stwarza dusze, wypełnia dzieło rodzenia dzieci, które czasami rodzą się z cudzołóstwa. A zatem Bóg współdziała z cudzołożnikami. A to wydaje się nie do przyjęcia.

6. W księdze, którą się przypisuje Grzegorzowi z Nyssy²⁷⁰, znajdują się pewne argumenty, które mają dowieść tego samego. Argumentacja przebiega w ten sposób. Z duszy i z ciała powstaje coś jednego, to znaczy jeden człowiek. Jeśli zatem dusza powstaje wcześniej niż ciało albo ciało wcześniej niż dusza, to jedno i to samo będzie od siebie samego wcześniejsze i późniejsze, a to wydaje się niemożliwe. Dusza i ciało powstają więc razem. Otóż ciało zaczyna istnieć wraz z oddzieleniem nasienia. A zatem przez oddzielenie nasienia dusza otrzymuje istnienie.

7. Dalej. Wydaje się, że niedoskonałe jest działanie przyczyny sprawczej, która istnienie daje nie całej rzeczy, lecz jakiejś jej części. Gdyby więc Bóg dawał istnienie duszy, a ciało byłoby utworzone mocą nasienia — te zaś dwie rzeczy są częściami czegoś jednego, mianowicie człowieka — to obie te czynności, Boga i mocy nasienia, wydawałyby się niedoskonałe. A to jest oczywiście niedorzeczne. Jedna i ta sama więc przyczyna powołuje do istnienia duszę i ciało człowieka. Jest zaś jasne, że ciało daje byt moc nasienia. A zatem daje go także duszy²⁷¹.

270 Grzegorz z Nyssy, *De creatione hominis* XXX (PL 67, 398 A-B).

271 Tamże (398 B).

553

8. Podobnie. We wszystkim, co się rodzi z nasienia, nasienie zawiera wirtualnie wszystkie części rzeczy zrodzonej, chociaż nie widać ich w sposób rzeczywisty. „Widzimy w pszenicy lub w jakimkolwiek innym nasieniu, że roślina, jej łodyga, kolanka, owoc i kłos zawarte są wirtualnie w pierwszym nasieniu, następnie nasienie się rozwija i dochodzi pewnym naturalnym sposobem do doskonałości, niczego z zewnątrz nie pobierając”²⁷². Jest zaś jasne, że dusza jest częścią człowieka. W nasieniu człowieka więc

zawarta jest wirtualnie dusza ludzka, a nie ma ona początku w jakiejś przyczynie zewnętrznej.

9. Co więcej. Byty, które mają ten sam rozwój i kres, muszą posiadać tę samą zasadę pochodzenia. W powstawaniu człowieka znajdujemy ten sam rozwój ciała i duszy i ten sam kres; w miarę rozwoju kształtu i liczby członków ujawniają się też coraz bardziej czynności duszy. Najpierw ukazuje się działanie duszy wegetatywnej, potem działanie duszy zmysłowej, a wreszcie, gdy ciało jest zupełnie rozwinięte, działanie duszy umysłowej²⁷³. Ta sama więc jest zasada pochodzenia ciała i duszy. Zasadą pochodzenia ciała jest jednak oddzielenie nasienia, a zatem jest ono także zasadą pochodzenia duszy.

10. Co więcej. To, co jest ukształtowane według czegoś drugiego, zostaje utworzone w wyniku działania tego, na kształt czego jest utworzone — tak na przykład воск, który zostaje ukształtowany przez pieczęć, otrzymuje kształt dzięki przyciśnięciu pieczęci. Jest zaś jasne, że ciało człowieka i każdego zwierzęcia jest ukształtowane wedle jego duszy, taka jest bowiem dyspozycja narządów, jaka odpowiada działaniom duszy, które ma ona przez nie wykonywać²⁷⁴. Ciało zostaje zatem uformowane przez działanie duszy — stąd też Arystoteles mówi w II księdze *O duszy*²⁷⁵, że dusza jest przyczyną sprawczą ciała.

²⁷² Tamże (398 B-C).

²⁷³ Tamże (399 A).

²⁷⁴ Tamże (399 C).

²⁷⁵ Arystoteles, *De anima* II, 4 (415b 10).

554

Tak by nie było, gdyby duszy nie było w nasieniu, gdyż ciało jest utworzone mocą istniejącą w nasieniu. Dusza ludzka istnieje więc w nasieniu rozrodczym człowieka i zaczyna istnieć przez oddzielenie nasienia.

11. Podobnie. Każda rzecz żyje tylko przez duszę. Nasienie zaś jest żywe. Jest to jasne na podstawie trzech rzeczy. Po pierwsze dlatego, że nasienie oddziela się od żyjącego. Po drugie dlatego, że ukazuje się w nasieniu ciepło życiowe i działanie życia, które są oznakami rzeczy żywej. Po trzecie dlatego, że nasiona roślin złożone do ziemi, gdyby nie miały w sobie życia, nie mogłyby pobrać ciepła od ziemi po to, by żyć, gdyż ziemia jest nieożywiona²⁷⁶. A zatem dusza istnieje w nasieniu. I w ten sposób zaczyna istnieć przez oddzielenie nasienia.

12. Co więcej. Jeśli dusza nie istnieje wcześniej niż ciało, jak to udowodniliśmy [II, 83], ani też nie zaczyna istnieć z oddzieleniem nasienia, wynika stąd, że najpierw tworzy się ciało, a potem otrzymuje ono duszę nowo stworzoną. Lecz jeśli to jest prawdą, wynika stąd dalej, że dusza istnieje dla ciała, co bowiem istnieje dla czegoś drugiego, jest od niego późniejsze, jak na przykład ubranie szyje się dla człowieka. To zaś jest fałszywe twierdzenie, ponieważ raczej ciało jest dla duszy — cel bowiem jest zawsze szlachetniejszy. Należy więc powiedzieć, że dusza powstaje równocześnie z oddzieleniem nasienia.

Rozdział 89

ROZWIĄZANIE POWYŻSZYCH ARGUMENTÓW

Celem łatwiejszego rozwiązania powyższych argumentów należy najpierw wyjaśnić porządek i rozwój powstawania człowieka i zwierzęcia w ogóle.

²⁷⁶ Grzegorz z Nyssy, *De creatione hominis* XXX (PL 67, 400 A).

555

Przede wszystkim należy wiedzieć, że fałszywy jest pogląd tych, którzy mówią, iż czynności życiowe ukazujące się w embrionie przed jego pełnym ukształtowaniem nie pochodzą od jakiejś duszy czy mocy duszy w nim istniejącej, lecz od duszy matki. Gdyby to było prawdą, embrion nie byłby już zwierzęciem, skoro każde zwierzę posiada duszę i ciało. Nie pochodzą też czynności życiowe od zewnętrznej zasady czynnej, ale od mocy wsobnej, przez co przede wszystkim, jak się wydaje, odróżnia się byty żywe od nieżywych, jako że właściwością bytów żywych jest to, że się same poruszają. Co się bowiem odżywia — asymiluje pożywienie, stąd w tym, który się odżywia, musi istnieć czynna władza odżywiania się, skoro wszelka przyczyna sprawia coś podobnego sobie. Widać to dużo jaśniej w czynnościach zmysłów, ponieważ widzenie i słyszenie przysługuje komuś z racji władzy istniejącej w nim, a nie w kimś innym. Stąd, skoro wiadomo, że embrion odżywia się, a także czuje przed pełnym ukształtowaniem, nie można tego przypisywać duszy matki.

Nie można też twierdzić, że w nasieniu od samego początku istniała dusza w pełni swojej istoty, dusza, której czynności jednak nie widzimy z powodu braku narządów. Gdy bowiem dusza łączy się z ciałem jako forma, łączy się tylko z ciałem, którego we właściwy sposób jest urzeczywistnieniem. Dusza zaś jest urzeczywistnieniem ciała organicznego. A zatem nim ciało ukształtuje się wraz z organami, dusza nie istnieje w nasieniu w sposób urzeczywistniony, lecz tylko w możliwości, czyli wirtualnie. Stąd też mówi Arystoteles w II księdze *O duszy*²⁷⁷, że nasienie i owoc mają życie w możliwości w ten sposób, że odrzucają duszę — to znaczy brak im duszy, a jednak to, czego dusza jest urzeczywistnieniem, jest czymś, co ma życie w możliwości, a nie czymś, co odrzuca duszę.

²⁷⁷ Arystoteles, *De anima* II, 1 (412b 25-27).

556

Gdyby dusza od początku była w nasieniu, wynikałoby także, że zrodzenie zwierzęcia odbywa się tylko przez podział, jak u zwierząt pierścieniowatych, u których z jednego powstają dwa. Gdyby bowiem nasienie miało duszę natychmiast po oddzieleniu się, miałoby już formę substancjalną. Wszelkie zaś powstawanie substancjalne wyprzedza formę substancjalną, a nie następuje po niej. Jeśli zaś jakieś przemiany są następstwem formy substancjalnej, mają one na celu nie byt, ale „dobrobyt” tego, co już powstało. Zrodzenie zwierzęcia dokonałoby się więc przez samo oddzielenie nasienia, wszystkie zaś następne przemiany nie należałyby do zrodzenia.

Czymś jeszcze bardziej niedorzecznym jest mówić to o duszy rozumnej. Czy to dlatego, że jest niemożliwe, by została podzielona wraz z podziałem ciała po to, by mogła istnieć w oddzielnym nasieniu. Czy dlatego, że wynikałoby stąd, iż przy każdej polucji, przy której nie ma poczęcia, mnożyłyby się dusze rozumne.

Nie można też przyjąć, jak niektórzy twierdzą, że choć na początku oddzielenia nasienia nie ma w nim duszy w sposób rzeczywisty, lecz wirtualnie — a to z powodu braku narządów — to jednak sama moc nasienia — które jest ciałem zdolnym do posiadania organów, chociaż jeszcze ich nie posiada — jest dostosowaną do nasienia duszą w możliwości, lecz jeszcze nie urzeczywistnioną. Ponieważ zaś życie rośliny potrzebuje mniej narządów niż życie zwierzęcia, to gdy tylko nasienie jest wystarczająco przygotowane do życia roślinnego, powyższa moc nasienia staje się duszą wegetatywną.

Następnie, gdy narządy się wydoskonalą i gdy będzie ich więcej, ta sama dusza staje się duszą zmysłową, w końcu zaś, po udoskonaleniu formy narządów, staje się ona duszą rozumną — nie przez działanie mocy nasienia, lecz przez wpływ przyczyny zewnętrznej. Dlatego też zwolennicy tego poglądu przypuszczają, że w księdze *O rodzeniu się zwierząt*²⁷⁸ Ary-

²⁷⁸ Arystoteles, *De generatione animalium* II, 3 (736b 28).

557

stoteles powiedział, iż intelekt pochodzi z zewnątrz. Zgodnie z tym stanowiskiem należałoby przyjąć, że ta sama numerycznie moc byłaby najpierw tylko duszą wegetatywną, a potem duszą zmysłową i w ten sposób ta sama forma substancjalna nieustannie by się coraz bardziej doskonaliła. Dalej wynikałoby, że nie naraz, lecz sukcesywnie forma substancjalna byłaby sprowadzana z możliwości do urzeczywistnienia. A wreszcie, że rodzenie jest ruchem ciągłym, podobnie jak i zmiana. To wszystko zaś w przyrodzie jest niemożliwe.

Wynikałoby z tego także coś jeszcze bardziej niewłaściwego, mianowicie, że dusza ludzka jest śmiertelna. Nic bowiem, co z zewnątrz zostaje formalnie dodane do jakiejś rzeczy zniszczalnej, nie czyni jej z natury niezniszczalną — inaczej zniszczalne przemieniłoby się w niezniszczalne, a to jest niemożliwe, gdyż różnią się co do rodzaju, jak powiedziane jest w X księdze *Metafizyki*²⁷⁹. Substancja duszy zmysłowej, skoro się przyjmuje, że została zrodzona przypadłościowo z ciała zrodzonego w powyższym porządku, z konieczności jest zniszczalna wraz ze zniszczeniem ciała. Jeśli więc staje się ona rozumną przez pewne światło wprowadzone do wnętrza, które ma się do niej jak jej forma — to, co zmysłowe, jest bowiem umysłowe w możliwości — wynika stąd koniecznie, że dusza rozumna ginie, gdy ginie ciało. A to jest niemożliwe, jak to wyżej powiedzieliśmy [II, 791 i jak uczy wiara katolicka.

Sama więc ta moc, która oddziela się wraz z nasieniem i która nosi nazwę mocy formującej, nie jest duszą ani też w procesie rodzenia nie staje się duszą. Ale ponieważ właściwym jej podmiotem jest duch ożywczy zawarty w nasieniu jako czymś pniącym się, powoduje utworzenie ciała, działając mocą duszy ojca, któremu przypisuje się zrodzenie jako przyczynie głównej, a nie mocą duszy płodu, nawet gdy dusza już w nim tkwi — płód bowiem sam się nie rodzi, lecz rodzi

²⁷⁹ Arystoteles, *Metaphysica* X, 10 (1058b 28).

558

go ojciec. Jasne to jest dla każdego, kto rozważa poszczególne władze duszy. Nie można uformowania ciała przypisywać duszy embrionu ze względu na moc rodzenia: czy to dlatego, że moc rodzenia funkcjonuje dopiero po dopełnieniu podlegających jej czynności władzy wegetatywnej i władzy wzrostu — jako że rodzenie właściwe jest temu, co jest doskonałe — czy też dlatego, że celem mocy rodzenia nie jest doskonałość samego osobnika, lecz zachowanie gatunku. Nie można także przypisywać uformowania ciała władzy wegetatywnej, której zadaniem jest asymilacja pożywienia w tym, kogo odżywia, bo tu nie o to chodzi. Odżywianie bowiem w procesie kształtowania nie upodabnia do czegoś już istniejącego, ale wznosi się do wyższej formy, bliższej podobieństwu do ojca. Nie można tego też przypisywać mocy wzrostu, do której nie należy przemiana w zakresie formy, lecz tylko w zakresie ilości. Co zaś do zmysłowych i

umysłowych części, jest rzeczą jasną, że nie mają czynności odpowiedniej dla takiego kształtowania ciała. Wynika więc, że ukształtowanie ciała, zwłaszcza jego pierwszych i głównych części, nie zależy od duszy zrodzonego ani władzy formującej działającej z jego mocy, ale od władzy działającej z mocy duszy ojca, której rzeczą jest uczynić coś podobnego pod względem gatunku do rodzącego.

Ta więc moc formująca pozostaje taka sama w powyższym duchu ożywczym od początku kształtowania ciała aż do końca. Gatunek zaś kształtowanego ciała nie pozostaje ten sam; najpierw bowiem ma formę nasienia, następnie formę krwi, i tak dalej, aż dojdzie do ostatecznej doskonałości. Chociaż powstawanie ciał prostych nie postępuje według porządku, dlatego że każde z nich ma formę łączącą się bezpośrednio z materią pierwszą, to jednak w powstawaniu innych ciał musi być porządek powstawania z powodu wielu pośrednich form między pierwszą formą elementu i ostatnią formą, która jest kresem powstawania. I dlatego jest wiele zrodzeń i wiele zniszczeń następujących po sobie.

559

Nic nie szkodzi także, jeśli któryś z bytów pośrednich powstaje i zaraz potem przestaje istnieć, gdyż pośrednie byty nie mają całkowitego gatunku, lecz są jakby w drodze ku gatunkowi i dlatego nie powstają po to, by trwały, lecz by przez nie można było dojść do ostatniego celu powstawania. Nic też dziwnego, że cała przemiana powstawania nie jest ciągła, ale że jest wiele powstawań pośrednich, gdyż to także zachodzi przy zmianach i przy wzroście. Zmiana i wzrost nie są bowiem całkowicie ciągłe, lecz tylko ruch przestrzenny jest naprawdę ciągły, jak to widać w VIII księdze *Fizyki*²⁸⁰.

Im szlachetniejsza jest więc jakaś forma i bardziej oddalona od formy elementarnej, tym więcej musi istnieć form pośrednich, przez które stopniowo dochodzi się do ostatecznej formy, a tym samym tym liczniejsze będą powstawania pośrednie. I dlatego przy powstawaniu zwierzęcia i człowieka, w których jest najdoskonalsza forma, jest najwięcej form i zrodzeń pośrednich, a tym samym i zniszczeń, gdyż powstawanie jednego jest zniszczeniem drugiego. A zatem dusza wegetatywna, która powstaje pierwsza, gdy embrion żyje życiem roślinnym, ginie i następuje doskonalsza dusza, która jest równocześnie i wegetatywna, i zmysłowa — i wtedy embrion żyje życiem zwierzęcia. Gdy ta zaś ginie, następuje dusza rozumna, wprowadzona z zewnątrz, chociaż poprzednie istniały z mocy nasienia rozrodczego.

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, łatwo jest odpowiedzieć na zarzuty [zob. II, 88]. Co do pierwszego — że dusza zmysłowa musi mieć ten sam sposób pochodzenia w człowieku i w zwierzęciu, dlatego że orzeka się jednoznacznie „zwierzę” o jednym i o drugim — odpowiadamy, że to nie jest konieczne. Chociaż dusza zmysłowa w człowieku i w zwierzęciu mają wspólne pojęcie rodzaju, to jednak różnią się co do

²⁸⁰ Arystoteles, *Physica* VIII, 7 (261a 32).

560

gatunku, podobnie jak rzeczy, których są formami. Jak bowiem zwierzę, którym jest człowiek, różni się od innych zwierząt tym, że jest rozumne, tak dusza zmysłowa człowieka różni się co do gatunku od duszy zmysłowej zwierzęcia tym, że jest także obdarzona intelektem. Dusza w zwierzęciu jest więc tylko zmysłowa — a zatem ani jej

istnienie, ani działanie nie wykracza poza materię; stąd musi się rodzić wraz ze zrodzeniem ciała i ginąć wraz ze zniszczeniem ciała. Natomiast dusza zmysłowa w człowieku, skoro posiada władzę umysłową ponad naturą zmysłową, przez co sama substancja duszy musi wykraczać ponad ciało w zakresie istnienia i działania, ani nie rodzi się przez zrodzenie ciała, ani przez jego zniszczenie nie ginie. Różny więc sposób pochodzenia w powyższych duszach nie pochodzi ze sfery zmysłowej, od której bierze się pojęcie rodzaju, lecz ze strony sfery umysłowej, od której się bierze różnicę gatunkową. Dlatego na tej podstawie nie można wnioskować o różnorodności rodzaju, lecz tylko o różnorodności gatunku.

Co do drugiego zarzutu — że płód wcześniej jest zwierzęciem niż człowiekiem — nie dowodzi on tego, by dusza rozumna była przekazana wraz z nasieniem rozrodczym. Dusza zmysłowa bowiem, przez którą istniało zwierzę, nie pozostaje, lecz następuje po niej dusza, która jest i zmysłowa, i zarazem obdarzona intelektem, przez którą płód jest i zwierzęciem, i człowiekiem, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy.

Co do trzeciego zarzutu — że kresem czynności różnych przyczyn sprawczych nie jest uczynienie jednej rzeczy — należy to rozumieć o różnych przyczynach wzajemnie niepodporządkowanych. Gdyby były wzajemnie sobie przyporządkowane, działanie ich musiałyby mieć jeden skutek. Pierwsza przyczyna sprawcza oddziałuje na skutek działania drugiej przyczyny sprawczej potężniej niż sama przyczyna drugorzędna. Stąd widzimy, że skutek spowodowany przez główną przyczynę za pomocą narzędzia właściwie przypisujemy głównej przyczynie niż narzędziu. Zdarza się też niekiedy, że działanie

561

głównej przyczyny sprawia w dokonanym skutku coś, do czego działanie narzędzia nie sięga, jak na przykład moc wegetatywna wytwarza gatunek ciała, jakiego nie może wytworzyć ciepło ognia, który jest jej narzędziem, chociaż działa, przygotowując, to jest rozpuszczając i trawiąc. Skoro więc każda czynna siła natury ma się do Boga jak narzędzie do pierwszej i głównej przyczyny, nic nie przeszkadza, by w jednym i tym samym zrodzonym, mianowicie w człowieku, działanie natury kończyło się na jakiejś części człowieka, a nie na całości, która powstaje przez działanie Boga. A zatem ciało człowieka kształtuje się zarazem i mocą Boga jako pierwszej i głównej przyczyny, i także mocą nasienia rozrodczego jako przyczyny drugorzędnej. Natomiast działanie Boga powoduje powstanie duszy ludzkiej, której moc nasienia wydać nie może, lecz do której przygotowuje.

Widać stąd rozwiązanie czwartego zarzutu. Człowiek rodzi coś podobnego sobie co do gatunku o tyle, o ile moc jego nasienia przygotowuje do osiągnięcia ostatecznej formy, która decyduje o przynależności człowieka do gatunku.

[Ad 5] Nie ma zaś nic niewłaściwego w tym, by Bóg współdziałał z cudzołożnikami w działaniu ich natury. Nie natura cudzołożników jest bowiem zła, lecz ich wola. Działanie zaś pochodzące z mocy ich nasienia rozrodczego jest naturalne, a nie dobrowolne. Stąd nie jest czymś niewłaściwym, jeśli Bóg współdziała z tym działaniem, dając mu ostateczną doskonałość.

Co do szóstego zarzutu jest rzeczą jasną, że wniosek ten nie jest konieczny. Choćby się nawet przyjęło, że ciało człowieka zostaje ukształtowane wcześniej, niż dusza zostanie stworzona lub na odwrót, nie wynika stąd, by ten sam człowiek istniał wcześniej od siebie samego, gdyż człowiek nie jest swoim ciałem ani swoją duszą. Wynika stąd, że

jedna jego część wyprzedza drugą. A to nie jest nieprawdziwe twierdzenie, gdyż materia co do czasu wyprzedza formę. Mówię o materii, o ile jest

562

w możliwości wobec formy, a nie o ile jest urzeczywistniona przez formę, wtedy bowiem istnieje równocześnie z formą. Ciało ludzkie zatem, o ile jest w możliwości wobec duszy i o ile nie ma jeszcze duszy, jest co do czasu wcześniejsze niż dusza. Wtedy jednak nie jest ludzkim ciałem w sposób rzeczywisty, lecz tylko w możliwości. Gdy zaś jest ludzkim ciałem rzeczywiście, doprowadzonym do doskonałości przez duszę ludzką, nie jest ani wcześniejsze, ani późniejsze od duszy, lecz istnieje z nią równocześnie.

Nie wynika stąd również, że jeśli dusza nie powstaje z mocy nasienia, lecz tylko ciało, to niedoskonałe było działanie tak Boga, jak i natury, co powiedziane jest w siódmym zarzucie. Mocą Boga powstaje bowiem i jedno, i drugie — i ciało, i dusza, chociaż ukształtowanie ciała pochodzi od Boga pośrednio, mocą naturalnego nasienia, dusza natomiast bezpośrednio. Ani też stąd nie wynika, by działanie mocy nasienia było niedoskonałe, skoro sprawia to, po co istnieje.

Należy także wiedzieć, że w nasieniu rośliny zawarte jest wirtualnie to wszystko, co nie przewyższa mocy cielesnej, jak łodyga, kłosa, kolanka i tym podobne. Nie można jednak z tego wnioskować, że w człowieku to, co przewyższa całą jego moc cielesną, zawarte jest wirtualnie w nasieniu rozrodczym, jak wnioskowano w ósmym zarzucie.

Fakt zaś, że działania duszy wydają się rozwijać w procesie powstawania człowieka, podobnie jak się rozwijają części ciała, nie wskazuje na to, by dusza ludzka i ciało miały tę samą zasadę, jak się twierdzi w dziewiątym zarzucie. Wynika z tego jednak, że przygotowanie części ciała jest potrzebne do działania duszy.

Co do dziesiątego zarzutu — że ciało kształtuje się wedle duszy i że z tego powodu dusza przygotowuje podobne sobie ciało — jest on częściowo prawdziwy, a częściowo fałszywy. Jeśli dotyczy to duszy rodzącego, jest to prawdziwe, fałszywe zaś, jeżeli dotyczy duszy już zrodzonego. Ciało bowiem co do swych pierwszych i najważniejszych części nie kształtuje się mocą duszy zrodzonego, lecz mocą duszy rodzącego, jak tego dowie-

563

dliśmy powyżej [w tym rozdziale]. W podobny też sposób wszelka materia kształtuje się wedle swej formy. To ukształtowanie nie dokonuje się jednak wskutek działania zrodzonego, lecz przez działanie formy rodzącego.

Co do jedenastego zarzutu — o życiu nasienia na początku jego oddzielenia — z tego, co już powiedzieliśmy, wynika, że jest ono żywe tylko w możliwości i nie ma wtedy duszy w sposób rzeczywisty, lecz wirtualnie. W procesie powstawania zaś nasienie ma duszę wegetatywną i zmysłową, które nie trwają, lecz odchodzą, a następuje po nich dusza rozumna.

Nie wynika również, nawet jeśli ukształtowanie ciała wyprzedza duszę ludzką — że dusza jest dla ciała, jak to dawał do zrozumienia dwunasty zarzut. Jedna rzecz istnieje dla drugiej dwojako. Po pierwsze, gdy istnieje dla działań tej drugiej rzeczy czy jej utrzymania w istnieniu lub czegokolwiek podobnego, co towarzyszy jej istnieniu — to wszystko jest późniejsze od tego, dla czego istnieje, jak na przykład ubranie jest dla człowieka, a narzędzia dla pracownika. Po drugie, jedna rzecz istnieje dla drugiej w ten sposób, że jest dla jej zaistnienia. I tym sposobem to, co jest dla drugiego, jest

wcześniejsze co do czasu, a późniejsze co do natury. Tak właśnie istnieje ciało dla duszy, jak i wszelka materia dla formy. Byłoby inaczej, gdyby z duszy i z ciała nie powstawało coś jednego co do istnienia, jak twierdzą ci, którzy uważają, że dusza nie jest formą ciała.

Rozdział 90

SUBSTANCJA INTELEKTUALNA ŁĄCZY SIĘ JAKO FORMA TYLKO Z CIAŁEM LUDZKIM

Ponieważ wykazaliśmy [II, 68], że substancja obdarzona intelektem, mianowicie dusza ludzka, łączy się z ciałem jako forma, należy zbadać, czy taka substancja łączy się jako forma

564

także z jakimś innym ciałem. Co do ciał niebieskich, przedstawiliśmy powyżej opinię Arystotelesa, że są one ożywione duszą umysłową oraz że Augustyn pozostawia to zagadnienie nierozstrzygnięte [II, 70]. Stąd obecne rozważanie musi dotyczyć ciał złożonych z elementów.

Jest rzeczą oczywistą, że substancja umysłowa nie łączy się jako forma z żadnym ciałem elementarnym poza ciałem ludzkim. Jeśli się bowiem łączy z innym ciałem, łączy się albo z ciałem złożonym, albo z niezłożonym. Nie może się łączyć z ciałem złożonym. Musiałoby bowiem owo ciało co do swego rodzaju być pośród innych ciał złożonych ciałem o najbardziej zrównoważonej kompleksji, ponieważ ciała złożone mają tym szlachetniejsze formy, im większą osiągają równowagę złożenia. I tak to, co ma najszlachetniejszą formę, mianowicie substancję obdarzoną intelektem, jeśli jest ciałem złożonym, musi mieć najdoskonalszą równowagę. Stąd też widzimy, że delikatność ciała i doskonałość dotyku, które dowodzą zrównoważonej kompleksji, są oznakami dobrego intelektu. Najbardziej zaś zrównoważoną kompleksję ma ciało ludzkie. Jeśli więc substancja intelektualna łączy się z jakimś ciałem złożonym, musi ono mieć tę samą naturę co ciało ludzkie. Forma jego także miałaby tę samą naturę co dusza ludzka, gdyby była substancją obdarzoną intelektem. Nie byłoby więc różnicy gatunkowej pomiędzy owym zwierzęciem a człowiekiem.

Podobnie także substancja rozumna nie może się łączyć jako forma z ciałem niezłożonym, mianowicie z powietrzem, wodą, ogniem lub z ziemią. Każde z tych ciał podobne jest zarówno w całości, jak i w częściach. Tej samej bowiem natury i gatunku jest część powietrza i całe powietrze, gdyż ma ten sam ruch — to samo odnosi się do pozostałych. Podobnym zasadom ruchu należą się podobne formy. Jeśli więc jakaś część któregoś z powyższych ciał byłaby ożywiona duszą umysłową, na przykład część powietrza, to całe powietrze i wszystkie jego części z tego samego powodu będą ożywione. To zaś jest oczy-

565

wicie fałszywe, ponieważ żadna czynność życiowa nie ukazuje się w częściach powietrza lub innych ciał niezłożonych. Substancja intelektualna nie łączy się więc jako forma z żadną częścią powietrza lub podobnych ciał.

Dalej. Jeśli jakaś substancja intelektualna łączy się jako forma z jednym z ciał niezłożonych, będzie miała albo tylko intelekt, albo także inne władze, jak na przykład

te, które należą do sfery zmysłowej lub wegetatywnej, tak jak to jest w człowieku. Jeśli ma tylko intelekt, to daremnie się łączy z ciałem. Każda bowiem forma ciała ma jakąś właściwą sobie czynność wykonywaną przez ciało. Intelekt nie ma żadnej czynności należącej do ciała poza tym, że porusza ciało — samo poznanie umysłowe bowiem nie jest czynnością, którą się wykonuje przez organ ciała, i z tego samego powodu nie jest taką czynnością chcenie. Również ruchy elementów pochodzą od naturalnych zasad ruchu, mianowicie od rodzących, i elementy nie poruszają się same. Stąd nie ma konieczności, by były ożywione, dlatego że się poruszają. Jeśli zaś substancja intelektualna, która ma się łączyć z elementem lub z jego częścią, posiada inne części duszy, to skoro są one częściami jakichś organów, w ciele elementu musi być różnorodność organów. A to sprzeciwia się jego niezłożoności. Nie może więc substancja intelektualna łączyć się jako forma z jakimś elementem lub z jego częścią.

Co więcej. Im jakieś ciało jest bliższe materii pierwszej, tym jest mniej szlachetne, jako że bardziej istnieje w możliwości, a mniej w zupełnym urzeczywistnieniu. Owe elementy zaś są bliższe materii pierwszej niż ciała złożone, gdyż są najbliższą materią ciał złożonych. A zatem ciała elementów są mniej szlachetne co do swego gatunku od ciał złożonych. Skoro więc szlachetniejsze ciała mają szlachetniejszą formę, niemożliwe jest, by najszlachetniejsza forma, jaką jest dusza obdarzona intelektem, łączyła się z ciałami elementów.

Podobnie. Gdyby ciała elementów lub jakieś ich części były ożywione najszlachetniejszymi duszami, jakimi są dusze umy-

566

słowe, wówczas im jakieś ciała byłyby bliższe elementom, tym musiałyby być bliższe życiu. Wydaje się, że tak nie jest, lecz raczej przeciwnie. Rośliny bowiem mniej mają życia niż zwierzęta, chociaż są bliższe ziemi, a minerały, które jej są jeszcze bliższe, wcale nie mają życia. A zatem substancja intelektualna nie łączy się jako forma ani z elementem, ani z jakąś jego częścią.

Dalej. Zbyt silne przeciwieństwo niszczy życie każdej zniszczalnej zasady ruchu; od bardzo wielkiego ciepła lub zimna, wilgoci lub suszy umierają bowiem zwierzęta i rośliny. Takie wielkie przeciwieństwa istnieją przede wszystkim w ciałach elementów. Nie może zatem istnieć w nich życie. Niemożliwe więc jest, by substancja obdarzona intelektem łączyła się z nimi jako forma.

Co więcej. Chociaż elementy są niezniszczalne jako całość, to jednak poszczególne ich części są zniszczalne, gdyż mają przeciwieństwa. Gdyby więc jakieś części elementów były złączone z substancjami obdarzonymi poznaniem, wydaje się, że przede wszystkim otrzymałyby władzę rozeznawania tego, co niszczy. Taką władzą jest zmysł dotyku, rozróżniający ciepło i zimno i tym podobne przeciwieństwa, i z tego powodu — jako potrzebny do zachowania od zniszczenia — istnieje on u wszystkich zwierząt. Zmysł ten nie może jednak istnieć w ciele niezłożonym, organ dotyku nie może bowiem mieć przeciwieństw w sposób urzeczywistniony, lecz tylko w możliwości, a to zachodzi tylko w ciałach złożonych i posiadających równowagę elementów. Nie jest więc możliwe, by niektóre części elementów były ożywione duszą umysłową.

Podobnie. Każde ciało żywe porusza się z racji duszy jakimś ruchem przestrzennym, ciała niebieskie bowiem, jeśli są ożywione, poruszają się ruchem kołowym, zwierzęta doskonale ruchem progresywnym, ostryga kurcząc się i rozszerzając, rośliny zaś ruchem wzrastania i zanikania, co w pewien sposób jest ruchem przestrzennym. Lecz w elementach nie pojawia się

żaden ruch, który pochodziłby od duszy, lecz tylko ruchy naturalne. Nie są więc one ciałami żyjącymi.

Gdyby się twierdziło, że substancja obdarzona intelektem, chociaż nie łączy się z ciałem elementu lub jego częścią jako forma, łączy się z nim jednak jako zasada ruchu — to po pierwsze niepodobna tak twierdzić o powietrzu. Skoro bowiem część powietrza nie jest sama przez się ograniczona, żadna jego określona część nie może mieć swego własnego ruchu, dla którego łączyłaby się z nią substancja intelektualna.

Oprócz tego. Jeżeli jakaś substancja obdarzona intelektem łączy się z jakimś ciałem w sposób naturalny, jak zasada ruchu z tym, co sama porusza, władza poruszania tej substancji musi być ograniczona do poruszanego ciała, z którym się w sposób naturalny łączy — władza bowiem jakiegokolwiek zasady ruchu nie wykracza w poruszaniu poza to, co ona porusza. Wydaje się zaś rzeczą śmieszną twierdzenie, że władza jakiejś substancji intelektualnej nie wykracza w poruszaniu poza jakąś określoną część jakiegoś elementu lub jakiegoś ciała złożonego. Wydaje się więc, iż nie należy twierdzić, że jakaś substancja intelektualna łączy się z jakimś ciałem elementu w sposób naturalny jako zasada ruchu, jeśli się z nim nie łączy także jako forma.

Podobnie. Ruch ciała elementu może być spowodowany przez coś innego niż przez substancję intelektualną. Zbyteczne byłoby zatem, by z powodu tego rodzaju ruchu substancje intelektualne z natury łączyły się z ciałami elementów.

Przez to wykluczony zostaje pogląd Apulejusza²⁸¹ i niektórych platoników²⁸², którzy twierdzili, że demony są to zwierzęta, mające ciała powietrzne, umysł rozumny, ducha doznającego, a co do trwania są wieczne; oraz zdanie niektórych pogan, którzy twierdzili, że elementy są ożywione, i stąd oddawali im

²⁸¹ Zob. św. Augustyn, *De civitate Dei* VIII, 14 (PL 41, 238-239).

²⁸² Zob. tamże, VIII, 16 (PL 41, 241).

część boską [zob. II, 49]. Wyklucza się także twierdzenie, że aniołowie i szatani posiadają ciała o naturze elementów niższych lub wyższych z natury z nimi złączone.

Rozdział 91 << ISTNIEJĄ PEWNE SUBSTANCJE OBDARZONE INTEKTEM NIEZŁĄCZONE Z CIAŁAMI

Można wykazać z tego, co powiedzieliśmy, że istnieją pewne substancje obdarzone intelektem, zupełnie niezłączone z ciałami.

Wykazaliśmy powyżej [II, 79], że gdy ciało zniszczy się, substancja intelektualna, jako wieczna, pozostaje. I jeśli ta substancja intelektu, która pozostaje, jest jedna dla wszystkich, jak niektórzy twierdzą, wynika stąd koniecznie, że jest ona co do istnienia oddzielona od ciała. Mamy więc to, czego mieliśmy dowieść — że jakaś substancja intelektualna istnieje bez ciała. Jeśli zaś pozostaje więcej dusz intelektualnych, gdy niszczy się ciała, pewne substancje intelektualne będą istniały bez ciał, zwłaszcza że wykazaliśmy [II, 83], iż dusze nie przechodzą z ciała do ciała. To oddzielenie zaś dusz od ciał jest ich właściwością przypadłościowo, skoro z natury są formami ciał. Wcześniej zaś od tego, co istnieje przypadłościowo, musi istnieć coś,

co istnieje samo przez się. Istnieją więc jakieś substancje intelektualne co do natury wyprzedzające dusze, które same przez się mają tę właściwość, że istnieją bez ciał.

Co więcej. Wszystko, co należy do pojęcia rodzaju, musi należeć do pojęcia gatunku. Istnieją natomiast pewne rzeczy należące do pojęcia gatunku, a nienależące do pojęcia rodzaju, jak na przykład „rozumne” należy do pojęcia człowieka, a nie należy do pojęcia zwierzęcia. Co jednak należy do poję-

569

cia gatunku, a nie należy do pojęcia rodzaju, nie musi istnieć we wszystkich gatunkach należących do rodzaju, wiele jest bowiem gatunków zwierząt nierozumnych. Substancja intelektualna ze względu na swój rodzaj ma istnienie sama przez się, skoro sama przez się ma działanie, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 51]. Nie należy zaś do istoty rzeczy istniejącej przez się, by się łączyła z drugą. Nie należy więc do istoty substancji intelektualnej, zgodnie z jej rodzajem, by była złączona z ciałem; chociaż należy to do istoty jakiejs substancji intelektualnej, mianowicie duszy. Istnieją zatem pewne substancje obdarzone intelektem niezłączone z ciałami.

Co więcej. Natura wyższa na najniższych swych stopniach styka się z naturą niższą na jej najwyższych stopniach. Natura umysłowa jest zaś wyższa od natury cielesnej. Styka się z nią stosownie do pewnej swej części, mianowicie duszy rozumnej. Zatem tak jak ciało udoskonalone przez duszę obdarzoną intelektem jest najwyższe w rodzaju ciał, tak dusza umysłowa, która się łączy z ciałem, musi być najniższa w rodzaju substancji umysłowych. Istnieją więc pewne substancje umysłowe niezłączone z ciałami, wyższe od duszy w porządku natury.

Podobnie. Jeśli istnieje coś niedoskonałego w jakimś rodzaju, to wedle porządku natury znajdujemy przed tą rzeczą coś doskonałego w tym rodzaju, doskonałe bowiem co do natury jest wcześniejsze od niedoskonałego. Formy istniejące w materii są urzeczywistnieniem czegoś niedoskonałego, gdyż nie mają pełnego istnienia. Istnieją więc jakieś formy w pełni urzeczywistnione, istniejące same przez się i mające pełny gatunek. Każda natomiast forma, istniejąca sama przez się bez materii, jest substancją umysłową, gdyż niezależność od materii nadaje istnienie umysłowe, jak widać z tego, co już powiedzieliśmy [II, 82]. Istnieją więc substancje obdarzone intelektem niezłączone z ciałami, ponieważ każde ciało ma materię.

Co więcej. Substancja może istnieć bez ilości, chociaż ilości bez substancji być nie może, substancja bowiem wyprzedza

570

inne rodzaje co do czasu, pojęcia i poznania. Lecz nie istnieje substancja cielesna bez ilości. Mogą więc istnieć pewne rzeczy w rodzaju substancji, zupełnie niemające ciała. W porządku wszechrzeczy istnieją zaś wszystkie możliwe natury, inaczej bowiem wszechświat nie byłby doskonały. W tym, co wieczne, nie ma też różnicy pomiędzy być i móc być. Istnieją zatem pewne substancje bytujące samoistnie bez ciał, poza pierwszą substancją, którą jest Bóg, który nie należy do rodzaju, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 25], i poza duszą, która jest złączona z ciałem.

Dalej. Jeśli w czymś złożonym z dwóch rzeczy znajdujemy jedną mniej doskonałą, która istnieje przez się, to i druga, która jest doskonalsza i mniej od tamtej zależna, istnieje sama przez się. Istnieje substancja złożona z substancji umysłowej i z ciała, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 68]. Ciało zaś istnieje samo przez się, jak to

widać na przykładzie wszystkich ciał nieożywionych. Tym bardziej więc istnieją substancje obdarzone intelektem niezłączone z ciałami.

Podobnie. Substancja rzeczy musi być dostosowana do swego działania, działanie bowiem jest urzeczywistnieniem i dobrem substancji działającego. Otóż poznanie umysłowe jest właściwym działaniem substancji obdarzonej intelektem. Musi więc substancja umysłowa być taką substancją, która jest dostosowana do takiego działania. Poznanie umysłowe zaś, będąc działaniem niewykonywanym za pomocą jakiegoś narządu cielesnego, potrzebuje ciała tylko o tyle, o ile pojęcia tworzy się za pośrednictwem zmysłów. To jednak jest niedoskonały sposób poznania umysłowego — doskonałym bowiem sposobem jest, by poznawać te rzeczy, które z natury swej są umysłowo poznawalne. Poznawać rzeczy, które nie są poznawalne umysłowo same przez się, lecz które intelekt czyni poznawalnymi, jest niedoskonałym sposobem poznawania. Jeśli więc w danym rodzaju przed każdą rzeczą niedoskonałą musi istnieć coś doskonałego, trzeba, by ponad duszami ludzkimi, poznający-

571

mi za pośrednictwem wyobrażeń, istniały jakieś substancje intelektualne poznające to, co samo przez się jest poznawalne, nieprzyjmujące poznania od zmysłów, a przez to zupełnie oddzielone od ciał co do swej natury.

Oprócz tego. Arystoteles w XI księdze *Metafizyki*²⁸³ wnioskuje w ten sposób. Ruch ciągły, regularny i z natury swej nieprzerwany musi pochodzić od zasady ruchu, która się nie porusza ani sama przez się, ani przypadłościowo, jak tego powyżej dowiedliśmy [I, 20]. Większa liczba ruchów musi także pochodzić od większej liczby zasad ruchu. Ruch nieba zaś jest ciągły, regularny i z natury swej nieprzerwany, a oprócz pierwszego ruchu jest na niebie wiele takich ruchów, jak tego dowodzą badania astrologów. Musi więc być wiele zasad ruchu, które nie poruszają się ani same przez się, ani przypadłościowo. Żadne jednak ciało nie porusza się, o ile nie zostało poruszone, jak tego powyżej dowiedliśmy [I, 20]. Niecielesna zaś zasada ruchu złączona z ciałem porusza się przypadłościowo wedle ruchu ciała, jak na przykład dusza. Musi więc być wiele zasad ruchu, które ani nie są ciałami, ani nie są złączone z ciałami. Ruchy niebios pochodzą od jakiegoś intelektu, jak tego powyżej dowiedliśmy [I, 20; II, 70]. Istnieje zatem wiele substancji obdarzonych intelektem niezłączonych z ciałami.

Zgadza się z tym stanowisko Dionizego²⁸⁴, który mówi o aniołach, że pojmujemy ich jako niematerialnych i niecielesnych.

Wyklucza się przez to także błąd saduceuszów, którzy twierdzili, że nie ma ducha [zob. Dz 23,8]. Tak samo stanowisko starożytnych filozofów przyrody, którzy twierdzili, że każda substancja jest cielesna [zob. I, 20]. Także i stanowisko Orygenes²⁸⁵, który utrzymywał, że żadna substancja prócz Trójcy

²⁸³ Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 8 (1073a 22n).

²⁸⁴ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De dwinis nominibus* IV (PG 3, 694).

²⁸⁵ Orygenes, *Peri archon* I, 6 (PG 11, 170).

572

Świętej nie może istnieć bez ciała. A także wszystkich innych, którzy przyjmują, że wszyscy aniołowie, dobrzy i źli, mają z natury złączone ze sobą ciała [zob. II, 90].

Rozdział 92

WIELOŚĆ SUBSTANCJI ODDZIELONYCH

Należy wiedzieć, że Arystoteles²⁸⁶ usiłuje dowieść nie tylko tego, że istnieją pewne substancje umysłowe bez ciała, lecz także że jest ich tyle, ile jest ruchów zauważonych na niebie — ani mniej, ani więcej.

Dowodzi on, że nie ma na niebie ruchów, których nie moglibyśmy zauważyć, opierając swój dowód na tym, że wszelki ruch, jaki jest na niebie, służy ruchowi jakiejś gwiazdy, którą można dostrzec. Sfery niebios bowiem niosą gwiazdy, ruch zaś niosącego służy ruchowi tego, co jest noszone. Dowodzi także, że nie ma żadnych substancji oddzielonych, od których nie pochodziłby jakiś ruch na niebie. Skoro bowiem ruchy niebios kierują się do substancji oddzielonych jako do celów, to gdyby istniały inne substancje oddzielone prócz tych, które wymienia, istniałyby pewne ruchy, kierujące się do nich jako do celów — inaczej ruchy takie byłyby niedoskonałe. Stąd wnioskuje, że nie ma więcej substancji oddzielonych, niż jest ruchów zauważonych i ruchów, które można zauważyć na niebie, zwłaszcza że nie ma wielu ciał niebieskich tego samego gatunku, tak by mogło istnieć wiele ruchów nam nieznanych.

Ten dowód nie jest jednak przekonujący. W rzeczach bowiem skierowanych do celu konieczność pochodzi od celu, jak uczy tenże Arystoteles w II księdze *Fizyki*²⁸⁷, a nie na od-

²⁸⁶ Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 8 (1073a 22n).

²⁸⁷ Arystoteles, *Physica* II, 9 (199b 34n).

573

wrót. Stąd, jeśli — jak mówi — ruchy niebios kierują się do substancji oddzielonych jako do celów, nie można z liczby ruchów wnioskować koniecznie o liczbie powyższych substancji. Można bowiem twierdzić, że istnieją jakieś substancje oddzielone, posiadające wyższą naturę niż te, które są najbliższymi celami ruchów niebieskich. Na przykład, jeśli narzędzia są dla ludzi, którzy nimi pracują, nic nie przeszkadza, by istnieli inni ludzie, którzy nie pracują bezpośrednio tymi narzędziami, lecz rozkazują pracującym. I dlatego sam Arystoteles nie wprowadza tego argumentu jako dowodu przekonującego, lecz tylko jako dowód prawdopodobny. Mówi bowiem: dlatego słuszne jest oceniać na taką liczbę substancje i zasady nieruchome — rozstrzygnięcie zaś tego pozostawmy znawcom²⁸⁸.

Należy więc wykazać, że znacznie więcej jest substancji obdarzonych intelektem oddzielonych od ciał niż ruchów niebieskich. Substancje intelektualne bowiem odnośnie do swego rodzaju przewyższają wszelką naturę cielesną. Należy zatem w powyższych substancjach przyjąć stopnie wedle ich wyższości nad materią cielesną. Otóż pewne substancje intelektualne są wyższe niż natura cielesna tylko co do natury swojego rodzaju, ale łączą się z ciałami jako formy, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 68]. A ponieważ istnienie substancji intelektualnych co do swego rodzaju nie ma żadnej zależności od ciała, jak tego dowiedliśmy powyżej [II, 91], stwierdzamy istnienie wyższego stopnia takich substancji, które chociaż nie łączą się z ciałami jako formy, są mimo to właściwymi zasadami ruchu pewnych określonych ciał. Podobnie natura substancji intelektualnych nie zależy od tego, że ona porusza, skoro poruszanie wynika z głównego ich działania, którym jest poznawanie umysłowe. Będzie więc istniał jakiś wyższy stopień substancji obdarzonych intelektem, które nie są właściwymi zasadami ruchu żadnych ciał, lecz są wyższe od tych zasad.

574

Co więcej. Jak to, co działa ze swej natury, działa przez swą formę naturalną, tak to, co działa przez intelekt, działa przez formę intelektu, jak to widać u tych, którzy działają przez ideę twórczą. Jak więc to, co działa ze swej natury, jest dostosowane do doznającego działania z racji swej formy naturalnej, tak to, co działa przez intelekt, jest dostosowane do doznającego działania i do tego, co powstało przez formę intelektu; mianowicie forma intelektu jest taka, że działanie przyczyny sprawczej może ją wprowadzić do przyjmującej ją materii. Jeżeli więc chcemy utrzymać zdanie Arystotelesa [zob. II, 70], to właściwe zasady ruchu sfer, poruszające przez intelekt, muszą posiadać takie intelekty, które się wyrażają przez ruch sfer i które kształtują rzeczy otaczającego nas świata. Lecz ponad tego rodzaju ujęciami umysłowymi należy przyjąć inne, powszechniejsze — intelekt bowiem ujmuje formy rzeczy w sposób powszechniejszy, niż istnieją one w rzeczach. Stąd widzimy, że forma intelektu spekulatywnego jest ogólniejsza niż forma rozumu praktycznego, a wśród umiejętności praktycznych ogólniejsze jest pojęcie umiejętności rządzącej niż wykonawczej. Należy zaś przyjmować stopnie wśród substancji intelektualnych wedle stopni czynności intelektu, która im jest właściwa. Istnieją więc pewne substancje intelektualne wyższe od tych, które właściwie i bezpośrednio poruszają określonymi sferami.

Dalej. Wydaje się, że porządek wszechświata wymaga, aby to, co jest w rzeczach doskonalsze, wielkością lub liczbą przewyższało rzeczy mniej doskonałe, ponieważ mniej doskonałe zdają się istnieć dla doskonalszych. Trzeba więc, by doskonalszych, istniejących niejako dla siebie, było jak najwięcej. I dlatego widzimy, że ciała niezniszczalne, mianowicie ciała niebieskie, tak bardzo przewyższają zniszczalne, mianowicie elementarne, że te ostatnie w porównaniu do nich mają nieznaczną wielkość. Jak zaś ciała niebieskie jako niezniszczalne są

575

doskonalsze od ciał elementarnych jako zniszczalnych, tak substancje obdarzone intelektem jako nieruchome i niematerialne są doskonalsze od wszystkich ciał jako ruchomych i materialnych. Dlatego umysłowe substancje oddzielone przewyższają co do liczby wszystkie rzeczy materialne. Nie są zatem ograniczone liczbą ruchów niebieskich.

Podobnie. Gatunki rzeczy materialnych nie zwielokrotniają się dzięki materii, lecz formie. Formy bytujące poza materią posiadają istnienie pełniejsze i ogólniejsze niż formy bytujące w materii, formy w materii są bowiem przyjmowane wedle zdolności przyjmowania właściwej materii. Nie wydaje się więc, by miało być mniej takich form, które istnieją poza materią, a które nazywamy formami oddzielonymi, niż gatunków rzeczy materialnych.

Nie mówimy jednak z tego powodu, że substancje oddzielone są gatunkami rzeczy zmysłowych, jak to twierdzili platonicy²⁸⁹. Ponieważ mogli osiągnąć poznanie powyższych substancji tylko przez rzeczy zmysłowe, przyjęli, że owe substancje należą do tego samego gatunku co rzeczy zmysłowe albo raczej — że są ich gatunkami. Tak na przykład, gdyby ktoś nie widział słońca i księżyca, i innych gwiazd, a słyszał, że są jakieś ciała niezniszczalne, nadawałby im nazwy ciał zniszczalnych, w mniemaniu, że należą do tego samego gatunku co one. A to nie byłoby możliwe. Podobnie także jest niemożliwe,

by substancje niematerialne należały do tego samego gatunku co materialne lub by były ich gatunkiem, skoro materia należy do pojęcia gatunku tych przedmiotów zmysłowych — chociaż nie ta określona materia, która jest właściwą zasadą jednostki, jak na przykład do pojęcia gatunku człowieka należą mięśnie i kości, lecz nie te mięśnie i te kości, które są zasadami Sokratesa i Platona. Nie mówimy więc, że substancje oddzielone są gatunkami tych przedmiotów zmysłowych, ale że są inny-

289 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 6 (987b 7; 988b 4).

576

mi, szlachetniejszymi od nich gatunkami — tak jak coś czystego jest szlachetniejsze od mieszaniny. Musi więc być większa liczba tych substancji niż owych gatunków rzeczy materialnych.

Dalej. Zwiłokrotnienie może następować raczej w zakresie istnienia umysłowego niż materialnego. Wiele bowiem pojmujemy intelektem rzeczy, które nie mogą istnieć w materii. Stąd do każdej prostej skończonej można coś dodawać matematycznie, choć nie można tak czynić w rzeczywistości. Także rozrzedzenie ciał, szybkość mchów i rozmaitość kształtów daje się powiększać w nieskończoność w myśli, chociaż jest to niemożliwe w rzeczywistości. Substancje oddzielone mają z natury swej istnienie umysłowe. Większa więc jest możliwość mnogości w rzeczach umysłowych, jeśli wziąć pod uwagę właściwość i istotę obu rodzajów rzeczy — niż w materialnych. W tym, co wieczne, nie ma zaś różnicy pomiędzy być i móc być. Liczba substancji oddzielonych przewyższa zatem liczbę ciał materialnych.

Potwierdza to Pismo Święte. Powiedziano bowiem w Księdze Daniela 7, [10]: „Tysiące tysięcy służyły Mu, a dziesięć tysięcy po sto tysięcy stało przy Nim”. Także Dionizy w XIV rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*²⁹⁰ mówi, że liczba tych substancji przewyższa wszelką wielość materialną.

Przez to zaś usunięty zostaje błąd tych, którzy twierdzą, że liczba substancji oddzielonych odpowiada liczbie ruchów niebieskich albo liczbie sfer niebieskich, a także błąd Rabina Mojżesza²⁹¹, który twierdzi, że liczba aniołów, jaką podaje Pismo Święte, nie jest liczbą substancji oddzielonych, lecz liczbą sił na ziemi, jak na przykład gdybyśmy powiedzieli, że władza pożądanca jest duchem pożądanym itp.

290 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* XIV (PG 3, 322).

291 Mojżesz Majmonides, *Duxperplexorum* II, 7 (Parisiis 1520, f. 43r-v).

577

Rozdział 78 W JEDNYM GATUNKU NIE MA WIELU SUBSTANCJI ODDZIELONYCH

Z tego, co powiedzieliśmy wyżej o tych substancjach, można wnioskować, że nie ma wielu substancji oddzielonych w jednym gatunku.

Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 51; II, 91], że substancje oddzielone są pewnymi samoistnymi istotami (*quidditates*). Gatunkiem zaś rzeczy jest to, co oznacza definicja, a ta jest znakiem istoty rzeczy. Stąd samoistne istoty są gatunkami samo- istotnymi. Nie może więc istnieć wiele substancji oddzielonych, jeśli nie istnieje wiele gatunków.

Dalej. Rzeczy, które są identyczne co do gatunku, a różnią się numerycznie, posiadają materię, różnica bowiem pochodząca od formy wprowadza różnorodność gatunku, a różnica pochodząca od materii wprowadza różnorodność numeryczną. Substancje oddzielone nie mają w ogóle materii — ani takiej, która byłaby ich częścią, ani takiej, z którą łączyłyby się jako formy. Jest więc niemożliwe, by ich było więcej w jednym gatunku.

Co więcej. W rzeczach zniszczalnych istnieje wiele jednostek w jednym gatunku po to, by natura gatunku, która nie może być wiecznie zachowana w jednej jednostce, zachowała się w wielu jednostkach; stąd też wśród ciał niezniszczalnych istnieje tylko jedna jednostka w jednym gatunku. Natura zaś substancji oddzielonej może zostać zachowana w jednej jednostce dlatego, że są one niezniszczalne, jak wykazaliśmy powyżej [II, 551. Nie musi więc istnieć wiele jednostek tego samego gatunku wśród tych substancji.

Podobnie. To, co w rzeczach jest własnością gatunku, jest doskonalsze od tego, co jest zasadą jednostkowania będącą poza pojęciem gatunku. Więcej doskonałości zatem dodaje

578

wszechświatowi powiększenie liczby gatunków niż powiększenie liczby jednostek w jednym gatunku. Doskonałość wszechświata polega zaś przede wszystkim na substancjach oddzielonych. Bardziej zatem odpowiada doskonałości wszechświata, by istniało wiele różnych gatunków, niż by istniała wielka liczba jednostek w tym samym gatunku.

Oprócz tego. Substancje oddzielone są doskonalsze od ciał niebieskich. A w ciałach niebieskich z powodu ich doskonałości znajdujemy tylko jedną jednostkę w jednym gatunku — czy to dlatego, że każde z nich składa się z całej materii swego gatunku, czy dlatego, że w jednej jednostce mieści się doskonale moc gatunku, mająca wypełnić we wszechświecie to, po co ten gatunek został ustanowiony, co przede wszystkim widać w przypadku słońca i księżyca. Tym bardziej więc wśród substancji oddzielonych znajdujemy tylko jedną jednostkę w jednym gatunku.

Rozdział 94 << SUBSTANCJA ODDZIELONA I DUSZA NIE NALEŻĄ DO JEDNEGO GATUNKU

Na tej podstawie można dalej wykazać, że dusza nie należy do tego samego gatunku co substancje oddzielone.

Różnica pomiędzy duszą ludzką a substancją oddzieloną jest większa niż pomiędzy jedną substancją oddzieloną a drugą. Lecz wszystkie substancje oddzielone różnią się między sobą gatunkiem, jak to wykazaliśmy [II, 93]. Tym bardziej więc substancja oddzielona różni się gatunkiem od duszy.

Co więcej. Każda rzecz posiada właściwe sobie istnienie stosownie do istoty swego gatunku, rzeczy bowiem mające różny sposób istnienia należą też do różnych gatunków. Otóż dusza ludzka i substancja oddzielona mają różne sposoby istnienia, ponieważ w istnieniu substancji oddzielonej nie może uczest-

579

niczyć ciało, tak jak może uczestniczyć w istnieniu duszy ludzkiej, która co do istnienia łączy się z ciałem jak forma z materią. Dusza ludzka różni się więc gatunkowo od substancji oddzielonych.

Co więcej. To, co samo przez się ma gatunek, nie może należeć do tego samego gatunku z tym, co nie ma gatunku samo przez się, lecz jest częścią gatunku. Otóż substancja oddzielona ma gatunek sama przez się, a dusza go nie ma — bo jest częścią gatunku ludzkiego. Niemożliwe jest zatem, by dusza należała do tego samego gatunku co substancje oddzielone, chyba że człowiek należałby do tego samego gatunku co te substancje, a to oczywiście jest niemożliwe.

Oprócz tego. Gatunek rzeczy poznaje się z właściwego jej działania, działanie bowiem świadczy o mocy, a ta ujawnia istotę. Działaniem właściwym dla substancji oddzielonej i dla duszy obdarzonej intelektem jest poznanie umysłowe. Sposób natomiast poznania umysłowego substancji oddzielonej jest całkowicie odmienny od sposobu takiego poznania w przypadku duszy. Dusza wszak poznaje umysłowo przez to, że czerpie dane z wyobrażeń, czego nie czyni substancja oddzielona, gdyż nie ma narządów cielesnych, w których muszą istnieć wyobrażenia. A zatem dusza ludzka i substancja oddzielona nie należą do jednego gatunku.

Rozdział 95

SPOSÓB OKREŚLANIA RODZAJU I GATUNKU W SUBSTANCJACH ODDZIELONYCH

Należy rozważyć, na jakiej podstawie wyróżnia się gatunki w substancjach oddzielonych. W rzeczach materialnych, które należą do jednego rodzaju, a różnych gatunków, pojęcie rodzaju bierze się od zasady materialnej, a pojęcie różnicy gatunkowej od zasady formalnej. Natura zmysłowa, od której się

580

bierze pojęcie zwierzęcia, jest w człowieku materialną w odniesieniu do natury intelektualnej, od której się bierze różnicę gatunkową człowieka, mianowicie „rozumne”. Jeśli więc substancje oddzielone nie są złożone z materii i formy, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 50], to nie wiadomo, zgodnie z czym można w nich przyjmować rodzaj i różnicę gatunkową.

Należy zatem wiedzieć, że różne gatunki rzeczy posiadają naturę bytu według stopni doskonałości. Natychmiast bowiem przy pierwszym podziale bytu znajdujemy coś doskonałego, mianowicie byt sam przez się i byt urzeczywistniony, oraz coś niedoskonałego, mianowicie byt przypadłościowy i byt w możliwości. I w ten sam sposób, przechodząc poszczególne gatunki, widzimy, że jeden gatunek ma nad drugim pewien dodany stopień doskonałości, jak na przykład zwierzęta nad roślinami, a zwierzęta poruszające się przestrzennie nad zwierzętami, które się tak nie poruszają. Także wśród barw znajdujemy jeden gatunek doskonalszy od drugiego, w miarę jak zbliżają się do białości. Z tego powodu Arystoteles mówi w VIII księdze *Metafizyki*²⁹², że definicje rzeczy są podobne do liczb, w przypadku których jedność odjęta lub dodana zmienia gatunek liczby. Podobnie w definicjach, jeśli się doda lub odejme jedną różnicę gatunkową, otrzymujemy odmienny gatunek. Istota więc określonego rodzaju polega na tym, że powszechną naturę umieszcza się w określonym stopniu bytu. A ponieważ w rzeczach złożonych z materii i formy forma jest niejako kresem, to zaś, co jest przez nią determinowane, jest materią lub czymś materialnym — należy przyjąć, że pojęcie

rodzaju pochodzi od czegoś materialnego, a różnica gatunkowa od czegoś formalnego. I dlatego z różnicy i z rodzaju powstaje coś jednego, jak z materii i formy. I, jak jedną i tą samą jest natura powstała z materii i formy, tak różnica gatunkowa nie dodaje jakiejś zewnętrznej natury do

292 Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32n).

581

rodzaju, lecz jest pewnym określeniem samej natury rodzaju. Na przykład, gdy weźmiemy jako rodzaj „zwierzę mające nogi”, to różnicą gatunkową jest „zwierzę mające dwie nogi”, a jest jasne, że ta różnica nie dodaje z zewnątrz nic ponad rodzaj.

Stąd jest rzeczą oczywistą, że bywa, iż w zakresie rodzaju i różnicy zdeterminowanie, które wprowadza różnica, jest spowodowane przez inną zasadę niż natura rodzaju — dlatego że natura, którą oznacza definicja, składa się z materii i formy jako z czegoś determinującego i zdeterminowanego. Jeśli więc istnieje jakaś natura niezłożona, będzie ona sama przez się zdeterminowana, nie będzie też musiała mieć dwóch części, z których jedna byłaby determinująca, a druga determinowana. Z samej więc istoty natury pochodzić będzie pojęcie rodzaju, a różnicę gatunkową bierze się z jego zdeterminowania odpowiednio do tego, do jakiego stopnia bytu przynależy.

Wynika stąd także, że jeśli jakaś natura jest niezdeterminowana, lecz nieskończona w sobie, co powyżej wykazaliśmy o naturze boskiej [I, 43] — to nie należy w niej przyjmować ani rodzaju, ani gatunku, a to zgodne jest z tym, czego powyżej o Bogu dowiedliśmy [I, 25].

Skoro się przyjmuje różne rodzaje w substancjach oddzielonych zgodnie z tym, że otrzymują różne stopnie bytowe, a w jednym rodzaju nie ma wielu jednostek, to wynika z tego także, iż wśród substancji oddzielonych nie ma dwóch równych co do stopnia, lecz z natury jedna jest wyższa od drugiej. Stąd powiedziane jest w Księdze Hioba 38, [33]: „Czy znasz porządek nieba?”. A Dionizy mówi w X rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*²⁹³, że tak jak w całej mnogości aniołów jest hierarchia najwyższa, pośrednia i najniższa, tak też w każdej hierarchii jest stopień najwyższy, średni i najniższy, a w każdym stopniu są najwyżsi, pośredni i najniżsi aniołowie.

293 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* X (PG 11, 230).

582

Wyklucza się przez to stanowisko Orygenes²⁹⁴, który mówi, że wszystkie substancje duchowe stworzone zostały na początku, a wśród nich wymienia także dusze. Różnorodność zaś, która występuje w tego rodzaju substancjach — mianowicie że jedna jest złączona z ciałem, a druga niezłączona, że jedna jest wyższa, a druga niższa — bierze się z różnicy zasług. Wykazaliśmy bowiem, że ta różnica stopni jest naturalna i że dusza nie należy do tego samego gatunku co substancje oddzielone ani też wszystkie substancje oddzielone nie należą do tego samego gatunku, ani nawet te, które są sobie równe w porządku natury.

Rozdział 96

SUBSTANCJE ODDZIELONE NIE CZERPIĄ POZNANIA Z RZECZY ZMYŚLOWYCH

Można wykazać z tego, co powiedzieliśmy, że substancje oddzielone nie czerpią poznania umysłowego o rzeczach z danych zmysłowych.

Rzeczy zmysłowe z natury swej muszą być poznawane przez zmysły, tak jak przedmioty poznania umysłowego przez umysł. Każda więc substancja poznająca, która czerpie poznanie z rzeczy zmysłowych, ma poznanie zmysłowe i, co za tym idzie, ma ciało z natury z nią związane, skoro poznanie zmysłowe nie może istnieć bez narządu cielesnego. Substancje oddzielone nie mają zaś ciał z natury z nimi związanych, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 91]. Nie czerpią więc poznania umysłowego z danych zmysłowych.

Co więcej. Doskonalsza władza musi mieć doskonalszy przedmiot. Władza intelektualna substancji oddzielonej jest doskonalsza od władzy intelektualnej duszy ludzkiej, gdyż inte-

294 Orygenes, *Pen archon* II, 9 (PG 11, 230); zob. wyżej II, 44.

583

lekt duszy ludzkiej jest najniższy w porządku intelektów, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 91]. Przedmiotem intelektu duszy ludzkiej jest wyobrażenie, jak to powiedzieliśmy wyżej [II, 60], a jest ono doskonalsze w porządku przedmiotów poznania od rzeczy zmysłowych istniejących poza duszą, jak wynika z porządku władz poznawczych. Przedmiotem poznania substancji oddzielonej nie może więc być rzecz istniejąca poza duszą, od której bezpośrednio czerpałaby poznanie, ani też wyobrażenie. Wynika więc stąd, że przedmiotem intelektu substancji oddzielonej musi być coś doskonalszego od wyobrażenia. W porządku przedmiotów poznawalnych nie ma nic doskonalszego od wyobrażenia prócz urzeczywistnionego przedmiotu poznania umysłowego. Substancje oddzielone nie czerpią zatem poznania umysłowego z rzeczy zmysłowych, lecz poznają umysłowo to, co samo w sobie jest umysłowo poznawalne.

Co więcej. Porządek intelektów zgadza się z porządkiem przedmiotów poznawalnych umysłowo. Lecz te rzeczy, które są same w sobie poznawalne, są w porządku przedmiotów poznawalnych doskonalsze od tych, które są poznawalne tylko dlatego, że my czynimy je poznawalnymi. Takie zaś muszą być wszystkie przedmioty poznawalne przyjęte z rzeczy zmysłowych — te bowiem nie są poznawalne same w sobie. Tak poznawalne są zaś przedmioty, które poznaje nasz intelekt. Zatem intelekt substancji oddzielonej, skoro jest doskonalszy od naszego intelektu, nie poznaje przedmiotów przyjętych z rzeczy zmysłowych, lecz poznaje to, co samo w sobie jest poznawalne w sposób urzeczywistniony.

Co więcej. Sposób właściwego działania jakiejś rzeczy odpowiada proporcjonalnie sposobowi istnienia substancji rzeczy i jej naturze. Substancja oddzielona jest intelektem istniejącym przez się, a nie w jakimś cielem. Jej działanie umysłowe będzie się zatem odnosić do przedmiotów poznania umysłowego, które nie są osadzone w jakimś cielem. Wszystkie nato-

584

miast przedmioty umysłowo poznawalne przyjęte z rzeczy zmysłowych, są w pewien sposób osadzone w jakimś cielem. Na przykład nasze przedmioty poznania opierają się na wyobrażeniach istniejących w narządach cielesnych. Substancje oddzielone nie czerpią więc poznania z przedmiotów zmysłowych.

Co więcej. Jak materia pierwsza jest najniższa w porządku rzeczy zmysłowych i przez to jest tylko w możności w stosunku do wszystkich form zmysłowych, tak intelekt możnościowy, najniższy w porządku rzeczy umysłowych, jest w możności w stosunku do wszystkich przedmiotów umysłowych, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 78]. Lecz te rzeczy, które są w porządku rzeczy zmysłowych ponad materią pierwszą, posiadają w sposób urzeczywistniony swoją formę, dzięki której stają się zmysłowe. Substancje oddzielone więc, które w porządku rzeczy umysłowych są doskonalsze od ludzkiego intelektu możnościowego, są umysłowe w sposób urzeczywistniony — intelekt bowiem, czerpiąc poznanie od przedmiotów zmysłowych, nie jest umysłowy w sposób urzeczywistniony, lecz tylko w możności. Substancja oddzielona nie czerpie zatem poznania z przedmiotów zmysłowych.

Co więcej. Doskonałość wyższej natury nie zależy od niższej natury. Otóż doskonałość substancji oddzielonej, skoro jest ona substancją umysłową, polega na poznawaniu umysłowym. Zatem jej poznanie umysłowe nie zależy od rzeczy zmysłowych, by z nich czerpała poznanie.

Jest zaś stąd jasne, że w substancjach oddzielonych nie ma intelektu czynnego i możnościowego, chyba że w innym znaczeniu. Intelekt możnościowy i czynny znajdujemy w duszy intelektualnej dlatego, że czerpie poznanie umysłowe z rzeczy zmysłowych, gdyż intelekt czynny sprawia, że formy poznawcze otrzymane od zmysłowych przedmiotów stają się poznawalne w sposób urzeczywistniony; intelekt możnościowy zaś jest w możności poznania wszelkich form przedmiotów zmysłowych. Ponieważ więc substancje oddzielone nie czerpią

585

poznania od przedmiotów zmysłowych, nie ma w nich intelektu czynnego i możnościowego. Stąd i Arystoteles w III księdze *O duszy*²⁹⁵, wprowadzając intelekt możnościowy i czynny, twierdzi, że muszą one istnieć w duszy.

Jasne jest również, że odległość co do miejsca nie może być dla substancji oddzielonej przeszkodą w poznawaniu. Odległość co do miejsca jako taka odnosi się do zmysłu, a nie do intelektu, chyba że przypadłościowo, o ile czerpie on z danych zmysłowych. Przedmioty zmysłowe poruszają bowiem zmysł w pewnej określonej odległości. Urzeczywistnione przedmioty poznania umysłowego, o ile poruszają intelekt, nie znajdują się w jakimś określonym miejscu, skoro są oddzielone od materii cielesnej. Ponieważ więc substancje oddzielone nie czerpią poznania umysłowego z danych zmysłowych, odległość zupełnie nie wpływa na ich poznanie.

Jasne jest także, że w ich działaniu czas nie ma żadnego znaczenia. Jak bowiem urzeczywistnione przedmioty umysłowe nie są w jakimś określonym miejscu, tak samo też nie istnieją w czasie. Czas bowiem wynika z ruchu przestrzennego i stąd jest miarą tylko tych rzeczy, które w pewien sposób znajdują się w określonym miejscu. I dlatego poznanie umysłowe substancji oddzielonej jest ponad czasem. Z naszą natomiast czynnością umysłową czas jest złączony, dlatego że poznanie czerpiemy z wyobrażeń, które to wyobrażenia odnoszą się do pewnego określonego czasu. I stąd pochodzi to, że z łączeniem i rozdzielaniem [pojęć] nasz intelekt zawsze wiąże czas przeszły lub przyszły, ale z pojmowania, czym coś jest, nie wiąże czasu. Pojmuje bowiem, czym coś jest, abstrahując to, co umysłowe, od uwarunkowań zmysłowych. Dlatego w zakresie tej czynności nie ujmuje tego, co umysłowe, ani w czasie, ani w jakichkolwiek uwarunkowaniach właściwych dla rzeczy zmysłowych. Gdy zaś łączy albo rozdziela, stosuje do rzeczy ujęcia

586

umysłowe, które wcześniej wyabstrahował — i w tym działaniu z konieczności zawiera się również czas.

Rozdział 97 << INTELEKT SUBSTANCJI ODDZIELONEJ ZAWSZE POZNAJE UMYSŁOWO W SPOSÓB URZECZYWISTNIONY

Stąd dalej wynika, że intelekt substancji oddzielonej poznaje zawsze w sposób urzeczywistniony.

To bowiem, co niekiedy jest urzeczywistnione, a niekiedy w możliwości, mierzy się czasem. Intelekt substancji oddzielonej jest ponad czasem, jak wykazaliśmy [II, 96]. Nie można więc twierdzić, by niekiedy poznawał w sposób urzeczywistniony, a niekiedy tak nie poznawał.

Co więcej. Każda substancja żywa posiada ze swej natury pewną urzeczywistnioną czynność życiową, która zawsze w niej tkwi, chociaż inne czynności są w niej niekiedy w możliwości. Na przykład zwierzęta zawsze się odżywiają, chociaż nie zawsze czują. Substancje oddzielone są substancjami żywymi, jak widać z tego, co wyżej powiedzieliśmy [II, 91], i nie mają innej czynności życiowej prócz poznawania umysłowego. Zatem z natury swojej muszą zawsze w sposób urzeczywistniony poznawać.

Podobnie. Substancje oddzielone, zgodnie z nauką filozofów, poruszają przez intelekt ciała niebieskie. Ruch ciał niebieskich jest zawsze ciągły. A zatem poznanie umysłowe substancji oddzielonych jest ciągłe i odbywa się zawsze.

Nawet gdy się nie przyjmie, że substancje oddzielone poruszają ciała niebieskie, wynika to samo, gdyż są one doskonalsze od ciał niebieskich. Stąd jeśli właściwe działanie ciał nie-

587

bieskich, którym jest ich ruch, jest ciągłe, tym bardziej będzie ciągłe właściwe działanie substancji oddzielonych, którym jest poznanie umysłowe.

Co więcej. Każda rzecz, która czasem działa, a czasem nie działa, porusza się albo sama przez się, albo przypadłościowo. Dlatego fakt, że my czasami poznajemy umysłowo, a czasami nie, pochodzi od zmian dotyczących sfery zmysłowej, jak powiedziano w VIII księdze *Fizyki*²⁹⁶. Substancje oddzielone nie poruszają się jednak same przez się, gdyż nie są ciałami, ani też nie poruszają się przypadłościowo, gdyż nie są związane z ciałami. Działanie właściwe zatem, którym jest poznanie umysłowe, jest w nich ciągłe, a nie przerywane.

Rozdział 98 W JAKI SPOSÓB SUBSTANCJE ODDZIELONE POZNAJĄ SIEBIE NAWZAJEM

Jeżeli substancje oddzielone poznają rzeczy, które są poznawalne same przez się, co wykazaliśmy [II, 96], same przez się poznawalne są zaś substancje oddzielone — jak bowiem widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 82; I, 44], nieposiadanie materii sprawia, że coś jest samo przez się poznawalne — to wynika, że substancje oddzielone poznają jako właściwy sobie przedmiot substancje oddzielone. Każda z nich zatem poznaje i siebie, i inne.

Siebie samą każda z nich poznaje inaczej niż sam siebie poznaje intelekt możliwościowy. Intelekt możliwościowy bowiem jest umysłowy w możliwości, urzeczywistnia go umysłowa forma poznawcza, podobnie jak forma naturalna urzeczywistnia materię pierwszą jako byt zmysłowy. Nie poznaje się żadnej

296 Arystoteles, *Physica* VIII, 6 (259b 3-20).

588

rzeczy, o ile jest ona tylko w możliwości, lecz o ile jest urzeczywistniona, stąd też forma jest zasadą poznania rzeczy, którą urzeczywistnia. Podobnie też władza poznawcza staje się w sposób rzeczywisty poznająca przez pewną formę poznawczą. Nasz intelekt możliwościowy poznaje zatem siebie tylko przez umysłową formę poznawczą, dzięki której staje się umysłowy w sposób rzeczywisty. I dlatego Arystoteles mówi w III księdze *O duszy*²⁹⁷, że jest poznawalny podobnie jak inne rzeczy — mianowicie przez formy poznawcze pochodzące od wyobrażeń jako przez formy sobie właściwe. Natomiast substancje oddzielone z natury swej są umysłowe w sposób rzeczywisty. Stąd każda z nich poznaje siebie samą przez swą istotę, a nie przez jakąś formę poznawczą innej rzeczy.

Skoro wszelkie poznanie odbywa się w ten sposób, że podobieństwo poznanego jest w poznającym, jedna zaś z substancji oddzielonych podobna jest do drugiej co do wspólnej natury rodzaju, a różni się od siebie co do gatunku, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 93; II, 95] — to zdaje się stąd wynikać, że jedna nie poznaje drugiej według właściwego pojęcia gatunku, lecz tylko zgodnie ze wspólnym pojęciem rodzaju.

Twierdzą więc niektórzy²⁹⁸, że jedna z substancji oddzielonych jest przyczyną sprawczą drugiej. W każdej zaś przyczynie sprawczej musi istnieć podobieństwo do wytworzonego przez nią skutku i tak samo w każdym skutku musi istnieć podobieństwo do jego przyczyny, dlatego że każda przyczyna sprawcza czyni coś podobnego sobie. W doskonalszej substancji oddzielonej istnieje więc podobieństwo do niższej, tak jak w przyczynie mamy podobieństwo do skutku. W mniej doskonałej zaś podobieństwo do wyższej istnieje tak, jak w skutku istnieje podobieństwo do jego przyczyny. W przyczynach, które

297 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 3).

298 Awicenna, *Liber de philosophia prima* IX, 4 (ed. Van Riet, s. 481-482).

589

nie są jednoznaczne, podobieństwo do skutku istnieje w przyczynie w wyższym stopniu, a podobieństwo do przyczyny istnieje w skutku w mniejszym stopniu. Substancje oddzielone doskonalsze muszą być takimi przyczynami dla mniej doskonałych, skoro nie należą do jednego gatunku w różnych stopniach. A zatem oddzielona substancja mniej doskonała poznaje doskonalszą według sposobu substancji poznającej — nie sposobem substancji poznanej, lecz w sposób mniej doskonały. Doskonalsza zaś poznaje mniej

doskonałą doskonalszym sposobem. I to powiedziane jest w księdze O *przyczynach*²⁹⁹, że inteligencja wie, co jest pod nią i co jest ponad nią, na sposób swojej substancji, gdyż jedna jest przyczyną drugiej.

Skoro jednak wykazaliśmy powyżej [II, 50-51], że obdarzone intelektem substancje oddzielone nie są złożone z materii i formy, to nie mogą one mieć innej przyczyny jak akt stwórczy. Stwarzanie zaś należy jedynie do Boga, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 21]. Nie może więc jedna z substancji oddzielonych być przyczyną drugiej.

Oprócz tego. Wykazaliśmy [II, 42], że Bóg bezpośrednio stworzył wszystkie główne części wszechświata. Nie pochodzi więc jedna z nich od drugiej. Każda zaś z substancji oddzielonych należy do głównych części wszechświata dużo bardziej niż słońce lub księżyc, gdyż każda z nich ma swój własny gatunek, szlachetniejszy niż jakikolwiek gatunek rzeczy materialnych. Nie pochodzi więc jedna od drugiej, lecz wszystkie bezpośrednio od Boga.

Jak już zatem powiedziano, każda substancja oddzielona poznaje Boga poznaniem naturalnym zgodnie ze swoją substancją, dzięki której jest podobna do Boga jako swej przyczyny. Bóg zaś je poznaje jako ich właściwą przyczyną, mającą w sobie podobieństwo ich wszystkich. Tym sposobem nie może

²⁹⁹ *Liber de causis* VII [VIII], 74.

590

jedna substancja oddzielona poznawać drugiej, skoro jedna nie jest przyczyną drugiej.

Należy więc rozważyć, że skoro żadna z tego rodzaju substancji nie jest z istoty swojej wystarczającą zasadą poznania wszystkich innych rzeczy, to każda z nich musi posiadać prócz własnej substancji pewne umysłowe obrazy poznawcze (*Intelligibiles similitudines*), przez które może poznawać drugą w jej własnej naturze.

Można to wyjaśnić w następujący sposób. Właściwym przedmiotem intelektu jest byt umysłowo poznawalny, który obejmuje wszystkie możliwe różnice i gatunki bytu — cokolwiek bowiem może istnieć, może być poznane. Skoro zaś wszelkie poznanie dokonuje się przez upodobnienie, intelekt może całkowicie poznać swój przedmiot tylko pod warunkiem, że ma w sobie obraz całego bytu i wszystkich jego różnic. Takim obrazem całego bytu może być tylko natura nieskończona, nieograniczona do jakiegoś gatunku lub rodzaju bytu, będąca zasadą powszechną i mocą czynną całego bytu, a taką jest jedynie natura boska, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 25; II, 43; II, 50]. Wszelka inna natura, skoro jest ograniczona do jakiegoś rodzaju i gatunku bytu, nie może być powszechnym obrazem całego bytu. Wynika więc stąd, że jedynie Bóg poznaje wszystko przez swą istotę. Każda zaś substancja oddzielona poznaje przez swą naturę doskonałym poznaniem tylko swój gatunek. Intelekt możliwościowy natomiast nigdy w ten sposób nie poznaje, lecz tylko przez formę poznawczą, jak powiedzieliśmy wyżej [w tym rozdziale].

Z faktu zaś, że jakaś substancja jest obdarzona intelektem, wynika, że zdolna jest ona do objęcia całego bytu. Stąd, skoro substancja oddzielona z natury swej nie obejmuje w sposób urzeczywistniony całego bytu, jest ona, rozważana w swej substancji, jakby w możliwości do umysłowych obrazów poznawczych, za pomocą których poznawany jest cały byt. Obrazy te będą urzeczywistnieniem jej poznania jako bytu obdarzonego

591

intelektem. Obrazy te jednak muszą być liczne, ponieważ już wykazaliśmy, że doskonały obraz całego powszechnego bytu musi być nieskończony. Tak zaś jak natura substancji oddzielonej nie jest nieskończona, ale ograniczona, tak umysłowy obraz poznawczy istniejący w niej nie może być nieskończony, lecz ograniczony do jakiegoś gatunku lub rodzaju bytu — stąd do objęcia całego bytu potrzeba wielu tego rodzaju obrazów. Im doskonalsza jest jakaś substancja oddzielona, tym podobniejsza jest jej natura do natury boskiej, i dlatego jest mniej ograniczona jako zbliżająca się bardziej do bytu powszechnego, doskonałego i dobrego. Dlatego też ma powszechniejsze uczestnictwo w dobru i w bycie. I w związku z tym także umysłowych obrazów poznawczych istniejących w wyższej substancji jest mniej i są one bardziej powszechne. To właśnie mówi Dionizy w XII rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*³⁰⁰, że wyżsi aniołowie mają wiedzę powszechniejszą. W księdze *O przyczynach*³⁰¹ powiedziane jest natomiast, że inteligencje wyższe mają formy bardziej powszechne. Szczyt tej powszechności jest w Bogu, który wszystko poznaje przez jedno, mianowicie przez swą istotę, a najniższy zaś punkt w intelekcie ludzkim, który do każdego przedmiotu poznawalnego umysłowo potrzebuje formy poznawczej właściwej i adekwatnej.

Nie mają zatem wyższe substancje przez powszechniejsze formy poznania mniej doskonałego, jak to jest w naszym przypadku. Przez obraz poznawczy zwierzęcia bowiem, przez który poznajemy coś tylko w zakresie rodzaju, mamy poznanie mniej doskonałe niż przez obraz poznawczy człowieka, przez który poznajemy zupełny gatunek, gdyż poznawać coś tylko w zakresie rodzaju to poznawać w sposób niedoskonały i jakby w możliwości, a poznawać coś w zakresie gatunku to znaczy poznawać doskonale i w sposób urzeczywistniony. Intelekt nasz,

³⁰⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* XII (PG 3, 291).

³⁰¹ *Liber de causis* IX [X], 92-93.

592

będąc na najniższym stopniu wśród substancji obdarzonych intelektem, wymaga tak dalece uszczegółowionych umysłowych obrazów poznawczych, że każdemu właściwemu mu przedmiotowi poznania musi w nim odpowiadać właściwy obraz poznawczy. Stąd przez obraz zwierzęcia nie poznaje rozumności i, co za tym idzie, nie poznaje też człowieka, chyba że tylko pod pewnym względem. Natomiast umysłowy obraz poznawczy, istniejący w substancji oddzielonej, ma moc powszechniejszą, wystarczającą do przedstawienia większej liczby rzeczy. I dlatego nie czyni poznania mniej doskonałym, lecz doskonalszym — jest bowiem powszechny w swej mocy na sposób formy, przez którą działa przyczyna powszechna; im jest ona powszechniejsza, tym więcej rzeczy obejmuje i tym skuteczniej działa. Przez jeden obraz poznawczy poznaje więc i zwierzę, i różnice gatunkowe zwierzęcia, albo też poznaje w sposób powszechniejszy i bardziej ograniczony — odpowiednio do porządku bytowego powyższych substancji.

Przykładem tego mogą być, jak powiedzieliśmy, te dwa „krańce”, jakimi są intelekt boski i ludzki. Bóg bowiem przez coś jednego, mianowicie przez swoją istotę, poznaje wszystko, człowiek zaś do poznania różnych rzeczy potrzebuje różnych obrazów poznawczych. A także im doskonalszy ma intelekt, tym więcej rzeczy poznaje za pomocą mniejszej liczby obrazów — stąd tym, którzy mają powolny umysł, trzeba podawać szczegółowe przykłady, by z nich czerpali poznanie rzeczy.

Chociaż substancja oddzielona rozważana w swej naturze jest w możliwości wobec obrazów poznawczych, za pomocą których poznaje się cały byt, nie należy przypuszczać,

że jest ogołocoła z wszelkich tego rodzaju obrazów. Taka jest bowiem dyspozycja intelektu możliwościowego, zanim pojmie, jak powiedziano w III księdze *O duszy*³⁰². Nie należy też przy-

302 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 23).

593

puszczać, że niektóre z nich posiada w sposób urzeczywistniony, a inne tylko w możliwości, jak materia pierwsza w mniej doskonałych ciałach posiada jedną formę w sposób urzeczywistniony, a inne formy w możliwości, i podobnie jak nasz intelekt możliwościowy, gdy już coś wiemy, jest co do pewnych przedmiotów urzeczywistniony, a co do innych w możliwości. Skoro owe substancje oddzielone nie poruszają się ani same przez się, ani przypadłościowo, jak to wykazaliśmy [II, 97], wszystko, co w nich jest w możliwości, musi być urzeczywistnione — inaczej przechodziłyby z możliwości do urzeczywistnienia i w ten sposób poruszałyby się albo same przez się, albo przypadłościowo. Istnieje w nich zatem możliwość i urzeczywistnienie w zakresie istnienia umysłowego, podobnie jak u ciał niebieskich w zakresie istnienia naturalnego. Materię bowiem ciała niebieskiego w ten sposób doskonalą jego formą, że nie jest już w możliwości do innych form. I podobnie intelekt substancji oddzielonej jest całkowicie udoskonalony przez umysłowe formy poznawcze w zakresie poznania naturalnego. Natomiast nasz intelekt możliwościowy jest dostosowany do ciał zniszczalnych, z którymi łączy się jako forma. W ten sposób bowiem zostaje urzeczywistniony przez pewne formy umysłowe, że pozostaje w możliwości do innych form. Dlatego powiedziane jest w księdze *O przyczynach*³⁰³, że inteligencja jest pełna form, gdyż całą możliwość jej intelektu wypełniają formy umysłowe. I w ten sposób przez tego rodzaju formy poznawcze może jedna substancja oddzielona poznawać drugą.

Mogłoby się komuś wydawać, że skoro substancja oddzielona jest poznawalna ze swej istoty, nie należy twierdzić, że jedna drugą poznaje przez jakieś umysłowe formy poznawcze, lecz przez istotę samej substancji poznawanej. Wydaje się bowiem, że to, iż się jakąś substancję poznaje przez formę poznawczą, dotyczy substancji materialnych, dlatego że nie

303 *Liber de causis* IX [X], 92.

594

są ze swej istoty w sposób rzeczywisty poznawalne i stąd muszą być poznawane przez wyabstrahowane ujęcia poznawcze. Wydaje się także, że zgadza się z tym to, co twierdzi Filozof w XI księdze *Metafizyki*³⁰⁴, że w substancjach oddzielonych od materii nie różni się intelekt, poznanie umysłowe i to, co się poznaje.

Jeśli się to przyjmie, powstanie niemało wątpliwości. Po pierwsze, ponieważ według nauki Arystotelesa³⁰⁵ intelekt urzeczywistniony jest tym samym, co urzeczywistniony przedmiot poznania. Trudno zaś zrozumieć, w jaki sposób jedna substancja oddzielona utożsamia się z drugą, gdy ją poznaje umysłowo.

Co więcej. Każda przyczyna sprawcza lub działająca działa przez swą formę, której odpowiada to działanie, jak na przykład ogrzewanie odpowiada ciepłu. Stąd też widzimy to, czego forma poznawcza urzeczywistnia nasz wzrok. Nie wydaje się zaś możliwe, by jedna substancja oddzielona była formą drugiej, skoro każda ma istnienie oddzielone od drugiej. Wydaje się więc niemożliwe, by jedna widziała drugą przez jej istotę.

Co więcej. Rzecz pojęta umysłowo jest doskonałością poznającego. Nie może zaś mniej doskonała substancja być doskonałością substancji doskonalszej. Gdyby więc każda była pojmowana przez istotę, a nie przez jakąś formę poznawczą, wynikałoby stąd, że doskonalsza nie pojmuje mniej doskonałej.

Podobnie. Przedmiot umysłowy jest w intelekcie w zakresie tego, co jest poznawane umysłowo. Żadna zaś substancja — oprócz Boga, który jest we wszystkich bytach przez istotę, obecność i potęgę — nie wkracza do umysłu. Wydaje się więc rzeczą niemożliwą, by jedna substancja oddzielona pojmowała drugą przez jej istotę, a nie przez jej obraz poznawczy.

304 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 9 (1075a 3).

305 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 3).

595

Jest to także prawdziwe według stanowiska Arystotelesa³⁰⁶, który przyjmuje, iż poznanie umysłowe dokonuje się w ten sposób, że rzecz pojęta w sposób rzeczywisty jest tym samym, co urzeczywistniony intelekt. Stąd substancja oddzielona, chociaż jest sama przez się w sposób rzeczywisty poznawalna, to jednak sama z siebie jest poznawana tylko przez intelekt, z którym tworzy jedność. W ten sposób substancja oddzielona pojmuje sama siebie przez swą istotę. I zgodnie z tym — tym samym jest intelekt i rzecz pojmowana intelektualnie oraz poznawanie intelektualne.

Zdaniem Platona³⁰⁷ zaś poznanie umysłowe dokonuje się przez zetknięcie intelektu z rzeczą poznawalną. W ten sposób więc jedna substancja oddzielona może poznawać drugą przez jej istotę, jak długo się z nią duchowo styka. Doskonalsza może pojmować mniej doskonałą, jakby ją obejmując i zawierając w swej mocy, a niższa wyższą, jakby ją ujmując jako swą doskonałość. Stąd też mówi Dionizy w IV rozdziale *Imion boskich*⁵⁰⁸, że doskonalsze substancje umysłowe są jakby pożywieniem mniej doskonałych.

Rozdział 99 **SUBSTANCJE ODDZIELONE** **POZNAJĄ BYTY MATERIALNE**

Substancja oddzielona przez powyższe formy umysłowe poznaje nie tylko inne substancje oddzielone, lecz także gatunki rzeczy materialnych.

Skoro bowiem ich intelekt jest doskonały doskonałością naturalną, jako całkowicie urzeczywistniony, trzeba, by całkowicie

306 Zob. poprzedni przypis.

307 Zob. Arystoteles, *De anima* I, 3 (407a 10-18).

308 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De diwnis nominibus* IV (PG 3, 695).

596

obejmował swój przedmiot, mianowicie byt umysłowo poznawalny. Byt umysłowo poznawalny obejmuje zaś także gatunki rzeczy materialnych. Poznaje je zatem substancja oddzielona.

Co więcej. Skoro gatunki rzeczy odróżnia się jak gatunki liczb, jak to wyżej powiedzieliśmy [II, 95], w doskonalszym gatunku musi być w pewien sposób zawarte to,

co jest w mniej doskonałym, podobnie jak większa liczba zawiera mniejszą. Jeśli więc substancje oddzielone są ponad substancjami cielesnymi, to, co w substancjach cielesnych istnieje w sposób materialny, w substancjach oddzielonych musi istnieć w sposób umysłowy. To bowiem, co w czymś istnieje, istnieje w nim na sposób tego, w czym istnieje.

Podobnie. Jeśli substancje oddzielone poruszają ciałami niebieskimi, jak twierdzą filozofowie, to cokolwiek pochodzi z ruchu ciał niebieskich, przypisuje się im jako narzędziom, dlatego że poruszają, będąc same poruszane; a substancjom oddzielonym przypisuje się to jako przyczynom głównym. Działają zaś i poruszają przez intelekt. Są więc przyczyną rzeczy, które się dokonują przez ruch ciał niebieskich, tak jak twórca działa przez swe narzędzia. Formy zatem rzeczy, które powstają i giną, istnieją w sposób umysłowy w substancjach oddzielonych. Stąd też Boecjusz w księdze *O Trójcy*³⁰⁹ twierdzi, że od form, które istnieją bez materii, wyszły formy, które istnieją w materii. Substancje oddzielone poznają zatem nie tylko substancje oddzielone, lecz także gatunki rzeczy materialnych. Jeśli bowiem poznają gatunki ciał, które powstają i giną, jako gatunki właściwych skutków ich działania, to tym bardziej poznają gatunki ciał niebieskich jako gatunki właściwych im narzędzi.

Ponieważ intelekt substancji oddzielonej jest urzeczywistniony i posiada wszystkie obrazy poznawcze, wobec których jest w możności, i posiada również moc objęcia wszelkich gatunków

³⁰⁹ Boecjusz, *De Trinitate* II (PL 64, 1250).

597

i różnic bytu, dlatego każda substancja oddzielona musi poznawać umysłowo wszystkie rzeczy naturalne i cały ich porządek.

Skoro zaś intelekt doskonale urzeczywistniony jest tym samym co urzeczywistniony przedmiot poznania umysłowego, może ktoś sądzić, że substancja oddzielona nie pojmuje rzeczy materialnych, gdyż wydaje się rzeczą nieodpowiednią, by rzecz materialna była doskonałością substancji oddzielonej.

Lecz jeśli się to rozważy z właściwego punktu widzenia, rzecz umysłowo poznana jest doskonałością poznającego zgodnie z jej obrazem poznawczym, który istnieje w intelekcie — doskonałością naszego intelektu możnościowego nie jest bowiem kamień istniejący poza duszą. Obraz poznawczy rzeczy materialnej istnieje w intelekcie substancji oddzielonej niematerialnie, zgodnie ze sposobem istnienia substancji oddzielonej, a nie według sposobu istnienia substancji materialnej. Nie jest więc czymś nieodpowiednim, jeśli ów obraz poznawczy nazywamy doskonałością intelektu substancji oddzielonej jako właściwą mu formę.

Rozdział 100 <<

SUBSTANCJE ODDZIELONE POZNAJĄ JEDNOSTKI

Ponieważ obrazy poznawcze rzeczy w intelekcie substancji oddzielonej są powszechniejsze niż w naszym intelekcie i skuteczniej przez nie można coś poznawać, dlatego substancje oddzielone przez obrazy poznawcze rzeczy materialnych poznają rzeczy materialne nie tylko w zakresie istoty rodzaju lub gatunku — jak nasz intelekt — lecz także jako jednostki.

Skoro bowiem gatunki rzeczy istniejące w intelekcie muszą być niematerialne, nie mogą one, o ile istnieją w naszym inte-

598

lekcie, być zasadą poznania rzeczy szczegółowych, ujednostkowionych przez materię — dlatego że nasze formy poznawcze mają moc tak ograniczoną, iż jedna prowadzi tylko do poznania czegoś jednego. Stąd, jak obrazy poznawcze natury rodzaju nie mogą doprowadzić do poznania rodzaju i różnicy gatunkowej, by przez to poznać gatunek, tak obraz poznawczy natury gatunku nie może doprowadzić do poznania zasad jednostkowania, które są zasadami materialnymi, tak by przez to można było poznać byt indywidualny w jego jednostkowości. Natomiast obraz poznawczy w intelekcie substancji oddzielonej, posiadając powszechną moc jako coś jednego i niematerialnego, może doprowadzić do poznania zasad gatunku i zasad jednostkowania, tak że substancja oddzielona może przezeń poznawać swoim intelektem nie tylko naturę rodzaju i gatunku, lecz także naturę jednostki. Nie wynika stąd, by forma, przez którą poznaje, była materialna lub by takie formy były nieskończone stosownie do liczby jednostek.

Co więcej. Co może władza niższa, może także władza wyższa, i to doskonalej. Dlatego władza niższa działa za pomocą wielu środków, a władza wyższa działa tylko przez coś jednego. Im bowiem władza jest wyższa, tym bardziej jest skupiona i zjednoczona, na odwrót zaś niższa władza jest rozproszona i podzielona. Stąd widzimy, że różne rodzaje przedmiotów zmysłowych, które poznaje pięć zmysłów zewnętrznych, ujmuje jedna władza zmysłu wspólnego. Dusza ludzka jest zaś niższa w porządku natury od substancji oddzielonej, a zdolna jest poznać rzeczy powszechne i jednostkowe przez dwie zasady, mianowicie przez zmysł i intelekt. Zatem substancja oddzielona, która jest doskonalsza, poznaje jedne i drugie doskonalszym sposobem przez jedną zasadę, mianowicie przez intelekt.

Podobnie. Umysłowe formy poznawcze dochodzą do naszego intelektu w odmiennym porządku niż do intelektu substancji oddzielonej. Do naszego intelektu dochodzą drogą od-

599

dzielania, przez abstrahowanie od uwarunkowań materialnych i jednostkujących — dlatego my nie możemy przez nie poznawać rzeczy jednostkowych. Natomiast do intelektu substancji oddzielonej umysłowe formy poznawcze dochodzą jakby drogą zespalania, gdyż substancja ta ma formy poznawcze dzięki upodobnieniu się do pierwszej formy poznawczej intelektu Bożego, która nie jest wyabstrahowana z rzeczy, lecz tworzy rzeczy. Tworzy zaś nie tylko formę, lecz i materię, będącą zasadą jednostkowania. Formy poznawcze substancji oddzielonej przedstawiają więc całą rzecz — nie tylko zasady gatunku, lecz także zasady jednostkujące. Nie należy zatem odmawiać substancjom oddzielonym poznania rzeczy jednostkowych, chociaż nasz intelekt nie może poznawać takich rzeczy.

Oprócz tego. Jeśli substancje oddzielone poruszają ciała niebieskie — zgodnie z twierdzeniem filozofów — to skoro substancje oddzielone działają i poruszają przez intelekt, muszą znać rzecz, którą poruszają, a jest ona czymś jednostkowym, gdyż to, co jest powszechne, jest nieruchome. Także położenie, które zmienia się przez ruch, jest czymś jednostkowym, co musi znać substancja poruszająca przez intelekt. Należy więc twierdzić, że substancje oddzielone poznają jednostkowe rzeczy materialne.

Rozdział 101

CZY SUBSTANCJE ODDZIELONE POZNAJĄ POZNANIEM NATURALNYM WSZYSTKO NARAZ

Ponieważ intelekt urzeczywistniony jest tożsamy z urzeczywistnionym przedmiotem poznania intelektualnego, tak jak zmysł urzeczywistniony jest tożsamy z urzeczywistnionym przedmiotem zmysłowym, a ta sama rzecz nie może być równocześnie wieloma rzeczami w sposób urzeczywistniony, wydaje się niemożliwe, by intelekt substancji oddzielonej miał

600

różne umysłowe formy poznawcze, jak to już wyżej powiedzieliśmy [II, 98],

Należy jednak wiedzieć, że nie wszystko to, czego forma poznawcza znajduje się rzeczywiście w intelekcie, jest poznawane w sposób rzeczywisty. Skoro bowiem substancja obdarzona intelektem ma także wolę, a przez nią panuje nad swymi czynami, jest w jej mocy, by mając już formę poznawczą, posługiwała się nią w celu rzeczywistego poznawania lub — jeśli ma więcej form — by posługiwała się jedną z nich. Stąd też nie rozważamy w sposób urzeczywistniony wszystkich rzeczy, o których posiadamy wiedzę. A zatem substancja obdarzona intelektem, poznając przez większą liczbę form, posługuje się jedną z nich — tą, którą chce — i przez to w sposób urzeczywistniony poznaje naraz wszystko, co poznaje przez jedną formę. Wszystko bowiem jest jak jeden przedmiot umysłowy, o ile poznane jest przez coś jednego, podobnie jak i nasz intelekt poznaje równocześnie jako coś jednego wiele rzeczy, które są ze sobą połączone lub pozostają wobec siebie w jakimś stosunku. Tych rzeczy zaś, które poznaje przez różne formy, nie poznaje równocześnie. I dlatego jak jest jeden intelekt, tak jest i jeden przedmiot poznany umysłowo w sposób urzeczywistniony.

W intelekcie substancji oddzielonej jest więc pewne następstwo rzeczy poznawanych. Nie jest to jednak ruch we właściwym tego słowa znaczeniu, skoro nie następuje tu urzeczywistnienie po możliwości, lecz urzeczywistnienie po urzeczywistnieniu.

Intelekt Boga zaś, ponieważ poznaje wszystko przez coś jednego — przez swoją istotę — i działanie Jego jest Jego istotą, poznaje wszystko równocześnie.

Stąd w Jego poznaniu umysłowym nie ma żadnego następstwa, lecz Jego poznanie jest równocześnie całkowicie doskonałe, trwające przez wszystkie wieki wieków. Amen.

TOM II

KSIĘGA TRZECIA

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE 5

1. Wstęp << 17
2. Każdy czynnik działający działa ze względu na cel 20
3. Każdy czynnik działający działa ze względu na dobro << 23
4. Zło w rzeczach jest niezamierzone 26
- 5 i 6. Argumenty, które mają dowodzić, że zło nie jest niezamierzone
[i odpowiedź na nie] << 28
7. Zło nie jest żadną istotą 32
- 8 i 9. Argumenty, które mają dowodzić, że zło jest jakąś naturą lub rzeczą
[i odpowiedź na nie] << 35
10. Przyczyną zła jest dobro 39
11. Zło jest zakorzenione w dobru 45
12. Zło nie niszczy dobra całkowicie... << 46
13. Zło ma w pewien sposób przyczynę 48
14. Zło jest przyczyną przypadłościowo 49
15. Nie istnieje zło najwyższe << 51
16. Celem każdej rzeczy jest dobro 52
17. Wszystko skierowane jest do jednego celu, którym jest Bóg 53
18. W jaki sposób Bóg jest celem rzeczy << 56
19. Wszystko dąży do upodobnienia się do Boga 57
20. W jaki sposób rzeczy naśladują dobroć Bożą 58
21. Rzeczy z natury dążą do podobieństwa do Boga w tym, że jest
przyczyną << 62
22. Rzeczy kierują się do swych celów w różny sposób 64
23. Ruch niebios pochodzi od zasady rozumnej 68
24. W jaki sposób pragną dobra także te byty, którym brak poznania << 73
25. Celem każdej substancji rozumnej jest poznanie Boga 76
26. Czy szczęście polega na akcie woli 82
27. Szczęście ludzkie nie polega na przyjemnościach cielesnych << 88
28. Szczęście nie polega na czci 91
29. Szczęście człowieka nie polega na chwale 92
30. Szczęście ludzkie nie polega na bogactwach << 93
31. Szczęście nie polega na ziemskiej władzy 95
32. Szczęście nie polega na dobrach ciała 96
33. Szczęście ludzkie nie polega na zmysłach << 96
34. Ostateczne szczęście człowieka nie polega na aktach cnót moralnych 97
35. Ostateczne szczęście nie polega na akcie roztropności 98
36. Szczęście nie polega na uprawianiu sztuki << 99
37. Ostateczne szczęście człowieka polega na kontemplowaniu Boga 100
38. Szczęście ludzkie nie polega na takim poznaniu Boga, jakie zwykle osiąga
większość ludzi 101
39. Szczęście ludzkie nie polega na takim poznaniu Boga, jakie osiągamy za
pomocą dowodzenia << 103
40. Szczęście ludzkie nie polega na poznaniu Boga przez wiarę 106

41. Czy w obecnym życiu człowiek może przez studiowanie i zgłębianie nauk spekulatywnych poznać substancje oddzielone 108
42. W obecnym życiu nie możemy poznać substancji oddzielonych, jak utrzymuje Aleksander << 113
43. W obecnym życiu nie możemy poznać substancji oddzielonych, jak utrzymuje Awerroes 118
44. Ostateczne szczęście człowieka nie polega na poznaniu substancji oddzielonych, jak to mylnie podają powyższe teorie 123
45. W obecnym życiu nie możemy poznać substancji oddzielonych << 125
46. Dusza w obecnym życiu nie poznaje siebie przez samą siebie 129
47. W obecnym życiu nie możemy widzieć Boga w Jego istocie 132
48. Ostateczne szczęście człowieka nie jest w obecnym życiu.... << 135
49. Substancje oddzielone nie oglądają Boga w Jego istocie, poznając Go przez swoją własną istotę 141
50. Naturalne poznanie Boga, które osiągają substancje oddzielone, nie zaspokaja ich naturalnego pragnienia 144
51. W jaki sposób widzi się Boga w Jego istocie << 147
52. Żadna substancja stworzona nie może własną przyrodzoną mocą dojść do oglądania Boga w Jego istocie 149
53. Intelkt stworzony potrzebuje pomocy światła Bożego, by oglądać Boga w Jego istocie 151
54. Argumenty mające dowodzić, że Boga nie można oglądać w Jego istocie, i odpowiedź na nie << 154
55. Intelkt stworzony nie obejmuje substancji Bożej 157
56. Żaden intelekt stworzony, oglądając Boga, nie widzi wszystkiego, co można w Nim widzieć 159
57. Każdy intelekt, niezależnie od stopnia doskonałości, może mieć udział w oglądaniu Boga << 161
58. Wśród tych, którzy oglądają Boga, jeden może Go oglądać doskonale niż drugi 163
59. W jaki sposób ci, którzy widzą substancję Bożą widzą wszystko 165
60. Ci, którzy oglądają Boga, widzą w Nim wszystko równocześnie << 168
61. Ten, kto widzi Boga, staje się uczestnikiem życia wiecznego 169
62. Ci, którzy widzą Boga, będą Go widzieć wiecznie 171
63. W jaki sposób w tej ostatecznej szczęśliwości spełnia się wszelkie pragnienie człowieka << 175
64. Bóg przez swą opatrność rządzi rzeczami 178
65. Bóg zachowuje rzeczy w bycie 182
66. Tylko działając mocą Bożą, rzecz może dawać byt << 186
67. Bóg jest przyczyną działania wszystkich rzeczy działających 188
68. Bóg jest wszędzie 190
69. Pogląd tych, którzy odmawiają rzeczom naturalnym właściwych im czynności << 193
70. W jaki sposób ten sam skutek pochodzi od Boga i od działającej natury 201
71. Opatrność Boża nie usuwa całkowicie zła z rzeczy 203
72. Opatrność Boża nie wyklucza przygodności w rzeczach ... << 207
73. Opatrność Boża nie wyklucza wolności decyzji 209
74. Opatrność Boża nie wyklucza losu i przypadku 211
75. Opatrność Boża obejmuje jednostkowe rzeczy przygodne... << 213

76. Opatrzność Boża troszczy się o wszystkie rzeczy jednostkowe bezpośrednio 218
77. Opatrzność Boża jest wykonywana za pośrednictwem przyczyn wtórnych 222
78. Bóg rządzi innymi stworzeniami za pośrednictwem stworzeń rozumnych << 224
79. Wyższe substancje rozumne rządzą niższymi 226
80. Hierarchia wśród Aniołów 227
81. Hierarchia wśród ludzi i innych bytów << 234
82. Bóg rządzi niższymi ciałami przez ciała niebieskie 237
83. Zakończenie powyższych zagadnień << 239
84. Ciała niebieskie nie oddziałują na nasz intelekt 241
85. Ciała niebieskie nie są przyczyną naszych aktów chcenia i wyborów 246
86. Skutki cielesne wśród bytów niższych nie wynikają z działania ciał niebieskich z konieczności << 252
87. Ruch ciała niebieskiego nie jest przyczyną naszych aktów wyboru mocą poruszającej duszy, jak niektórzy twierdzą 257
88. Bezpośrednią przyczyną naszych aktów wyboru i aktów woli nie mogą być stworzone substancje oddzielone, lecz tylko Bóg 259
89. Bóg jest przyczyną poruszenia woli, a nie tylko władzy woli << 262
90. Ludzkie akty wyboru i akty chcenia podlegają Opatrzności Bożej 263
91. W jaki sposób sprawy ludzkie sprowadzają się do przyczyn wyższych 266
92. W jakim sensie się mówi, że ktoś ma szczęście, i w jaki sposób człowieka wspomagają wyższe przyczyny << 268
93. Fatum: czy istnieje i czym jest 274
94. Niezawodność Opatrzności Bożej 276
- 95 i 96. Niezmiennność Opatrzności Bożej nie wyklucza celowości modlitwy << 282
97. W jaki sposób uzasadnia się plan opatrności 289
98. W jaki sposób Bóg może i w jaki sposób nie może działać poza porządkiem swej opatrności << 295
99. Bóg może działać poza porządkiem nadanym rzeczom, wywołując skutek z pominięciem przyczyn najbliższych... 298
100. To, co Bóg czyni poza porządkiem natury, nie sprzeciwia się naturze 301
101. O cudach << 303
102. Tylko Bóg czyni cuda 305
103. Substancje duchowe wykonują dzieła niezwykle, które nie są prawdziwie cudami 308
104. Czyny mistrzów magii nie zostają wykonane jedynie pod wpływem ciał niebieskich << 311
105. Skąd pochodzi skuteczność działania mistrzów magii 315
106. Substancja obdarzona intelektem, od której zależy skuteczność sztuk magicznych, nie jest moralnie dobra 318
107. Substancja rozumna, z której pomocy korzystają sztuki magiczne, nie jest zła co do swej natury << 320
108. Argumenty, które, jak się wydaje, dowodzą, że w szatanach nie może być Grzechu 324
109. W szatanach może być grzech, i w jaki sposób 327
110. Rozwiązanie powyższych trudności << 331

111. Stworzenia rozumne podlegają Opatrzności Bożej w pewien szczególny Sposób 333
112. Opatrzność rządzi stworzeniami obdarzonymi rozumem dla nich samych, a innymi stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne 334
113. Bóg kieruje rozumne stworzenie do działania nie tylko w zakresie jego gatunku, lecz także odnośnie do tego, co jest odpowiednie dla osobnika << 338
114. Bóg nadaje ludziom prawa 340
115. Prawo Boże przede wszystkim kieruje człowieka ku Bogu... 342
116. Celem prawa Bożego jest miłość Boga << 343
117. Prawo Boże kieruje nas do miłości bliźniego 345
118. Prawo Boże obowiązuje człowieka do prawdziwej wiary... 346
119. Przedmioty poznania zmysłowego kierują naszą myśl ku Bogu << 347
120. Kult uwielbienia należy oddawać tylko Bogu 350
121. Prawo Boże kieruje człowiekiem zgodnie z jego rozumem w dziedzinie rzeczy cielesnych i zmysłowych 356
122. Racje, dla których nierząd jest wedle prawa Bożego grzechem, a małżeństwo jest zgodne z naturą << 358
123. Małżeństwo ma być nierozrwalne 362
124. Małżeństwo powinno być związkiem jednego mężczyzny z jedną kobietą 365
125. Bliscy krewni nie powinni zawierać małżeństwa << 367
126. Nie każde obcowanie płciowe jest grzechem 369
127. Nie jest grzechem samym przez się spożywanie jakiegokolwiek pokarmu 370
128. Jak prawo Boże kieruje stosunkiem człowieka do bliźniego << 373
129. Niektóre uczynki ludzkie są dobre z natury, a nie jedynie z nakazu prawa 376
130. O radach, które daje prawo Boże 378
131. Błądzą ci, którzy zwalczają dobrowolne ubóstwo << 380
132. O sposobach życia tych, którzy dobrowolnie obierają ubóstwo 382
133. W jaki sposób ubóstwo jest dobre 389
134. Odpowiedzi na powyższe argumenty przeciwko ubóstwu ... << 391
135. Odpowiedzi na argumenty przeciwko różnym sposobom życia tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo 393
- 136 i 137. O błędach tych, którzy zwalczają zupełną wstrzemięźliwość << 401
138. Argumenty przeciwko tym, którzy zwalczają śluby 406
139. Ani zasługi, ani grzechy nie są równe 409
140. Bóg karze lub nagradza czyny ludzkie << 413
141. O różnorodności i porządku kar 415
142. Nie wszystkie nagrody i kary są równe 418
143. O karze, która ze względu na cel ostateczny należy się za grzech śmiertelny i powszedni << 420
144. Grzech śmiertelny na wieki pozbawia człowieka celu ostatecznego 422
145. Karą za grzechy jest także doznawanie cierpienia 425
146. Sędziom wolno nakładać kary << 426
147. Człowiek potrzebuje pomocy boskiej, by osiągnąć wieczną szczęśliwość 429
148. Pomoc łaski Bożej nie zmusza człowieka do cnoty 432

149. Człowiek nie może zasłużyć sobie na pomoc Bożą << 434
 150. Powyższa pomoc nazywa się łaską, i czym jest łaska uświęcająca 436
 151. Łaska uświęcająca powoduje w nas miłość Bożą 439
 152. Łaska Boża powoduje w nas wiarę << 441
 153. Łaska Boża powoduje w nas nadzieję 442
 154. O darach łaski darmo danej oraz o przepowiedniach złych duchów 444
 155. Człowiek potrzebuje pomocy Bożej, by wytrwać w dobrym << 454
 156. Ten, kto odpada od łaski przez grzech, może znowu się podnieść przez łaskę 456
 157. Tylko łaska może człowieka uwolnić od grzechu 458
 158. W jaki sposób człowiek zostaje uwolniony od grzechu... << 459
 159. Chociaż człowiek nie może się nawrócić do Boga bez łaski, to jednak słusznie się mu przypisuje winę, gdy się nie nawraca 462
 160. Człowiek żyjący w grzechu nie może bez łaski uniknąć grzechu 464
 161. Bóg niektórych uwalnia od grzechu, a niektórych pozostawia w grzechu << 466
 162. Bóg nie jest dla nikogo przyczyną grzechu 467
 163. O przeznaczeniu, odrzuceniu i wybraniu przez Boga 469

Numer strony z książki 5

WPROWADZENIE

Zgodnie z planem naszkicowanym na początku *Summy contra gentiles* (ks. I, rozdz. 9), w trzeciej księdze dzieła św. Tomasz zajmuje się „objaśnieniem stosunku (przyporządkowania) stworzeń do Boga jako celu”. Dwojaki aspekt tejże relacji znajduje wyraz w dwuczęściowej strukturze księgi. Jej przedmiotem jest, po pierwsze, Bóg jako cel wszystkich rzeczy i szczęście istot rozumnych (rozdz. 2-63), po drugie, Bóg jako kierujący rzeczami przez swoją opatrzność (rozdz. 64-163; zob. III, 1); z tego względu całej trzeciej księdze *Summy* nadaje się niekiedy osobny tytuł *Opatrzność*¹

W pierwszych rozdziałach Tomasz udowadnia, że wszystkie byty dążą w swych działaniach do celu (rozdz. 2). Celem tym jest dobro (rozdz. 3). Nigdy celem niczyjego działania nie może być zło jako takie; zło, jak powiada Akwinata, nie jest czymś zamierzonym. Według tej metafizycznej koncepcji, zło, w co aż trudno uwierzyć, wydarza się przypadkowo, jakby mimochodem, wbrew zamierzonemu dobru — i zawsze ma przyczynę w dobru (rozdz. 4-16). W powszechnym dążeniu do dobra przejawia się pragnienie osiągnięcia Boga — Najwyższego Dobra, Jedyne-go Celu i Pierwszej

¹ Zob. Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils. Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, traduction inédite par V. Aubin, C. Michon et D. Moreau, Livre III: La Providence, traduction, présentation et notes par V. Aubin. Paris 1999; Saint Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Book Three: Providence, Part I—II, Translated, with an Introduction and Notes, by V.J. Bourke, Notre Dame-London 1975.

6

Przyczyny wszystkiego (rozdz. 17-18) — i pragnienie upodobnienia się do Niego (rozdz.

19-21). Dążenie do celu — do dobra, do Boga — jest właściwością zarówno istot poznających umysłowo i świadomie kierujących swoimi działaniami, jak i tych, których działania wypływają z naturalnego instynktu wszczepionego w ich naturę, a także bytów materialnych, zupełnie pozbawionych poznania (rozdz. 22-24).

W człowieku i innych istotach obdarzonych intelektem podążanie za tym pragnieniem ma charakter świadomy i dobrowolny, a upodobnienie do Boga dokonuje się przez spekulatywne poznanie (kontemplację) Bożej istoty, co stanowi ostateczny cel i doskonałe szczęście stworzenia rozumnego (rozdz. 25-63). W człowieku tkwi naturalne pragnienie dobra — nie jakiegokolwiek dobra, ale takiego, które zapewni szczęście doskonałe, poza którym niczego się już nie szuka. Najpierw, zainspirowany Boecjuszowym *Pocieszeniem*², Tomasz jednym tchem wylicza rzeczy, sprawy i dziedziny, które nie są w stanie dać człowiekowi pełni szczęścia. Nie może go dać ani zaangażowanie woli (miłość), ani przyjemności cielesne, ani cześć (zaszczyty), ani chwała (sława, popularność), ani bogactwo (dobra materialne), ani władza, ani dobra ciała (zdrowie, uroda, siła fizyczna), ani dobra dostępne dla zmysłów, ani dobre postępowanie, ani roztropność w działaniu, ani uprawianie sztuki czy, szerzej, praca (rozdz. 26-36); w rozdziale 27 nie mogło zabraknąć krytycznego odniesienia do epikureizmu i innych prądów, którym tradycja przypisywała hedonistyczną teorię szczęścia. W dalszych rozdziałach Tomasz omawia i wyklucza różne rodzaje poznania Boga, które również nie są wystarczające do osiągnięcia szczęścia — by w końcu dojść do wniosku, że kontemplacja zapewniająca szczęście nie jest możliwa w obecnym życiu (rozdz. 38-50). Doskonałe szczęście i wypełnienie wszelkich ludzkich pragnień może zagwarantować człowiekowi tylko i wyłącznie widzenie uszczęśliwiające dostępne

² Zob. Boecjusz, *De consolacione philosophiae* III; przekład polski: Anicjusz Manliusz Sewerynus Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przełożyli i opracowali G. Kurylewicz i M. Antczak, Kęty 2006, s. 60-87.

Z

przez łaskę — gdy człowiek powróci do Tego, od którego wyszedł (rozdz. 37, 51-63). W obecnym życiu pewnym jego zapoczątkowaniem jest, zdaniem Tomasza, oddawanie się kontemplacji prawdy; „dlatego filozofowie, którzy nie mogli posiadać pełnej wiedzy o tej ostatecznej szczęśliwości, za ostateczną szczęśliwość człowieka uważali oddawanie się kontemplacji. [...] Kontemplacja prawdy rozpoczyna się bowiem w obecnym życiu, a w przyszłym osiągnie pełnię” (rozdz. 63).

Dotykamy tu bardzo ciekawej i długo, bo aż do najnowszych czasów, dyskutowanej kwestii „naturalnego pragnienia oglądania Boga”³. Skoro w każdym umyśle tkwi naturalne pragnienie poznania Bożej substancji, skoro żadne naturalne pragnienie nie może pozostać daremne (niespełnione), to umysł musi mieć możliwość poznania (oglądania) substancji Boga. Skoro zaś umysł stworzony może oglądać substancję Bożą jedynie dzięki łasce nadprzyrodzonej... Tok Tomaszowego rozumowania prowadzi do paradoksalnego wniosku, że człowiek z natury pragnie nadprzyrodzoności; więcej nawet — że łaska jest koniecznym uzupełnieniem natury rozumnej. A jednocześnie pozostaje łaską, to znaczy czymś w pełni darmowym.

Ów paradoks znajduje swoje rozwiązanie we właściwym rozumieniu słowa „natura”. Jak powiada znawca myśli św. Tomasza, J.-P. Torrell: „Oznaczało ono [w czasach Kajetana] już tylko naturę »czystą«, jak mawiano, czyli naturę człowieka ograniczonego do samej definicji rozumnego zwierzęcia, bez najmniejszego daru nadprzyrodzonego, bez najmniejszego powołania do podzielenia kondycji Boga czy do oglądania Boga [...]”. U św. Tomasza natura ludzka jest zupełnie inna. Ma ona naturalne, czyli wrodzone, a

zatem konieczne pragnienie poznania w sobie źródła wszystkiego, co jest. To naturalne pragnienie stanowi jedno z samym bytem człowieka i jest takie, że ludzki umysł nie może się zatrzymać, dopóki nie zostanie nasycony przez poznanie w sobie Istnienia, które jest

3 Zob. zwięzłe omówienie tej kwestii w: J.-P. Torrell OP, *Święty Tomasz z Akwinu — mistrz duchowy*, przełożyła A. Kuryś, Poznań-Warszawa 2003, s. 472-479.

8

u źródła jego istnienia i wszelkiego istnienia"⁴. Bo człowiek jest z natury „otwarty na Boga (*capax Dei*)”⁵. Być może to właśnie tłumaczy, przynajmniej częściowo, dlaczego o łasce — rzeczywistości nadprzyrodzonej — mówi Tomasz w trzeciej księdze *Summy*, a nie dopiero w czwartej, traktującej o tym, co objawione i nadprzyrodzone. W perspektywie uszczęśliwiającego widzenia Boga łaska wydaje się oczywistym dopełnieniem i zwieńczeniem natury.

W dążeniu do zamierzonego celu, czyli w powrotnej wędrówce do Boga, stworzeniom towarzyszy Boża Opatrzność, która rządzi i kieruje wszystkim. Jest to przedmiotem drugiej części księgi. Zgodnie z zapowiedzią z pierwszego rozdziału (ks. III, rozdz. 1), swoje rozważania na ten temat rozбивa Tomasz na kolejne dwa etapy. Najpierw mówi o powszechnych rządach Bożych w odniesieniu do wszystkich bytów (rozdz. 64-110), a następnie w odniesieniu do istot rozumnych, w szczególności do człowieka (rozdz. 111-163)⁶. Poszczególne rozdziały traktują o Bogu jako opatrznosci i sprawcy wszelkiego działania (rozdz. 64-71), o podleganiu Bożej Opatrzności wszystkim rzeczom, nawet najdrobniejszych i najmniej znaczących (rozdz. 72-76), o wykonywaniu Bożej Opatrzności za pośrednictwem innych bytów tworzących hierarchiczną strukturę wszechświata (rozdz. 77-92), o niezawodności Opatrzności Bożej (rozdz. 93-97), a także o cudach i innych zdarzeniach niezwykłych, jakie się dzieją wbrew naturalnemu porządkowi (rozdz. 98-110).

4 Tamże, s. 475-476. Uzupełnieniem tych wyjaśnień niech będzie cytowana w książce Torrella (s. 474) wypowiedź S. Pinckaersa, podkreślająca nowatorstwo Tomaszowej koncepcji: „argument naturalnego pragnienia oglądania Boga oraz rola, jaką odgrywa on w zagadnieniu szczęścia człowieka, jest [...] znaleziskiem geniuszu św. Tomasza”.

5 Zob. tamże, s. 477-479.

6 Ściśle rzecz biorąc, owe dwa etapy nie są w ujęciu Tomasza (ks. III, rozdz. 1) elementami dwudzielnego podziału samej tylko drugiej części księgi (Bóg-Opatrzność), lecz podziału trójdzielnego całej księgi, w jednym szeregu z częścią pierwszą (Bóg-Cel), a mianowicie: 1. Bóg jako cel, 2. powszechne rządy Boga nad wszystkimi rzeczami, 3. specjalny rodzaj rządów Bożych nad stworzeniami rozumnymi (człowiekiem). Autor przekładu francuskiego (zob. przypis 1; *Wprowadzenie*, s. 13), V. Aubin, dostrzega w takim podziale „przejaw pewnego oporu Tomasza przed bezwarunkowym włączeniem człowieka do porządku kosmicznego; człowiek bowiem wieńczy z pewnością ów porządek, ale też go przekracza”.

9

Tomaszowy punkt wyjścia jest taki, że Bóg, który jest ostatecznym celem wszystkich rzeczy, powinien również nimi kierować w drodze do celu jako ich przyczyna — i czyni to według Tomasza przez swoją opatrznosc; rzeczami nie rządzi przypadek, jak sądzili starożytni filozofowie przyrody, lecz panuje wśród nich porządek (rozdz. 64).

Centralne miejsce nie tylko w tej części *Summy*, ale i w całej nauce Tomasza z Akwinu zajmuje sprawa autonomii stworzenia wobec Boga, która — głównie dla pewnych

wyznawców islamu i judaizmu — była nie do pogodzenia z Opatrznością Bożą. Według nich obecność i działanie Boga we wszystkich stworzeniach wykluczają niezależne działanie przyczyn naturalnych. Ich pogląd, zapewne przytoczony przez Akwinatę w skrajnej postaci, brzmi następująco: „Żadne stworzenie nie ma wpływu na powstawanie skutków naturalnych, tak że na przykład ogień nie ogrzewa, lecz [...] Bóg jest przyczyną ciepła tam, gdzie jest ogień; i to samo mówią o wszystkich innych skutkach naturalnych” (rozdz. 69). Tomasz jednak odrzuca argumenty Mojżesza Majmonidesa, Awicenny, Awicebrona, teologów muzułmańskich (*mottekalamini*), a także Platona, sam zaś przekonuje, że wszystkie stworzenia wykonują swoje działania mocą otrzymaną od Boga, od Niego otrzymały godność bycia przyczyną, Bóg jest źródłem ich doskonałości, dobroci i mocy działania, bo jest dawcą natury — dlatego „ujmować doskonałości stworzeń, znaczy ujmować doskonałości mocy Bożej” (rozdz. 69). Wszystkie skutki działania stworzeń należy przypisywać w całości zarówno Bogu, jak i samemu stworzeniu, przyczynie wtórej — ale oczywiście w różny sposób i na zupełnie innym poziomie (rozdz. 70)⁷.

Następnie dowodzi Akwinata, że opatrzność nie eliminuje zła w rzeczach (rozdz. 71; przeciw negującym istnienie Boga, filozofom arabskim, manichejczykom), przygodności (rozdz. 72), wolności decyzji (rozdz. 73; przeciw stoikom), losu ani przypadku (rozdz. 74), a zarazem bezpośrednio obejmuje nawet byty jednostkowe (rozdz.

⁷ Zob. J.-P. Torrell OP, dz. cyt., s. 323-334, gdzie mowa o „teologii rzeczywistości pośrednich”.

10

75-76; przeciw filozofom starożytnym). Warto zwrócić uwagę na rozumowanie z rozdziału 71, skierowane do tych, „którzy dostrzegając zło przydarzające się w świecie, twierdzili, że nie ma Boga”. Na pytanie tego rodzaju ateistów, sformułowane w Boecjuszowym *Pocieszeniu*: „Jeśli Bóg jest, to skąd zło?”, Tomasz daje odpowiedź w jego systemie w pełni konsekwentną i może przez to przewrotną: „Należałoby zaś w odwrotny sposób wnioskować: »Jeśli jest zło, to jest Bóg«. Nie byłoby bowiem zła, gdyby się usunęło porządek dobra, którego brakiem jest zło. Tego porządku zaś by nie było, gdyby nie było Boga”.

A więc ostatecznie zło należy do „porządku dobra” (*ordo boni*)! Ów *ordo* — w naszym tłumaczeniu: porządek, przyporządkowanie, hierarchia, ład, plan, „gradacja” bytów według ich podobieństwa do Boga — to kolejna idea, która stanowi fundament *Summy* i przewija się w całej trzeciej księdze. Idea ta, obecna już częściowo w rozdziałach poprzednich, znajduje pełne rozwinięcie w bloku zagadnień objętych rozdziałami 77-83. W opatrnościowym porządku (hierarchii) wszechświata każde stworzenie ma swoje miejsce i swoją rolę do odegrania. Bóg działa w świecie za pośrednictwem przyczyn wtórych (rozdz. 77), za pośrednictwem stworzeń rozumnych rządzi innymi stworzeniami (rozdz. 78), byty rozumne (aniołowie, ludzie) wyższe rządzą niższymi (rozdz. 79-81), ciałami ziemskimi (bytami materialnymi) rządzi Bóg za pośrednictwem ciał niebieskich (rozdz. 82). Cały ten plan „osobiście wymyślił” sam Bóg, ale jego wykonanie powierzył także innym stworzeniom, stosownie do ich miejsca w strukturze wszechświata (rozdz. 83). Rozdziały 84-87 omawiają wpływ ciał niebieskich na rzeczywistość ziemską, stąd można by je nazwać dzisiaj „wprowadzeniem do astrologii”. Jednak człowiek, jego rozum, wola, akty wyboru — nie podlegają ciałom niebieskim, lecz Bogu (rozdz. 84-85, 87-92). Wszeghogarniająca opatrzność nie staje się fatum (rozdz. 93), a z drugiej strony, przy całej zmienności i przypadkowości świata —

pozostaje niezmienna i niezawodna (rozdz. 94), co nie wyklucza celowości kierowanych do Boga modlitw (rozdz. 95-96). Ostatecznym uzasadnieniem Bo-

11

żej Opatrzności, różnorodności wszechświata i panującego w nim porządku jest dobroć Boga, będąca celem wszystkich stworzeń (rozdz. 97). Natura Bożej Opatrzności pozwala też na działanie poza ustanowionym porządkiem (rozdz. 98-100) i na czynienie cudów (rozdz. 101-102). Prawdziwymi cudami nie mogą być jednak ani własne dzieła jakichkolwiek duchowych istot stworzonych (rozdz. 103), ani tym bardziej magia, w której Tomasz upatruje wpływ złych duchów (rozdz. 104-110).

Ostatnia część trzeciej księgi (rozdz. 111-163), stanowiąca drugi etap rozważań o Bożych rządach nad światem, została poświęcona specjalnemu rodzajowi opatrznosci, jaką Bóg troszczy się o istoty rozumne, w szczególności o człowieka — istotę rozumną, której bytowanie jest zanurzone w rzeczywistości ziemskiej i która jest w drodze do ostatecznego celu. Szczególny rodzaj opieki nad człowiekiem wynika ze szczególnego celu, do którego człowiek zmierza, i wyjątkowego miejsca, jakie człowiek zajmuje we wszechświecie. Tym dwu aspektom człowieczeństwa Św. Tomasz poświęcił już wiele miejsca w pierwszej części księgi i wcześniej w części drugiej. W rozdziale 111, nawiązując do swoich ustaleń, podsumowuje: „Istnieje pewien szczególny rodzaj opatrznosci, odnoszący się bardziej niż do innych stworzeń do natur obdarzonych intelektem i rozumem. Przewyższają one bowiem inne stworzenia i co do doskonałości natury, i co do godności celu”. Doskonałość natury rozumnej polega na panowaniu nad swoimi czynami (*habet dominium sui actus*) i na wolności w działaniu (*libere se agit ad operandum*), godność celu zaś — na tym, że istota rozumna osiąga ostateczny cel wszechświata przez swoje własne działanie: przez poznanie i miłość Boga. Ten szczególny status sprawia, że Bóg roztacza swoją opatrność nad istotą rozumną ze względu na nią samą (rozdz. 112) i kieruje nią nie tylko jako osobnikiem należącym do gatunku, ale także jako rozumną istotą jednostkową, czyli osobą (rozdz. 113). Tak pojmowanego człowieka-osoby dotyczą pozostałe rozdziały trzeciej księgi. Tomasz przedstawia w nich kolejno prawo Boże, będące drogowskazem w wędrówce do Boga (rozdz. 114-115),

12

a więc: szeroko pojęte przykazania (rozdz. 116-129), rady ewangeliczne (rozdz. 130-138), kary i nagrody (rozdz. 139-146), następnie łaskę, niezbędną do osiągnięcia celu ostatecznego (rozdz. 147-150), jej skutki (rozdz. 151-162) i wreszcie przeznaczenie (rozdz. 163). Wszystkie te zagadnienia swoim charakterem już niejako wprowadzają w biblijną i teologiczną tematykę księgi czwartej.

Stosunkowo dużo miejsca zajęło omówienie dwóch zagadnień: małżeństwa (rozdz. 122-126) oraz dobrowolnego ubóstwa (rozdz. 131-135). Przywołajmy choćby jedną myśl Tomasza, bardzo dzisiaj aktualną, bo idącą na przekór stereotypowi zarzucającemu tradycyjnej koncepcji małżeństwa, że redukuje jego rolę, szczególnie rolę kobiety, do rodzenia i wychowania potomstwa. Wydaje się, że przynajmniej w wypadku Akwinaty jest to zarzut chybiony. Uzasadniając nierozdzielność związku małżeńskiego, powiada Tomasz: „Największa przyjaźń jest między mężem a żoną jednoczą się bowiem nie tylko obcowaniem cielesnym [...], lecz wiąże ich także całe współżycie domowe” (rozdz. 123), co Etienne Gilson komentuje: „Małżeństwo jest nie tylko związkiem, lecz również

przyjaźnią, jest nawet najgłębszą ze wszystkich przyjaźni, gdyż do zjednoczenia cielesnego [...] dodaje zjednoczenie wszystkich dni i godzin, jakim jest życie rodzinne ludzi. A im przyjaźń jest większa, tym jest silniejsza i trwalsza. Największa z wszystkich przyjaźni powinna więc być najmocniejsza i najtrwalsza"⁸.1 nieco wcześniej: „A zresztą czyż byłoby słuszne, aby mężczyzna, poślubiwszy kobietę w kwiecie młodości, odchodził od niej, kiedy już straciła płodność i piękność?”⁹. Jeżeli zaś chodzi o sprawę dobrowolnego ubóstwa, to około połowy XIII wieku stała się ona jednym z przedmiotów długotrwałego sporu między zakonami żebraczymi a duchowieństwem świeckim¹⁰; Tomaszowa argumentacja zawarta w rozdziałach 131-135 stanowi jego echo.

⁸ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przełożył Jan Rybałt, Warszawa 1998, s. 324.

⁹ Tamże.

¹⁰ Zob. np. J.A. Weisheipl OP, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, przełożył Czesław Wesołowski, Poznań 1985, s. 112-128.

13

Podstawą tłumaczenia niniejszej trzeciej księgi *Summy contra gentiles*, podobnie jak pozostałych ksiąg, jest tak zwane Wydanie Leonińskie podręczne („Editio Leonina manualis”)¹¹, zawierające poprawioną wersję tekstu (w stosunku do pierwotnego wydania Leoniny *in folio* z lat 1918-1930). Ponadto tłumacze uwzględnili poprawki, które zebrał i opublikował R.-A. Gauthier w swoim obszernym *Wprowadzeniu do Summy*¹², a czasami także porównywali tekst Leoniny z wydaniem Mariettiego („Textus Leoninus diligenter recognitus”)¹³. Cytaty biblijne przytaczane są zwykle w przekładzie księdza Jakuba Wujka uwspółcześnionym przez Stanisława Stysia i Władysława Lohna¹⁴; niekiedy tylko wprowadzono zmiany podyktowane koniecznością dostosowania do kontekstu i sensu wypowiedzi św. Tomasza. Z tego samego względu pozostałe cytaty, jak na przykład z dzieł Ojców Kościoła, Arystotelesa czy Awerroesa, podano w tłumaczeniu własnym, nawet jeżeli istnieją już polskie przekłady. Wykorzystanie istniejących przekładów jest za każdym razem sygnalizowane w przypisie. Obecne tłumaczenie, jak zaznaczono we *Wprowadzeniu* do pierwszego tomu, jest przekładem nowym, który jednak tam, gdzie można, nawiązuje do pierwszego tłumaczenia opublikowanego przez dr Zofię Włodkową w latach trzydziestych XX wieku.

Włodzimierz Zega

¹¹ S. Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles*, Romae 1934.

¹² Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, Introduction par R.-A. Gauthier, Paris 1993, s. 45-57.

¹³ S. Thomas de Aquino, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, ed. C. Pera, P. Marc, P. Caramello, Taurini-Romae 1961 (t. 2-3), 1967 (t. 1).

¹⁴ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Kraków 1962.

TOM II KSIĘGA TRZECIA

Rozdział 1 << WSTĘP

*Bóg jest wielkim Panem
i wielkim Królem nad wszystkimi bogami.
Bo Pan nie odrzuci swego ludu.
Bo w Jego ręku są wszystkie krańce ziemi
i szczyty gór są Jego:
Jego jest morze, On sam je uczynił,
a Jego ręce suchy ląd utworzyły
Psalm 95, [3-5; 94,14]*

W poprzednich księgach wykazaliśmy, że istnieje jeden pierwszy byt, posiadający pełnię doskonałości całego bytu, nazywany Bogiem, który z obfitości swej doskonałości obdarza bytem wszystko, co istnieje: tak że jest uznawany nie tylko za pierwszy wśród bytów, ale i za początek wszystkiego. Innym zaś udziela istnienia nie z konieczności natury, lecz na mocy decyzji swojej woli, jak wiadomo na podstawie tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 23]. Wynika stąd, że jest On Panem rzeczy, które uczynił — nad tym bowiem panujemy, co podlega naszej woli. Jego panowanie nad rzeczami, które powołał do istnienia, jest doskonałe, gdyż nie potrzebuje do ich uczynienia pomocy zewnętrznego czynnika sprawczego ani fundamentu materii, skoro jest Powszechnym Sprawcą całego bytu¹.

Każdą rzecz, która powstaje dzięki woli czynnika sprawczego, czynnik ten kieruje do jakiegoś celu, albowiem dobro i cel są przed-

¹ Albo: Sprawcą całego powszechnego bytu (*totius esse universalis effector*).

miotem właściwym woli. Stąd rzeczy, które pochodzą od woli, muszą być skierowane do jakiegoś celu. Każda zaś rzecz osiąga swój cel ostateczny przez swe działanie, a działanie to musi kierować do celu ten, kto dał rzeczom zasady, przez które one działają.

Przeto Bóg, który jest sam w sobie pod każdym względem doskonały i który swoją mocą udziela istnienia wszystkim bytom, musi rządzić wszystkimi bytami, sam nie podlegając niczym rządóm. Żadna też rzecz nie może być wyjęta spod Jego rządów, tak jak nie ma żadnej rzeczy, która by nie otrzymała od Niego istnienia. Tak więc, jak jest doskonały w swoim bycie i jako przyczyna, tak też jest doskonały w sprawowaniu rządów.

Skutek zaś tych rządów objawia się w różny sposób w różnych bytach, stosownie do różnicy natur. Niektóre bowiem byty stworzył Bóg takimi, że posiadając intelekt, noszą w sobie podobieństwo do Niego i przedstawiają Jego obraz. Stąd też nie tylko są skierowane do celu, ale i same kierują się do właściwego celu swymi własnymi działaniami. I jeżeli w tym kierowaniu sobą poddają się rządóm Bożym, pozwoli im Bóg osiągnąć ostateczny cel, odrzuci zaś, jeżeli pokierowałyby sobą inaczej.

Inne zaś byty nie mają intelektu i nie kierują się same do swego celu, lecz kieruje nimi coś innego. Te z nich, które są niezniszczalne, jak nie mogą posiadać braku w zakresie bytu naturalnego, tak też we właściwych sobie działaniach nigdy nie zbaczają z drogi do wyznaczonego celu, lecz niezawodnie poddają się rządowi Pierwszego Władcy; takimi są ciała niebieskie, których ruchy zachodzą zawsze w jednakowy sposób. Inne znowu, zniszczalne, mogą cierpieć brak co do bytu naturalnego, ale ów brak jest równoważony przez istnienie czegoś innego, gdy bowiem jedna rzecz ulega zniszczeniu, inna powstaje. I podobnie we właściwych sobie działaniach odstępują od porządku naturalnego, ale ów brak zostaje wyrównany przez jakieś wynikające stąd dobro. Widać zatem, że także te rzeczy, które wydają się odstawać od porządku ustanowionego przez Pierwszego Władcę, w rzeczywistości nie wymykają się spod Jego władzy, ponieważ

19

nawet ciała zniszczalne, jak zostały przez Boga stworzone, tak też doskonale poddają się Jego władzy.

Rozważając to, napełniony duchem Bożym Psalmista, aby nam ukazać rządy Boże, przedstawia najpierw doskonałość Pierwszego Władcy, a mianowicie doskonałość natury, gdy mówi: „Bóg”, doskonałość potęgi, gdy mówi: „jest wielkim Panem”, to znaczy takim, który nie potrzebuje niczego do ukazania dzieł swej potęgi, oraz doskonałość autorytetu, gdy mówi: „wielkim Królem nad wszystkimi bogami”, chociaż bowiem jest wielu władców, to jednak wszyscy podlegają Jego rządowi.

Po drugie, przedstawia nam sposób sprawowania rządów. Najpierw odnośnie do bytów obdarzonych intelektem. Te, gdy poddają się Jego rządowi, osiągają dzięki Niemu cel ostateczny, którym jest On sam; i dlatego mówi: „Bo Pan nie odrzuci swego ludu”. Jeżeli zaś chodzi o ciała zniszczalne, które chociaż czasami odstępują od swych właściwych działań, to jednak nie są wyłączone spod władzy Pierwszego Władcy — powiada: „Bo w Jego ręku są wszystkie krańce ziemi”. A jeżeli chodzi o ciała niebieskie, które przewyższają wszelkie wysokości ziemi — to znaczy ciał zniszczalnych — i które zawsze zachowują właściwy porządek, ustanowiony przez rządy Boże, mówi: „i szczyty gór są Jego”.

Po trzecie, podaje uzasadnienie tych powszechnych rządów: ponieważ jest konieczne, by rzeczami, które Bóg stworzył, Bóg także rządził. I dlatego mówi: „Jego jest morze” i tak dalej.

Ponieważ więc w pierwszej księdze zajmowaliśmy się doskonałością natury boskiej, a w drugiej doskonałością potęgi Boga jako Stwórcy i Pana wszystkich rzeczy, w tej trzeciej księdze pozostaje się zająć doskonałym autorytetem, czyli godnością Boga jako Celu i Rządcy wszystkich rzeczy. Porządek musi więc być następujący: po pierwsze, należy omówić Boga jako Cel wszystkich rzeczy; po drugie, Jego powszechne rządy jako kogoś, kto rządzi wszelkim stworzeniem [III, 64]; po trzecie, szczególne rządy, jakie sprawuje nad stworzeniami obdarzonymi intelektem [III, 111],

20

Rozdział 2 KAŻDY CZYNNIK DZIAŁAJĄCY DZIAŁA ZE WZGLĘDU NA CEL

Należy więc przede wszystkim wykazać, że każdy czynnik działający dąży w działaniu do jakiegoś celu.

W rzeczach bowiem, o których wiadomo, że działają ze względu na cel, celem nazywamy to, do czego zmierza impet (*impetus*) działającego — gdy bowiem się to osiągnie, mówi się, że się osiągnęło cel, nie osiągając zaś tego, mówi się, że się nie osiąga zamierzonego celu. Widać to na przykładzie lekarza, który chce osiągnąć zdrowie, czy też człowieka biegnącego do mety. I nie ma znaczenia, czy to, co zmierza do celu, jest bytem poznającym czy nie — tarcza bowiem jest celem zarówno dla łucznika, jak i dla strzały. Wszelki zaś impet działającego zmierza do czegoś określonego, nie jest bowiem tak, że od dowolnej mocy pochodzi dowolne działanie, lecz dla przykładu od ciepła pochodzi ogrzewanie, a od zimna oziębianie; stąd też działania różnią się co do gatunku według różnorodności czynników działających. Niekiedy kresem działania jest coś uczynionego, jak na przykład kresem budowania jest dom, a leczenia zdrowie, czasami zaś nie, jak w przypadku poznania umysłowego i odczuwania. Jeżeli kresem działania jest coś uczynionego, to impet czynnika działającego zmierza przez działanie do tej uczynionej rzeczy. Jeżeli zaś kresem nie jest nic uczynionego, to impet działającego zmierza do samego działania. Każdy więc czynnik działający musi w działaniu dążyć do celu; czasami do samego działania, a czasami do czegoś uczynionego przez to działanie.

Dalej. U wszystkich działających ze względu na cel celem ostatecznym nazywamy to, poza czym działający niczego nie szuka, jak na przykład działanie lekarza trwa aż do osiągnięcia zdrowia, a gdy ono zostanie osiągnięte, lekarz nie dąży do niczego dalszego. Otóż w działaniu każdego czynnika działającego można znaleźć coś, poza czym działający niczego już nie szuka, gdyż inaczej działania

21

postępowałyby w nieskończoność, co jest niemożliwe; skoro bowiem nie da się przejść przez to, co nieskończone, czynnik działający nie zacząłby działać — bo przecież nic nie porusza się ku czemuś, do czego nie da się dojść. Każdy więc działający działa dla celu.

Co więcej. Jeśli działania czynnika działającego postępują w nieskończoność, to z tych działań musi wynikać albo coś uczynionego, albo nie. Jeżeli wynika coś uczynionego, to byt tego uczynionego nastąpiłby po nieskończeniu wielu działaniach. To zaś, do czego uprzednio potrzeba czegoś nieskończonego, nie może istnieć, skoro nie da się przejść przez to, co nieskończone. Co zaś nie może istnieć, nie może się stawać, a co nie może się stawać, tego nie można uczynić. Jest więc niemożliwe, by czynnik działający przystępował do uczynienia czegoś, do czego uprzednio potrzeba nieskończenia wielu działań. Jeśli zaś z tych działań nie wynika nic uczynionego, to porządek tychże działań musi być zgodny albo z porządkiem władz czynnych, jak na przykład gdy człowiek odbiera wrażenia, by tworzyć wyobrażenia, tworzy wyobrażenia, aby pojmować, a pojmuje, aby chcieć, albo też musi być zgodny z porządkiem przedmiotów, jak na przykład gdy rozważam ciało, aby rozważać duszę, rozważam duszę, aby rozważać substancję oddzieloną, a tę z kolei rozważam, aby rozważać Boga. Nie można zaś postępować w nieskończoność ani w przypadku władz czynnych, podobnie jak nie można postępować w nieskończoność w przypadku form rzeczy, co zostało dowiedzione w II księdze *Metafizyki*² — forma bowiem jest zasadą działania — ani też nie można postępować w nieskończoność w przypadku przedmiotów, podobnie jak nie można postępować w nieskończoność w przypadku bytów, skoro istnieje jeden pierwszy byt, jak tego dowiedliśmy powyżej [1,42], Jest więc niemożliwe, by działania postępowały w

nieskończoność. Musi więc istnieć coś, po osiągnięciu czego dążenia działającego ustają. A zatem każdy czynnik działający działa ze względu na cel.

2 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* II, 2 (994a 1-b 31).

22

Podobnie. W bytach, które działają dla celu, wszystkie czynniki pośredniczące między pierwszym czynnikiem działającym a ostatecznym celem są celem dla czynników poprzedzających, a zasadą czynną w stosunku do następujących po nich. Jeśli więc dążenia działającego nie odnoszą się do czegoś określonego, lecz — jak powiedziano — działania postępują w nieskończoność, to zasady czynne muszą postępować w nieskończoność. A to jest niemożliwe, jak wykazaliśmy powyżej. Dążenia czynnika działającego muszą więc odnosić się do czegoś określonego.

Poza tym. Każdy czynnik działający działa albo z natury, albo przez intelekt. Nie ma wątpliwości, że czynniki działające przez intelekt działają dla celu, ich działanie bowiem polega na tym, że najpierw w intelekcie ujmują pojęciowo to, co osiągają przez działanie, i na mocy tego uprzedniego ujęcia działają — to bowiem znaczy działać przez intelekt. Jak zaś w ujmującym pojęciowo intelekcie istnieje całe podobieństwo skutku, do którego się dochodzi przez działanie poznającego umysłowo, tak w czynniku działającym z natury istnieje uprzednio podobieństwo skutku naturalnego, które to podobieństwo determinuje tę czynność do owego skutku — ogień bowiem rodzi ogień, a oliwka oliwkę. Jak więc czynnik działający przez intelekt dąży przez swe działanie do określonego celu, tak też dąży do określonego celu czynnik działający z natury. Każdy więc czynnik działający działa ze względu na cel.

Co więcej. Ze złem (*peccatum*) spotykamy się tylko tam, gdzie się działa ze względu na cel. Nikomu bowiem nie ma się za złe, jeżeli ma braki w nie swojej dziedzinie — lekarzowi bowiem ma się za złe, jeśli nie umie wyleczyć, ale nie ma się tego za złe architektowi lub gramatykowi. Otóż zło znajdujemy w rzeczach, które powstają przez sztukę, na przykład gdy gramatyk mówi niepoprawnie, oraz w tych, które powstają z natury, jak na przykład gdy się rodzą potwory. Tak więc zarówno czynnik działający z natury, jak i czynnik działający przez sztukę i w sposób zamierzony działa ze względu na cel.

Podobnie. Gdyby czynnik działający nie dążył do jakiegoś określonego skutku, wszystkie skutki byłyby mu obojętne. To zaś, czego

23

stosunek do wielu rzeczy jest obojętny, do jednej z nich dąży w swym działaniu nie bardziej niż do drugiej. Stąd też z tego, co się odnosi do dwóch możliwości (a *contingente ad utrumque*), nie wynika żaden skutek, jeśli nie zostanie przez coś zdeterminowane do jednej. Niemożliwe by więc było, by działało. A zatem każdy czynnik działający dąży do jakiegoś określonego skutku, który nazywa się jego celem.

Istnieją zaś czynności, które, jak się wydaje, nie mają żadnego celu, jak na przykład zabawy, kontemplacja, a także czynności wykonywane automatycznie, jak drapanie brody i temu podobne — z czego ktoś mógłby wyciągnąć wniosek, że istnieje jakiś czynnik działający, który nie działa ze względu na cel. Należy jednak wiedzieć, że kontemplacja nie ma żadnego innego celu, lecz sama jest celem. Zabawy zaś niekiedy same są celem: gdy ktoś się bawi tylko dla przyjemności zawartej w zabawie, a niekiedy

mają cel: gdy bawimy się po to, by potem lepiej się uczyć. Natomiast czynności wykonywane automatycznie nie pochodzą od intelektu, lecz od jakiegoś nagłego wyobrażenia lub zasady naturalnej. Tak na przykład zaburzenie wilgotności, wywołujące swędzenie, jest przyczyną drapania brody, co dzieje się bez udziału intelektu. A zatem i te czynności dążą do jakiegoś celu, chociaż poza porządkiem intelektu.

W ten sposób obala się błąd starożytnych filozofów przyrody, którzy twierdzili, że wszystko się dzieje z konieczności materii, i wykluczyli całkowicie przyczynę celową.

Rozdział 3 << **KAŻDY CZYNNIK DZIAŁAJĄCY DZIAŁA** **ZE WZGLĘDU NA DOBRO**

Następnie należy wykazać, że każdy czynnik działający działa ze względu na dobro.

To bowiem, że każdy czynnik działający zmierza do celu, jest jasne stąd, że każdy czynnik działający dąży do czegoś określone-

24

go. To zaś, do czego dąży w sposób określony, musi być dla niego czymś odpowiednim, nie dążyłby bowiem do tego, gdyby mu to w pewien sposób nie odpowiadało. Co zaś jest dla kogoś odpowiednie, jest dla niego dobrem. A zatem każdy czynnik działający działa ze względu na dobro.

Oprócz tego. Celem jest to, w czym znajduje zaspokojenie pragnienie działającego lub poruszającego i rzeczy poruszanej. Zaspokajanie pragnienia należy zaś do istoty dobra, dobrem bowiem jest to, czego wszystko pożąda. Zatem wszelkie działanie i ruch odbywają się ze względu na dobro.

Co więcej. Wydaje się, że wszelkie działanie i ruch w pewien sposób odnoszą się do istnienia: albo żeby zachować istnienie gatunku lub jednostki, albo żeby nowe istnienie otrzymać. To zaś, co jest bytem, jest dobrem. I dlatego wszystko pożąda istnienia. Wszelkie więc działanie i ruch odbywają się ze względu na dobro.

Dalej. Wszelkie działanie i ruch dokonują się ze względu na jakąś doskonałość. Jeśli bowiem samo działanie jest celem, to jest oczywiste, że jest doskonałością drugą działającego. Jeżeli zaś działanie jest przemianą materii zewnętrznej, to jest jasne, że poruszający zamierza wprowadzić pewną doskonałość w rzecz poruszaną; do niej dąży także rzecz poruszana, jeśli jest to ruch naturalny. To zaś nazywamy dobrym, co jest doskonałe. Wszelkie więc działanie i ruch są ze względu na dobro.

Podobnie. Każdy czynnik działający działa o tyle, o ile jest urzeczywistniony. Działając zaś, dąży do czegoś podobnego do siebie. A zatem dąży do jakiegoś urzeczywistnienia. Każde zaś urzeczywistnienie jest z natury dobre, zło bowiem spotykamy tylko w możliwości, która nie osiąga urzeczywistnienia. Każde więc działanie odbywa się ze względu na dobro.

Co więcej. Czynnik działający przez intelekt działa ze względu na cel w ten sposób, że sam sobie wyznacza cel, natomiast czynnik działający z natury, chociaż działa ze względu na cel, jak udowodniliśmy [III, 2], to jednak nie wyznacza sobie celu — skoro nie zna pojęcia celu — lecz jest poruszany do celu określonego przez kogoś

25

innego. Czynniki działające przez intelekt wyznacza zaś sobie cel nie inaczej, jak tylko względności z pojęciem dobra (*sub ratione boni*); przedmiot poznania umysłowego porusza bowiem tylko jako dobro, a to jest przedmiotem woli. Przeto i czynnik działający z natury jest poruszany i działa ze względu na jakiś cel tylko o tyle, o ile ten cel jest dobry, ponieważ czynnikowi działającemu z natury cel jest narzucony przez jakieś pożądanie. A zatem każdy czynnik działający działa ze względu na dobro.

Podobnie. Tym samym co do istoty jest unikanie zła i pożądanie dobra, tak jak tym samym co do istoty jest ruch od dołu i ruch w górę. Widzimy zaś, że wszystko unika zła: czynniki działające przez intelekt unikają czegoś dlatego, że ujmują to jako złe, a wszystkie naturalne czynniki działające, na ile potrafią opierają się zniszczeniu, które jest złem dla każdego. Wszystko więc działa ze względu na dobro.

Co więcej. To, co jest wynikiem działania jakiegoś czynnika działającego jako niezamierzone, nazywamy przypadkowym lub zależnym od losu. Widzimy zaś, że w dziełach natury zawsze albo bardzo często dzieje się to, co lepsze. Na przykład liście roślin są tak rozłożone, że chronią owoce, układ członków zwierząt jest taki, że zwierzę może się obronić. Jeśli więc się to zdarza jako niezamierzone przez naturalny czynnik działający, to znaczy, że pochodzi z przypadku lub zrzędzenia losu. Ale to jest niemożliwe, gdyż czymś przypadkowym lub zależnym od losu nie jest coś, co się zdarza zawsze lub często, lecz to, co się zdarza rzadko. Zatem naturalny czynnik działający dąży do tego, co lepsze. A tym bardziej czynnik działający przez intelekt. Każdy więc czynnik działający dąży w działaniu do dobra.

Podobnie. Wszystko, co jest poruszane, dochodzi do kresu ruchu dzięki czynnikowi poruszającemu i działającemu. To więc, co porusza, i to, co jest poruszane, musi dążyć do tego samego. Poruszany zaś, skoro jest w możności, zmierza do urzeczywistnienia, a tym samym do doskonałości i dobra — przez ruch bowiem przechodzi z możności do urzeczywistnienia. A zatem czynnik poruszający i działający, poruszając i działając, zawsze dąży do dobra.

26

Dlatego filozofowie, definiując dobro, powiedzieli: „Dobrem jest to, czego wszystko pożąda”³. Także Dionizy powiada w IV rozdziale *Imion boskich*, że „wszystko pożąda tego, co dobre i najlepsze”⁴.

Rozdział 4 **ZŁO W RZECZACH JEST NIEZAMIERZONE**

Wynika stąd dalej, że zło zdarzające się w rzeczach nie jest zamierzone przez czynniki działające.

Jest bowiem jasne, że jeśli z działania wypływa coś innego niż to, co zamierzył działający, to przydarza się to wbrew jego zamiarowi. Zło jest zaś różne od dobra, które zamierza każdy czynnik działający. A zatem zło przydarza się wbrew jego zamiarowi.

Podobnie. Ułomność skutku i działania wynika z jakiejś ułomności zasad działania, jak na przykład w wyniku uszkodzenia nasienia rodzi się potworek, a wynikiem skrzywienia nogi jest utykanie. Działający zaś działa na miarę mocy czynnej, jaką posiada, a nie na miarę braku tej mocy. A zgodnie z tym, jak działa, zmierza do celu. Zmierza więc do celu odpowiadającego mocy. Zatem wynik odpowiadający brakowi mocy będzie niezamierzony. Tym zaś jest zło. Zło zatem przydarza się jako niezamierzone.

Co więcej. Do tego samego zdąża ruch bytu w ruchu i poruszanie poruszającego. Byt w ruchu zmierza zaś sam przez się do dobra, do zła natomiast zmierza przypadłościowo i w sposób niezamierzony. Widać to najlepiej w powstawaniu i ginięciu. Materia bowiem, gdy ma jedną formę, jest w możności do innej formy i do braku formy już posiadanej, jak na przykład materia posiadająca formę powietrza jest w możności w stosunku do formy ognia oraz do braku formy

³ Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 1 (1094a 2-3).

⁴ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 7 (PG 3,704 B; por. PL 122, 1132 D-I 133 A).

27

powietrza. I w stosunku do obydwu przemiana materii kończy się równocześnie: w stosunku do formy ognia — gdy powstaje ogień, w stosunku do braku formy powietrza — gdy ulega zniszczeniu powietrze. Zamiar zaś i pożądanie materii kieruje się nie do braku, lecz do formy; materia bowiem nie dąży do czegoś niemożliwego. Jest zaś niemożliwe, by materia istniała jako pozbawiona formy (*sub privatione*), jest natomiast możliwe, by istniała, posiadając formę (*sub forma*). To więc, że traci formę, jest niezamierzone — traci ją zaś dlatego, że dochodzi do formy, którą zamierza, z czego z konieczności wynika brak poprzedniej formy. A zatem przemiana materii przy powstawaniu i ginięciu skierowana jest sama przez się do formy, brak zaś formy jest konsekwencją niezamierzoną. I tak samo musi być we wszystkich ruchach. Dlatego w każdym ruchu jest pod pewnym względem powstawanie i ginięcie: na przykład gdy coś się zmienia z białego w czarne, białe ginie, a powstaje czarne. Otóż dobro jest wtedy, gdy materia jest doskonała dzięki formie, a możliwość dzięki właściwemu urzeczywistnieniu, zło zaś wówczas, gdy jest pozbawiona właściwego urzeczywistnienia. A zatem każda rzecz, która się porusza, zamierza w swym ruchu dojść do dobra, do zła zaś dochodzi w sposób niezamierzony. Skoro więc każdy czynnik działający i poruszający dąży do dobra, zło pojawia się wbrew zamiarowi czynnika działającego.

Co więcej. W czynnikach działających przez intelekt czy przez jakąkolwiek władzę osądu zamiar idzie za poznaniem, do tego bowiem kieruje się zamiar, co zostaje poznane jako cel. Jeśli więc dochodzi się do czegoś, czego formy poznawczej się nie posiada, będzie to niezamierzone. Jeśli na przykład ktoś zamierza zjeść miód, a zje żółć, sądząc, że to miód, będzie to niezamierzone. Lecz każdy czynnik działający przez intelekt zmierza do czegoś z tego względu, że ujmuje to jako dobro, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 3], Jeśli więc nie jest to dobre, lecz złe, to znaczy, że będzie to niezamierzone. A zatem czynnik działający przez intelekt nie czyni zła inaczej, jak tylko w sposób niezamierzony. Skoro więc dążenie do dobra jest wspólne dla czynnika działającego przez intelekt i dla

28

czynnika działającego z natury, zło nie wynika z zamiaru żadnego czynnika działającego, lecz jest niezamierzone.

Stąd powiada Dionizy w IV rozdziale *Imion boskich*, że „zło jest poza zamierzeniem i wolą”⁵.

Rozdział 5 i 6 <<
ARGUMENTY, KTÓRE MAJĄ DOWODZIĆ,
ŻE ZŁO NIE JEST NIEZAMIERZONE [I ODPOWIEDŹ NA NIE]

Istnieją pewne argumenty, które zdają się sprzeciwiać powyższemu stanowisku.

1. To bowiem, co wydarza się wbrew zamierzeniu działającego, nazywamy losowym, przypadkowym i rzadkim. O złu zaś nie mówimy, że zdarza się losowo, przypadkowo i rzadko, lecz zawsze lub często; w przyrodzie bowiem powstawaniu zawsze towarzyszy rozkład. Także wśród czynników działających przez wolę często przydarza się zło grzechu (*peccatum*), gdyż postępować cnotliwie jest tak trudno, jak wskazać środek koła, jak powiada Arystoteles w II księdze *Etyki*⁶. Nie wydaje się więc, żeby zło nie pochodziło z zamierzenia.

2. Podobnie. Arystoteles mówi wyraźnie w III księdze *Etyki*¹, że złe postępowanie jest zależne od woli. I dowodzi tego za pomocą wnioskowania, że niesprawiedliwość popełnia się dobrowolnie, jest zaś czymś niedorzecznym sądzić, że ktoś, kto popełnia dobrowolnie niesprawiedliwość, nie chce być niesprawiedliwy, a ktoś, kto dobrowolnie cudzołoży, nie chce być niewstrzemięźliwy. Dowodzi tego także, opierając się na fakcie, że prawodawcy karzą złych jako

⁵ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 32 (PG 3, 732 D).

⁶ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* II, 9 (1109a 24-26).

⁷ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 5 (1113b 16-17).

29

takich, którzy popełniają zło dobrowolnie. Nie wydaje się więc, żeby zło było poza wolą lub zamierzeniem.

3. Oprócz tego. Każdy ruch naturalny dąży do celu zamierzonego przez naturę. Rozkład jest zaś przemianą naturalną, tak samo jak powstawanie. Jego więc cel, to znaczy brak — zawierający w sobie pojęcie zła — jest zamierzony przez naturę, tak jak forma i dobro, które są celem powstawania.

[Rozdział 6]

Żeby odpowiedzieć możliwie jasno na przedstawione argumenty, należy uwzględnić to, że mówiąc o złu, możemy wyróżnić zło w substancji oraz zło w jej działaniu. Zło w substancji pochodzi stąd, że brakuje jej czegoś, co należy do jej natury (*quod natum est*) i co powinna posiadać. Jeśli bowiem człowiek nie posiada skrzydeł, nie jest to dla niego złem, gdyż ich posiadanie nie należy do jego natury. Również jeżeli nie posiada jasnych włosów, nie jest to złem, bo nawet jeśli należy to do jego natury, to jednak nie musi ich posiadać. Jest jednak złem, jeśli nie posiada rąk, których posiadanie należy do jego natury i które mieć powinien, jeżeli ma być doskonały; ale dla ptaka nie jest to złem. Wszelki zaś brak, jeśli się go pojmuje ściśle i we właściwym znaczeniu, odnosi się do tego, czego posiadanie należy do natury jakiejś rzeczy, i co posiadać powinna. A zatem w tak rozumianym braku zawsze zawiera się pojęcie zła.

Ponieważ zaś materia jest w możności do wszystkich form, posiadanie ich wszystkich należy wprowadzić do jej natury, ale żadna nie jest jej przypisana, skoro bez dowolnej z nich może być doskonała w sposób rzeczywisty. Jakaś jednak forma jest przypisana każdej z rzeczy, które składają się z materii. Woda bowiem nie mogłaby istnieć, gdyby nie miała formy wody; także ogień nie mógłby istnieć, gdyby nie posiadał formy ognia. Zatem brak tego rodzaju formy w odniesieniu do materii nie jest złem materii; natomiast jest złem

30

w odniesieniu do tego, czego jest formą, jak na przykład brak formy ognia jest złem dla ognia. A ponieważ zarówno o brakach, jak i dyspozycjach (*habitus*) oraz formach mówi się, że istnieją tylko

o tyle, o ile istnieją w podmiocie, brak, jeśli jest złem w odniesieniu do podmiotu, w którym tkwi, będzie złem bezwzględnie, w innym zaś razie będzie złem czegoś, a nie bezwzględnie. Jeśli więc człowiekowi brak ręki, jest to brakiem bezwzględnie, jeśli zaś materii brak formy powietrza, nie jest to złem bezwzględnie, lecz jest złem dla powietrza.

Brak zaś porządku lub należytej miary w działaniu jest złem działania. A ponieważ każde działanie powinno mieć pewien porządek i pewną miarę, taki brak w działaniu musi być złem bezwzględnie.

Biorąc to pod uwagę, należy stwierdzić, że nie wszystko, co jest niezamierzone, musi być zależne od losu lub przypadkowe, jak to zakłada pierwszy argument. Jeśli bowiem coś niezamierzonego wynika zawsze lub często z czegoś, co jest zamierzone, to nie będzie to losowe lub przypadkowe. Tak na przykład, jeżeli ktoś, kto zamierza się rozkoszować słodczą winą, przy tym się upije, nie będzie to losowe ani przypadkowe; byłoby zaś przypadkowe, gdyby występowało rzadko.

Tak więc zło naturalnego rozkładu, mimo że jest niezamierzone przez przyczynę powstawania, następuje zawsze — zawsze bowiem z formą jednej rzeczy wiąże się brak innej. Dlatego rozkład nie zdarza się przypadkowo ani rzadko, jakkolwiek brak czasami nie jest złem bezwzględnie, lecz tylko dla czegoś, jak powiedzieliśmy. Jeśli zaś jest to brak, który rzecz powstającą pozbawia czegoś, co jest jej przypisane, wówczas będzie to przypadkowe i będzie złem bezwzględnie, jak na przykład gdy rodzą się potwory — nie wynika to bowiem koniecznie z tego, co jest zamierzone, lecz się temu sprzeciwia, gdyż zamiarem czynnika działającego jest doskonałość rzeczy powstającej.

Zło działania w naturalnych czynnikach działających przydarza się zaś na skutek ułomności władzy czynnej. Jeśli więc czynnik sprawczy ma władzę ułomną wówczas owo zło następuje poza jego

31

zamiarem, ale nie będzie przypadkowe, gdyż z takiego czynnika działającego wynika ono w sposób konieczny — o ile oczywiście ów czynnik działający podlega tej ułomności władzy zawsze lub często. Będzie zaś przypadkowe, jeżeli ułomność przydarza mu się rzadko.

Natomiast w czynnikach działających z wolnej woli, jeśli ma nastąpić działanie, zamiar kieruje się do pewnego dobra jednostkowego; wszak porusza nie to, co ogólne, lecz to, co jednostkowe, w czym jest urzeczywistnienie. Jeśli więc z owym zamierzonym dobrem zawsze lub często łączy się pojęciowo brak dobra, to zło moralne wynika nie przypadkowo, lecz albo zawsze, albo często. Jest tak na przykład, gdy ktoś pragnie współżyć z kobietą dla przyjemności, ale z tą przyjemnością łączy się nieporządek cudzołóstwa — w tej sytuacji zło cudzołóstwa nie dzieje się przypadkowo. Zło przypadkowe byłoby wtedy, gdyby z tego, co ktoś zamierza, wynikało jakieś zło w niewielu wypadkach, jak na przykład, gdy ktoś zabija człowieka, strzelając do ptaka.

To zaś, że często się dąży do takich dóbr, z których wynika utrata dobra zgodnego z rozumem, pochodzi stąd, że wielu ludzi żyje według zmysłów, dlatego że to, co podpada

pod zmysły, jest dla nas najbardziej widoczne i wśród szczegółowych okoliczności, w których odbywa się działanie, porusza skuteczniej; z wielu zaś takich dóbr wynika utrata dobra zgodnego z rozumem.

Wynika stąd, że chociaż zło jest niezamierzone, to jednak, jak twierdzi drugi argument, jest zależne od woli, aczkolwiek nie samo przez się, lecz przypadłościowo. Zamiar bowiem odnosi się do celu ostatecznego, którego się chce dla niego samego, chcenie natomiast odnosi się także do tego, czego się chce z powodu czegoś innego, nawet jeżeli bezwzględnie by się tego nie chciało. Tak na przykład zamiarem tego, kto dla ocalenia wrzuca towary do morza, nie jest wyrzucenie towarów, lecz ocalenie, wyrzucenia zaś chce on nie w sposób bezwzględny, lecz dla ocalenia. Podobnie, gdy dla osiągnięcia jakiegoś zmysłowego dobra ktoś chce wykonać czyn nieuporządkowany, nie zamierza nieporządku ani nie chce go

32

bezwzględnie, lecz ze względu na owo dobro. Dlatego też złość i grzech nazywa się dobrowolnymi w ten sposób, jak wyrzucenie towarów do morza.

Tak samo odpowiada się na trzeci zarzut. Albowiem przemiana rozkładu nie zachodzi nigdy bez przemiany powstawania, a zatem i kresu rozkładu nie ma bez kresu powstawania. Natura nie dąży więc do kresu rozkładu osobno poza kresem powstawania, lecz do obu naraz. Albowiem bezwzględnym zamiarem natury nie jest, by nie istniała woda, lecz by istniało powietrze, a gdy ono istnieje, przestaje istnieć woda. Przeto bezpośrednim zamiarem natury jest to, by istniało powietrze; by zaś nie istniała woda, jest jej zamiarem tylko o tyle, o ile jest to związane z istnieniem powietrza. Tak więc braki leżą w zamiarze natury nie same przez się, lecz przypadłościowo, formy zaś same przez się.

Z powyższych ustaleń wynika, że to, co jest złem bezwzględnie, jest w dziełach natury całkowicie niezamierzone, jak na przykład gdy rodzą się potworki. Co zaś jest złem nie bezwzględnie, lecz tylko dla kogoś, jest zamierzone przez naturę nie samo przez się, lecz przypadłościowo.

Rozdział 7 **ZŁO NIE JEST ŻADNĄ ISTOTĄ**

Z tego wynika dalej, że żadna istota nie jest sama przez się zła.

Zło bowiem, jak powiedzieliśmy [III, 6], nie jest niczym innym, jak brakiem tego, co jest dla kogoś naturalne i co powinien posiadać — w ten bowiem sposób wszyscy używają nazwy „zło”.

Brak zaś nie jest żadną istotą lecz negacją w substancji. Zło więc nie jest żadną istotą w rzeczach.

Ponadto. Każda rzecz posiada istnienie stosownie do swej istoty. O ile zaś posiada istnienie, o tyle posiada jakieś dobro. Jeśli bowiem dobrem jest to, czego wszystko pożąda, dobrem trzeba nazwać samo

33

istnienie, ponieważ wszystko pożąda istnienia. Każda zatem rzecz jest dobra dzięki temu, że posiada istotę. Dobro zaś i zło są sobie przeciwne. Nic zatem nie jest złe przez to, że posiada istotę. Żadna więc istota nie jest zła.

Co więcej. Każda rzecz jest albo czynnikiem działającym, albo czymś uczynionym. Zło zaś nie może być czynnikiem działającym, ponieważ cokolwiek działa, działa o tyle, o ile jest urzeczywistnione i doskonałe. Podobnie też nie może być czymś uczynionym, gdyż kresem wszelkiego powstawania jest forma i dobro. Żadna więc rzecz nie jest co do swej istoty zła.

Podobnie. Nic nie dąży do swojego przeciwności, każda bowiem rzecz pożąda tego, co jest do niej podobne i co jej odpowiada. Każdy zaś byt dąży w działaniu do dobra, jak wykazaliśmy [III, 3], Żaden więc byt jako taki nie jest zły.

Co więcej. Każda istota jest dla jakiejś rzeczy naturalna. Jeśli bowiem należy do rodzaju substancji, to jest samą naturą rzeczy. Jeśli zaś do rodzaju przypadłości, to musi mieć przyczynę w zasadach jakiejś substancji, i w ten sposób będzie naturalna dla tej substancji, chociaż może dla innej substancji nie jest naturalna, jak na przykład ciepło jest naturalne dla ognia, a nie jest naturalne dla wody. To zaś, co samo przez się jest złe, nie może być dla żadnej rzeczy naturalne. Do pojęcia zła należy bowiem brak tego, czego posiadanie jest dla rzeczy naturalne i co się jej należy. Zło zatem, skoro jest brakiem tego, co naturalne, nie może być dla nikogo naturalne. Stąd też wszystko, co istnieje z natury w jakiejś rzeczy, jest dla tej rzeczy dobrem, a jeśli jej tego brak, jest złem. Żadna więc istota nie jest sama w sobie zła.

Co więcej. Każda rzecz, która posiada jakąś istotę, albo sama jest formą, albo posiada jakąś formę; forma bowiem umieszcza każdą rzecz w rodzaju lub gatunku. Forma zaś jako taka stanowi jakieś dobro, ponieważ jest zasadą działania, celem, do którego dąży każdy sprawca, i urzeczywistnieniem, przez które każda rzecz posiadająca formę jest doskonała. Wszystko więc, co posiada jakąś istotę jako taką, jest dobre. Zło więc nie posiada żadnej istoty.

34

Podobnie. Byt dzieli się na urzeczywistnienie i możliwość. Urzeczywistnienie zaś jako takie jest dobre, ponieważ na ile rzecz jest urzeczywistniona, na tyle jest doskonała. Również możliwość jest pewnym dobrem, możliwość bowiem dąży do urzeczywistnienia, jak to widać w każdym ruchu; jest także dostosowana do urzeczywistnienia, a nie przeciwna; należy też do tego samego rodzaju co urzeczywistnienie; i wreszcie brak przysługuje jej tylko przypadłościowo. Wszystko więc, co istnieje w jakikolwiek sposób — o ile jest bytem, o tyle jest dobre. Zło więc nie ma żadnej istoty.

Co więcej. W drugiej księdze niniejszego dzieła [II, 15] zostało udowodnione, że wszelki byt — w jakikolwiek sposób istnieje — pochodzi od Boga. Wykazaliśmy też w pierwszej księdze [I, 28; I, 41], że Bóg jest doskonałą dobrocią. Skoro więc skutek dobra nie może być zły, jest rzeczą niemożliwą by jakikolwiek byt jako taki był zły.

Z tej racji powiedziano w Księdze Rodzaju 1, [31]: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre”; a także w Księdze Eklezjastesa 3 [Koh 3,11]: „Wszystko uczynił dobre w swoim czasie”; oraz w 1 Liście do Tymoteusza 4, [4]: „Wszelkie stworzenie Boże jest dobre”.

Także Dionizy mówi w IV rozdziale *Imion boskich*⁸, że zło nie istnieje — to znaczy nie istnieje samo przez się — ani nie jest niczym w istniejących rzeczach, jak przypadłość, na przykład biel czy czerń.

W ten sposób usuwa się błąd manichejczyków⁹, którzy twierdzili, że niektóre rzeczy są złe ze swej natury.

⁸ Pseudo -Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 19 (PG 3, 716 B D).

⁹ Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34).

Rozdział 8 i 9 <<
ARGUMENTY, KTÓRE MAJĄ DOWODZIĆ,
ŻE ZŁO JEST JAKĄS NATURĄ LUB RZECZĄ
[I ODPOWIEDŹ NA NIE]

Wydaje się, że pewne argumenty mogą przeczyć powyższemu stanowisku.

1. O gatunku każdej rzeczy decyduje bowiem właściwa różnica gatunkowa. Zło jest zaś różnicą gatunkową niektórych rodzajów, a mianowicie sprawności i działań moralnych, jak bowiem cnota jest co do swego gatunku dobrą sprawnością, tak przeciwna tej cnocie wada jest co do gatunku złą sprawnością. Podobnie ma się rzecz z aktami cnót i wad. Zło więc nadaje gatunkowość pewnym rzeczom. Jest więc jakąś istotą i czymś naturalnym dla niektórych rzeczy.

2. Oprócz tego. Każde z przeciwieństw jest pewną naturą. Gdyby bowiem niczego nie stanowiło, wówczas drugie z przeciwieństw byłoby brakiem lub czystą negacją. Otóż mówi się, że dobro i zło są sobie przeciwne. A więc zło jest pewną naturą.

3. Podobnie. Arystoteles w *Kategoriach*¹⁰ nazywa dobro i zło rodzajami przeciwieństw. Każdy zaś rodzaj posiada jakąś istotę i naturę, niebył bowiem nie posiada ani gatunków, ani różnic, a wobec tego to, co nie istnieje, nie może być rodzajem. Zło zatem jest jakąś istotą i naturą.

4. Dalej. Wszystko, co działa, jest pewną rzeczą. Zło zaś działa jako zło, sprzeciwia się bowiem dobru i niszczy je. Zło więc jako zło jest jakąś rzeczą.

5. Co więcej. Wszędzie, gdzie występuje stopniowanie, muszą być jakieś rzeczy uporządkowane; negacje i braki nie podlegają wszak stopniowaniu. Widzimy zaś, że w przypadku zła jedno jest większe od drugiego. Zło więc, jak się wydaje, musi być jakąś rzeczą.

¹⁰ Arystoteles, *Praedicamenta* 11 (14a 23-25).

6. Oprócz tego. Rzecz i byt są zamienne. Zło zaś istnieje w świecie. Jest więc jakąś rzeczą i naturą.

[Rozdział 9]

Nie jest trudno odpowiedzieć na powyższe argumenty. Zło i dobro uznaje się bowiem za różnice gatunkowe działań moralnych, jak przyjmuje pierwszy argument — ponieważ działania moralne zależą od woli. O tyle wszak coś należy do dziedziny moralności, o ile jest dobrowolne. Przedmiotem woli jest zaś cel i dobro. Stąd to, co należy do moralności, otrzymuje gatunek od celu, podobnie jak działania naturalne od formy zasady czynnej, jak na przykład ogrzewanie od ciepła. Ponieważ więc dobro i zło orzeka się na podstawie powszechnego przyporządkowania do celu lub braku tego przyporządkowania, pierwszymi różnicami w dziedzinie moralności muszą być dobro i zło. Każdy zaś rodzaj musi posiadać jedną pierwszą miarę. Taką miarą w moralności jest rozum. Dobro i zło w dziedzinie moralności trzeba zatem określać na podstawie celu

roзумu. To więc, co w dziedzinie moralności otrzymuje gatunek od celu zgodnego z rozumem, określa się jako dobre co do swego gatunku, a to, co otrzymuje gatunek od celu przeciwnego celowi rozumu, określa się jako złe co do swego gatunku. Ów cel zaś, nawet jeśli przekreśla cel rozumu, jest mimo to jakimś dobrem, na przykład czymś przyjemnym zmysłowo lub czymś tego rodzaju. Stąd też [rzeczy przyjemne zmysłowo] są dobrami dla niektórych zwierząt, a także dla człowieka, gdy ich miarę określa rozum; zdarza się też, że coś, co jest złe dla jednego, jest dobre dla kogoś innego. I dlatego nawet tego zła, które stanowi różnicę gatunkową w dziedzinie działań moralnych, nie wprowadza coś, co jest ze swej istoty złe, lecz coś, co samo w sobie jest dobre, ale jest złe dla człowieka, o ile pozbawia porządku rozumu, który jest dobrem człowieka.

37

Wynika stąd także, że zło i dobro są przeciwieństwami, gdy je rozpatrujemy w dziedzinie moralności, ale nie gdy je rozpatrujemy bezwzględnie, jak przyjmuje drugi argument; lecz zło jako zło jest brakiem dobra.

W ten sam sposób można rozumieć sformułowanie, że zło i dobro, jako należące do dziedziny moralności, są rodzajami przeciwieństw, z czego wychodził trzeci argument. We wszystkich bowiem przeciwieństwach należących do dziedziny moralności albo oba są złem, jak na przykład rozrzutność i skąpstwo, albo jedno jest dobre, a drugie złe, jak hojność i skąpstwo. Zło moralne jest zatem i rodzajem, i różnicą — nie przez to, że jest brakiem dobra rozumu, na podstawie czego orzeka się zło, lecz z racji natury działania lub sprawności skierowanej do jakiegoś celu, który się sprzeciwia należytemu celowi rozumu; tak na przykład człowiek niewidomy jest ludzką jednostką nie o ile jest niewidomy, lecz o ile jest tym oto człowiekiem, a nierozumność jest różnicą gatunkową zwierzęcia nie z powodu braku rozumu, lecz z racji takiej natury, której towarzyszy brak rozumu.

Można także powiedzieć, że Arystoteles, twierdząc iż zło i dobro są rodzajami, nie wypowiada swej własnej opinii — skoro ich nie wymienia wśród pierwszych dziesięciu rodzajów, z których każdy posiada jakieś przeciwieństwo — lecz opinię Pitagorasa¹¹, który głosił, że dobro i zło są pierwszymi rodzajami i pierwszymi zasadami, i który twierdził, że w każdym z nich mieści się dziesięć pierwszych przeciwieństw, a mianowicie w dobru: skończone, parzyste, jedno, prawe, męskie, spoczywające, proste, jasność, kwadratowe i wreszcie dobre; w złu zaś: nieskończone, nieparzyste, mnogie, lewe, żeńskie, ruchome, krzywe, ciemność, nierównoboczne i w końcu złe. Także w wielu innych fragmentach dzieł logicznych Arystoteles w ten sposób wykorzystuje przykłady zaczerpnięte z wypowiedzi różnych filozofów jako prawdopodobne w owym czasie.

¹¹ Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 5 (986a 22-26).

38

Jednak i to sformułowanie zawiera pewną prawdę, gdyż jest niemożliwe, by zdanie prawdopodobne było całkowicie fałszywe. W przypadku wszystkich przeciwieństw jest bowiem tak, że jedno jest doskonałe, a drugie „zmniejszone” (*diminutum*), jakby posiadające w sobie jakiś brak, na przykład to, co białe, i to, co ciepłe, są doskonałe, a to, co zimne, i to, co czarne, są niedoskonałe, co oznacza jakby brak. Ponieważ więc wszelkie zmniejszenie i brak należą do istoty zła, a wszelka doskonałość i pełnia do istoty dobra,

wyduje się, że zawsze w przypadku przeciwieństw jedno się zawiera w dobru, a drugie się zbliża do istoty zła. A wobec tego wydaje się, że dobro i zło są rodzajami wszystkich przeciwieństw.

Dzięki temu widać też, w jaki sposób zło sprzeciwia się dobru, z czego wychodził czwarty argument. Przez to bowiem, że do formy i celu — które stanowią jakieś dobro i są prawdziwymi zasadami działania — dołącza się brak przeciwnej formy i przeciwnego celu, działanie wynikające z takiej formy i z takiego celu przypisuje się brakowi i złu, aczkolwiek przypadłościowo, bo brak jako taki nie jest zasadą żadnego działania. Dlatego też Dionizy trafnie mówi w IV rozdziale *Imion boskich*¹², że zło zwalcza dobro nie inaczej, jak tylko mocą dobra, samo przez się jest zaś słabe, bezsilne, gdyż nie jest zasadą żadnego działania. Mówi się jednak, że zło niszczy dobro nie tylko przez to, iż działa mocą dobra — jak zostało wyłożone — lecz formalnie, samo przez się, jak na przykład ślepotą niszczy wzrok, ponieważ jest samą utratą wzroku; w ten sposób mówi się również, że biel barwi ścianę, dlatego że jest samą barwą ściany.

Rzecz nazywa się lepszą lub gorszą od innej z racji oddalenia od dobra. W ten bowiem sposób rzeczy zawierające brak nasilają się i osłabiają, jak na przykład nierówne i niepodobne. Bardziej nierównym nazywa się wszak to, co się bardziej oddala od równości, a bardziej niepodobnym to, co odchodzi od podobieństwa. Stąd też gorszym nazywa się to, co jest bardziej pozbawione dobra, jakby bardziej oddalone od dobra. Braki zaś nasilają się nie z tej racji,

¹² Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 20 (PG 3, 717-721); IV, 31 (PG 3, 732 B-C).

39

jakoby posiadały jakąś istotę, jak jakości i formy — co podawał piąty argument — lecz przez wzrastanie przyczyny powodującej brak. Na przykład powietrze jest tym ciemniejsze, im więcej przeszkód oddzieli je od światła, w ten bowiem sposób bardziej się oddala od uczestnictwa w świetle.

I wreszcie, twierdzi się, że na świecie istnieje zło, nie w znaczeniu, jakoby miało jakąś istotę lub istniało jako jakaś rzecz — jak głosi szósty argument — lecz z racji, że jakaś rzecz jest zła przez samo zło. Na przykład mówi się, że ślepotą i jakkolwiek brak istnieją, ponieważ zwierzę jest ślepe przez ślepotę. Byt bowiem orzeka się dwojako, jak uczy Filozof w *Metafizyce*¹³. Po pierwsze, o ile oznacza istotę rzeczy i dzieli się na dziesięć kategorii; tym sposobem żadnego braku nie można nazywać bytem. Po drugie, o ile oznacza prawdę złożenia; i w ten sposób zło i brak nazywa się bytami, o ile się mówi, że przez ów brak jakaś rzecz jest czegoś pozbawiona.

Rozdział 10 PRZYCYNĄ ZŁA JEST DOBRO

Z tego, co powiedzieliśmy, można wywnioskować, że zła nie powoduje nic innego, jak tylko dobro.

Jeśli bowiem przyczyną jakiegoś zła jest zło, zło zaś działa nie inaczej, jak tylko mocą dobra, jak tego dowiedliśmy [III, 9], to pierwotną przyczyną zła musi być owo dobro.

Dalej. To, czego nie ma, nie jest niczego przyczyną. Każda więc przyczyna musi być jakimś bytem. Zło zaś nie jest żadnym bytem, jak tego dowiedliśmy [III, 7]. Zło zatem nie może być przyczyną niczego. Jeśli więc coś jest przyczyną zła, musi to być dobrem.

¹³ Arystoteles, *Metaphysica* V, 7 (1017a 22-35).

40

Podobnie. Cokolwiek w sposób właściwy i samo przez się jest przyczyną czegoś, dąży do właściwego sobie skutku. Gdyby więc zło było samo przez się przyczyną czegoś, dążyłoby do właściwego sobie skutku, mianowicie do zła. To zaś jest fałszem; wykazaliśmy bowiem [III, 3], że każdy działający dąży do dobra. Zło zatem jest przyczyną czegoś nie samo przez się, lecz tylko przypadłościowo. Otóż każda przyczyna przypadłościowa sprowadza się do przyczyny samej przez się. Tylko zaś dobro może być przyczyną samo przez się, natomiast zło nie może. Zło zatem ma przyczynę w dobru.

Oprócz tego. Każda przyczyna jest albo materią albo formą albo czynnikiem działającym, albo celem. Zło zaś nie może być ani materią, ani formą; wykazaliśmy bowiem powyżej [III, 7], że zarówno byt urzeczywistniony, jak i byt w możliwości są czymś dobrym. Podobnie też nie może być czynnikiem działającym, gdyż każda rzecz działa, o ile jest urzeczywistniona i o ile posiada formę. Nie może też być celem, gdyż jest niezamierzone, jak udowodniliśmy [III, 4]. Zło więc nie może być przyczyną niczego. Jeśli więc coś jest przyczyną zła, musi to mieć przyczynę w dobru.

A skoro dobro i zło są sobie przeciwne — jedna zaś z rzeczy przeciwnych nie może być przyczyną drugiej, chyba że przypadłościowo, na przykład gdy zimno ogrzewa, jak powiedziano w VIII księdze *Fizyki*¹⁴ — zatem wynika, że dobro nie może być czynną przyczyną zła, chyba że przypadłościowo.

Ta zaś przypadłość może występować w rzeczach naturalnych i po stronie czynnika działającego, i po stronie skutku. Po stronie czynnika działającego, gdy na przykład temu czynnikowi brakuje mocy, z czego wynika, że działanie jest niedostateczne, a skutek ułomny. Na przykład, gdy moc narządu trawienia jest osłabiona, mamy w efekcie niedoskonałe trawienie i niestrawiony płyn, i jest to swego rodzaju zło naturalne. Zdarza się zaś, że czynnikowi działającemu jako takiemu brakuje mocy — działa wszak nie o ile mu brakuje mocy, lecz o ile posiada jakąś moc; gdyby bowiem był

¹⁴ Arystoteles, *Physica* VIII, 1 (251a 31-32).

41

całkowicie pozbawiony mocy, nie działałby w ogóle. Tak więc zło ma przyczynę przypadłościową po stronie czynnika działającego, o ile działający posiada moc niedostateczną. Dlatego się mówi, że /lo nie ma przyczyny sprawczej (*efficiens*), lecz przyczynę ułomną (*deficiens*), ponieważ z przyczyny działającej wynika zło tylko o tyle, o ile ta posiada moc niedostateczną w związku z czym nie jest sprawcza. Na to samo wychodzi, jeżeli ułomność działania i skutku pochodzi z ułomności narzędzia czy czegokolwiek innego, co jest potrzebne do działania czynnika działającego, na przykład gdy siła poruszająca powoduje utykanie z powodu skrzywienia kości goleniowej. Czynnikiem działającym działa bowiem za pomocą obydwu: i przez swą moc, i za pomocą narzędzia.

Po stronie skutku zaś dobro bywa przypadłościowo przyczyną zła bądź z racji materii skutku, bądź z racji jego formy. Jeśli bowiem materia nie jest przysposobiona do przyjęcia oddziaływania czynnika działającego, w skutku musi wystąpić wada, na przykład gdy z powodu niestrawienia materii rodzą się potworki. Nie przypisuje się ułomności czynnikowi działającemu, jeżeli nie doprowadza on nieprzysposobionej

materii do doskonałego urzeczywistnienia; każdy bowiem naturalny czynnik działający ma określoną moc na miarę swojej natury, i jeśli jej nie przewyższa, nie znaczy to, że jego moc będzie ułomna — będzie taka tylko wtedy, gdy nie dosięga miary mocy należnej z natury.

Natomiast z racji formy skutku zło zachodzi przypadłościowo wówczas, gdy z jakąś formą łączy się z konieczności brak innej formy, dlatego wraz z powstaniem jednej rzeczy musi nastąpić rozkład drugiej. Lecz to zło nie jest złem skutku zamierzonego przez czynnik działający, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 6], lecz złem innej rzeczy.

Widzimy przeto, że w rzeczach naturalnych dobro bywa przyczyną zła tylko przypadłościowo. Tak samo dzieje się też w przypadku wytworów, sztuka bowiem naśladuje w swym działaniu naturę; i podobnie w obydwu spotykamy się ze złem (*peccatum*).

Wydaje się, że w dziedzinie moralności rzecz ma się inaczej. Nie wydaje się bowiem, by zło moralne (*vitium morale*) wynikało

42

z braku mocy, skoro słabość mocy albo zupełnie usuwa zło moralne, albo je przynajmniej zmniejsza. Słabość nie zasługuje wszak na karę należną winie, lecz raczej na miłosierdzie i przebaczenie; albowiem zło moralne (*moris vitium*) musi być dobrowolne, a nie konieczne. Jeżeli jednak starannie to rozważymy, znajdziemy pod pewnym względem podobieństwo, a pod innym względem różnicę. Różnica leży w tym, że o złu moralnym mówi się jedynie w odniesieniu do postępowania, a nie do jakiegoś wytworzonego skutku; cnoty moralne nie odnoszą się bowiem do wytwarzania, lecz do działania. Sztuka natomiast odnosi się do wytwarzania — i dlatego powiedziano, że w niej zło zdarza się podobnie jak w naturze. O złu moralnym nie mówi się więc w związku z materią lub formą skutku, lecz wynika ono jedynie z czynnika działającego.

Otóż w działaniach moralnych znajdujemy według porządku cztery czynne zasady. Pierwszą z nich jest władza wykonująca, a mianowicie władza poruszająca, która porusza członkami, by wykonywały nakazy woli. Władza ta jest poruszana przez wolę, która jest drugą zasadą. Wolę zaś porusza sąd władzy poznawczej; która osądza, że coś jest dobre lub złe — a dobro i zło są przedmiotami woli: pierwsze porusza jako przedmiot pożądania, drugie jako to, czego się unika. Sama zaś władza poznawcza jest poruszana przez poznawaną rzecz. Pierwszą więc zasadą czynną w działaniach moralnych jest poznana rzecz, drugą władza poznawcza, trzecią wola, a czwartą władza poruszająca, która wykonuje nakaz rozumu.

Akt władzy wykonującej już z góry zakłada dobro lub zło moralne. Tego rodzaju czyny zewnętrzne należą bowiem do dziedziny moralności tylko o tyle, o ile są dobrowolne. Stąd jeśli akt woli jest dobry, to i czyn zewnętrzny nazywa się dobrym; złym zaś — jeśli akt woli jest zły. Nie byłoby zaś w ogóle mowy o złu moralnym, gdyby zewnętrzny czyn był ułomny na skutek braku niezależnego od woli; to bowiem, że ktoś kuleje, nie jest złem moralnym, lecz złem naturalnym. Taka więc ułomność władzy wykonawczej albo zupełnie usuwa zło moralne, albo przynajmniej je umniejsza. Natomiast działanie, przez które rzecz porusza władzę poznawczą,

43

jest wolne od zła moralnego; przedmiot widzialny bowiem porusza wzrok — i każdy

inny przedmiot porusza władzę bierną— zgodnie z naturalnym porządkiem. W samym akcie władzy poznawczej, jeśli jest rozważany sam w sobie, również nie ma zła moralnego, gdyż jego ułomność albo całkowicie usuwa zło moralne, albo je umniejsza, podobnie jak ułomność władzy wykonawczej; tak samo bowiem usuwają lub zmniejszają zło zarówno słabość, jak i ignorancja. Wynika więc stąd, że zło moralne najpierw i przede wszystkim znajduje się w samym akcie woli; słusznie też akt nazywa się moralnym, dlatego że zależy od wolnej woli. W akcie woli zatem należy szukać korzenia i źródła zła moralnego.

Wydaje się zaś, że z dociekań tych wynika pewna trudność. Skoro bowiem ułomny akt pochodzi z ułomności zasady czynnej, należy przyjąć, że ułomność znajduje się w woli przed złem moralnym. Jeżeli więc jest ona naturalna i zawsze tkwi w woli, wola zawsze będzie w swym działaniu popełniać zło moralne. Akty cnót dowodzą jednak fałszywości takiego poglądu. Jeśli zaś ułomność ta jest dobrowolna, już samo to jest złem moralnym, a jego przyczyny trzeba będzie poszukać; i w ten sposób rozum wnioskowałby w nieskończoność. Należy więc powiedzieć, że ułomność istniejąca uprzednio w woli nie jest naturalna i wobec tego nie wynika stąd, że wola grzeszy w każdym akcie. Nie jest też przypadkowa i zależna od losu, inaczej bowiem w ogóle nie byłoby w nas zła moralnego, gdyż to, co przypadkowe, nie podlega przewidywaniu i jest poza rozumem. Jest ona zatem dobrowolna. Niemniej nie jest złem moralnym — nie musimy więc postępować w nieskończoność.

Należy jednak rozważyć, w jaki sposób może się to dziać. Doskonałość mocy każdej zasady czynnej jest zależna od wyższej zasady czynnej; wtóry czynnik działający działa bowiem mocą pierwszego czynnika. Gdy więc czynnik wtóry pozostaje w stanie podporządkowania pierwszemu czynnikowi działającemu, wówczas działa w sposób dostateczny. Gdy zaś się zdarzy, że się wymyka z podporządkowania pierwszemu czynnikowi, wtedy jego działanie jest niedostateczne, jak widać na przykładzie narzędzia, któremu brak

44

poruszenia ze strony czynnika działającego. Powiedzieliśmy zaś, że w porządku działań moralnych wolę wyprzedzają dwie zasady, mianowicie władza poznawcza i przedmiot poznawany, który jest celem. Skoro zaś każdej rzeczy będącej w ruchu odpowiada właściwy jej czynnik poruszający, więc nie każda władza poznawcza jest właściwym czynnikiem poruszającym dla każdego pożądanego, lecz dla jednego jest odpowiednia ta, dla drugiego inna. Jak więc właściwym czynnikiem poruszającym pożądanego zmysłowego jest zmysłowa władza poznawcza, tak właściwym czynnikiem poruszającym woli jest sam rozum.

A skoro rozum może poznawać wiele dóbr i wiele celów — każda zaś rzecz ma swój właściwy cel — więc i wola będzie miała swój cel i pierwszy czynnik poruszający, i będzie nim nie jakiekolwiek dobro, lecz pewne określone dobro. Gdy więc wola dąży do czynu poruszona przez poznanie rozumu, który przedstawia jej właściwe dobro, następuje właściwe działanie (*debita actio*). Gdy zaś wola podąża w działaniu za poznaniem zmysłowej władzy poznawczej albo za poznaniem rozumu przedstawiającego jakieś inne dobro — różne od dobra właściwego — wtedy w działaniu woli występuje zło moralne.

Zatem zło działania w woli jest poprzedzone brakiem przyporządkowania do rozumu i do właściwego celu. Do rozumu — gdy na przykład w wyniku nagłego poznania zmysłowego wola dąży do dobra przyjemnego zmysłowo; do właściwego celu — gdy na

przykład rozum dochodzi we wnioskowaniu do jakiegoś dobra, które czy to obecnie, czy w dany sposób nie jest dobrem, a jednak wola dąży do niego jak do dobra sobie właściwego. Ten brak przyporządkowania jest dobrowolny, albowiem chcieć i nie chcieć leży w mocy samej woli. Tak samo leży w jej mocy to, czy rozum urzeczywistnia rozważanie, czy przestaje rozważać, albo czy rozważa tę lub tamtą rzecz. Brak ten nie jest jednak złem moralnym — czy bowiem rozum nie rozważa niczego, czy rozważa jakieś dobro, nie jest to jeszcze złem, dopóki wola nie dąży do niewłaściwego celu. Ale to jest już aktem woli.

45

Tak więc jest jasne, że zarówno w przypadku bytów otaczającego nas świata, jak i w dziedzinie moralności dobro jest przyczyną zła nie inaczej, jak tylko przypadłościowo.

Rozdział 11 **ZŁO JEST ZAKORZENIONE W DOBRU**

Na podstawie tego, o czym mówiliśmy, można także wykazać, że każde zło jest zakorzenione (*est fundatum*) w jakimś dobru.

Zło bowiem nie może istnieć samo przez się, skoro nie posiada istoty, jak wykazaliśmy powyżej [III, 7], Zło więc musi być w jakimś podmiocie. Każdy zaś podmiot będąc pewną substancją jest jakimś dobrem, jak wiadomo z tego, co już powiedzieliśmy [III, 7], Wszelkie zło jest więc w jakimś dobru.

Co więcej. Zło jest pewnym brakiem, jak wynika z tego, o czym mówiliśmy powyżej [III, 9]. Brak zaś i forma, której czegoś brakuje (*forma privata*), są w tym samym podmiocie. Podmiotem formy jest byt w możności do formy, który jest dobry; do tego samego bowiem rodzaju należy możność i urzeczywistnienie. Brak zatem, który jest złem, jest w jakimś dobru jako w podmiocie.

Dalej. Dlatego coś się nazywa złem, ponieważ szkodzi. Szkodzi zaś nie czemu innemu, jak tylko dobru — szkodzić bowiem złu jest dobrem, skoro usuwanie zła jest dobrem. Nie szkodziłoby zaś dobru — mówiąc formalnie — gdyby nie było w dobru; w ten bowiem sposób ślepotą szkodzi człowiekowi, że jest w nim. Zło więc musi być w dobru.

Podobnie. Przyczyną zła nie jest nic innego, jak dobro, ale jedynie przypadłościowo. Wszystko zaś, co jest przypadłościowe, sprowadza się do czegoś, co jest samo przez się. Zawsze więc wraz ze złem spowodowanym, będącym skutkiem dobra przypadłościowo, musi istnieć jakieś dobro, które jest skutkiem dobra samo przez się, tak by było jego podłożem; to bowiem, co istnieje przypadłościowo, jest zakorzenione w czymś, co istnieje samo przez się.

46

Lecz skoro dobro i zło są przeciwieństwami — jedno z przeciwieństw nie może zaś być podmiotem drugiego, lecz je usuwa — na pierwszy rzut oka mogłoby się komuś wydawać czymś nieodpowiednim, żeby dobro nazywać podmiotem zła.

Gdy jednak wnikiemy w istotę rzeczy, okazuje się, że nie jest to niczym nieodpowiednim. Dobro bowiem, tak jak i byt, orzeka się powszechnie, skoro każdy byt jako taki jest dobry, czego dowiedliśmy [III, 7]. Nie jest zaś niczym nieodpowiednim, by niebyt istniał w bycie jako w podmiocie. Każdy bowiem brak jest niebytem, a przecież jego podmiotem jest substancja, która jest pewnym bytem. Niebyt jednak nie jest w

bycie sobie przeciwnym jako w podmiocie. Ślepotą jednak nie jest niebytem powszechnym, lecz tym określonym niebytem, który pozbawia wzroku. Nie jest więc jako w podmiocie we wzroku, lecz w zwierzęciu. Podobnie zło nie jest jako w podmiocie w dobru sobie przeciwnym — lecz to dobro usuwa — ale w jakimś innym dobru. Tak na przykład zło moralne jest w dobru naturalnym, zło naturalne zaś, którym jest pozbawienie formy, jest w materii, która jest dobrem jako byt w możliwości.

Rozdział 12 << ZŁO NIE NISZCZY DOBRA CAŁKOWICIE

Z tego, co powiedzieliśmy, widać, że jakkolwiek by zło wzrastało, nigdy nie może całkowicie zniszczyć dobra.

Zawsze bowiem musi pozostać podmiot zła, jeśli pozostaje zło. Podmiotem zła zaś jest dobro [III, 11]. Dobro więc zawsze pozostaje.

Skoro jednak zło może wzrastać w nieskończoność — a zawsze przez wzrost zła umniejsza się dobro — wydaje się, że zło umniejsza dobro w nieskończoność. Dobro zaś, które jest umniejszane przez zło, musi być skończone — albowiem dobro nieskończone nie dopuszcza zła, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 39]. Wydaje się zatem, że kiedyś zło zniszczy dobro całkowicie; jeśli bowiem

47

bez końca odbiera się coś z rzeczy skończonej, to kiedyś musi się ona przez to odejmowanie wyczerpać.

Nie można zaś twierdzić, jak sądzą niektórzy, że ciągle, postępujące w nieskończoność odejmowanie, dokonane wedle tej samej proporcji, co i pierwsze, nie może wyczerpać dobra: dzieje się tak na przykład w sytuacji dzielenia czegoś ciągłego. Gdy bowiem od prostej mierzącej dwa łokcie odejmiesz połowę, od reszty znowu połowę i tak będziesz postępować w nieskończoność, to i tak zawsze pozostanie coś do podzielenia. Jednak to, co w tym procesie dzielenia jest odejmowane później, musi być ilościowo mniejsze; połowa całości jednak, odjęta najpierw, jest większa co do wielkości bezwzględnej niż połowa połowy, chociaż pozostaje ta sama proporcja. Natomiast w odejmowaniu, w którym dobro zmniejsza się przez zło, nigdy się tak nie może zdarzyć. Albowiem im bardziej dobro będzie umniejszone przez zło, tym będzie słabsze, a wobec tego przez następne zło będzie mogło zostać umniejszone bardziej. I z drugiej strony zdarza się, że następne zło jest równe poprzedniemu albo nawet większe; stąd nie zawsze za drugim razem zło odejmuje mniejszą ilość dobra, przy zachowaniu tej samej proporcji.

Należy więc powiedzieć inaczej. Na podstawie tego, o czym mówiliśmy [III, 11], jest jasne, że zło całkowicie usuwa to dobro, któremu jest przeciwnie, jak na przykład ślepotą usuwa wzrok, ale dobro, które jest podmiotem zła, musi trwać nadal. Podmiot bowiem, o ile jest podmiotem, stanowi jakieś dobro, gdyż jest w możliwości do urzeczywistnienia dobra, którego zło pozbawia. A zatem im mniej będzie w możliwości do owego dobra, tym mniej będzie dobrem. Podmiot zaś jest mniej w możliwości do formy nie tylko przez odjęcie jakiejś części podmiotu czy też przez to, że zostaje odjęta jakaś część możliwości, lecz również przez to, że przeciwnie urzeczywistnienie przeszkadza możliwości w przechodzeniu do urzeczywistnienia formy, jak na przykład podmiot jest tym mniej w możliwości do zimna, im bardziej w nim wzrasta ciepło. Zło więc umniejsza dobro raczej

przez oddziaływanie przeciwieństwa niż przez odejmowanie czegoś od dobra. Zgadza się to także z tym, co powiedzieliśmy o złu.

48

Stwierdziliśmy bowiem [III, 4], że zło wydarza się poza zamiarem czynnika działającego, który zawsze dąży do czegoś dobrego, przez co zostaje wykluczone inne dobro, tamtemu przeciwnie. A zatem im bardziej się powiększa owo zamierzone dobro, z którego poza zamiarem czynnika działającego wynika zło, tym bardziej zmniejsza się możliwość do dobra przeciwnego; i w ten sposób mówimy raczej, że dobro zmniejsza się przez zło.

To zmniejszanie dobra przez zło nie może w bytach otaczającego nas świata postępować w nieskończoność. Wszystkie bowiem formy i siły naturalne są skończone i dochodzą do pewnego kresu, poza który nie mogą sięgać. Ani więc żadna przeciwna forma, ani siła przeciwnego czynnika działającego nie może wzrastać w nieskończoność, żeby stąd miało wynikać zmniejszanie w nieskończoność dobra przez zło.

W dziedzinie moralności zaś owo zmniejszanie może postępować w nieskończoność, gdyż intelekt i wola w swoich aktach nie mają granic. Intelekt bowiem może w pojmowaniu postępować w nieskończoność; stąd w matematyce gatunki liczb i figur uważa się za nieskończone. Podobnie i wola w chceniu postępuje w nieskończoność; kto bowiem chce popełnić kradzież, może chcieć ją popełnić ponownie, i tak w nieskończoność. Im bardziej zaś wola zdąża do niewłaściwych celów, tym trudniej jej wrócić do właściwego i należnego celu; widać to u tych, którzy przez zwyczaj grzeszenia popadli już w złe nawyki (*habitus vitiorum*). A zatem zło moralne może zmniejszać w nieskończoność dobro skłonności naturalnej. To jednak nigdy nie ginie całkowicie, lecz zawsze towarzyszy pozostającej naturze.

Rozdział 13 **ZŁO MA W PEWIEN SPOSÓB PRZYZYNY**

Na tej podstawie można wykazać, że chociaż zło nie ma przyczyny przez się, to jednak każde zło musi mieć przyczynę przypadłościowo.

49

To bowiem, co istnieje w czymś innym jako w podmiocie, musi mieć jakąś przyczynę. Albo ma przyczynę w zasadach podmiotu, albo w jakiejś innej przyczynie zewnętrznej. Zło zaś istnieje w dobru jako w podmiocie, jak wykazaliśmy [III, 11], A zatem zło musi mieć przyczynę.

Podobnie. Co jest w możliwości do dwu przeciwieństw, nie osiąga urzeczywistnienia żadnego z nich inaczej, jak tylko dzięki jakiejś przyczynie, żadna bowiem możliwość nie urzeczywistnia się sama. Zło zaś jest brakiem tego, co jest dla kogoś naturalne i co mieć powinien — z tego względu bowiem mówimy, że coś jest złe. Zło więc tkwi w podmiocie, który jest w możliwości do niego i do jego przeciwieństwa. A zatem zło musi mieć jakąś przyczynę.

Co więcej. To, co istnieje w jakiejś rzeczy poza jej naturą, zostaje do niej dodane z jakiejś innej przyczyny, wszystko bowiem, co jest dla niej naturalne, trwa bez zmian, jeśli tylko nic w tym nie przeszkodzi; stąd kamień nie wznosi się w górę, chyba że go ktoś rzuci, ani też woda się nie ogrzewa, chyba że ktoś ją ogrzewa. Zło zaś istnieje zawsze poza naturą tego, w czym tkwi, skoro jest brakiem tego, co dla jakiejś rzeczy jest

naturalne i co mieć powinna. Zło więc musi mieć zawsze jakąś przyczynę — albo przez się, albo przypadłościowo.

Co więcej. Każde zło jest wynikiem jakiegoś dobra [III, 10], jak na przykład rozkład jest wynikiem powstawania. Otóż każde dobro oprócz dobra pierwszego — w którym, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [1,39], nie ma żadnego zła — posiada jakąś przyczynę. Każde więc zło ma jakąś przyczynę, z której przypadłościowo wynika.

Rozdział 14 **ZŁO JEST PRZYZYCNĄ PRZYPADŁOŚCIOWO**

Z tych samych argumentów wynika, że zło — chociaż nie jest przyczyną samo przez się — jest jednak przyczyną przypadłościowo.

50

Jeśli bowiem jakaś rzecz jest sama przez się przyczyną drugiej rzeczy, wówczas to, co jest jej przypadłością, będzie dla tej drugiej rzeczy przyczyną przypadłościową; tak na przykład biel, która jest przypadłością budowniczego, jest przyczyną przypadłościową domu. Wszelkie zaś zło istnieje w jakimś dobru [III, 11]. Każde zaś dobro jest w pewien sposób przyczyną czegoś. Materia bowiem jest w pewien sposób przyczyną formy, a w pewien sposób i na odwrót; podobnie ma się rzecz z czynnikiem działającym i celem. Nie wynika stąd niekończące się następstwo przyczyn, jeśli każda rzecz jest przyczyną czegoś, dlatego że koło, jakie spotykamy w przyczynach i skutkach, składa się z przyczyn różniących się gatunkowo. Zło więc jest przypadłościowo przyczyną.

Co więcej. Zło jest pewnym brakiem, jak zostało powiedziane powyżej [III, 7], Brak zaś jest przypadłościową zasadą w rzeczach ruchomych, tak jak materia i forma same przez się. Zło więc jest przyczyną czegoś przypadłościowo.

Oprócz tego. Z ułomności przyczyny wynika ułomność skutku. Ułomność przyczyny jest zaś jakimś złem. Nie może jednak być przyczyną sama przez się: rzecz bowiem jest przyczyną nie przez to, że jest ułomna, lecz przez to, że jest bytem; gdyby bowiem była całkowicie ułomna, nie byłaby przyczyną niczego. Zło więc jest przyczyną czegoś nie samo przez się, lecz przypadłościowo.

Podobnie. Rozważając wszystkie gatunki przyczyn, odkrywamy, że zło jest przyczyną przypadłościowo. W gatunku przyczyny sprawczej — dlatego że z niedostatecznej mocy przyczyny działającej wynika wada w skutku i w działaniu. W gatunku przyczyny materialnej — dlatego że z nieprzysposobienia materii wynika wada w skutku. W gatunku przyczyny formalnej — dlatego że każdej formie towarzyszy zawsze brak innej formy. W gatunku zaś przyczyny celowej — dlatego że nieodpowiedniemu celowi towarzyszy zło polegające na tym, że przeszkadza ono celowi właściwemu.

Widzimy więc, że zło jest przyczyną przypadłościowo, a nie może być przyczyną samo przez się.

51

Rozdział 15 << **NIE ISTNIEJE ZŁO NAJWYŻSZE**

Z tego dalej wynika, że nie może istnieć żadne zło najwyższe, które byłoby źródłem wszelkiego zła.

Najwyższe zło musi być bowiem pozbawione wszelkiego udziału dobra, podobnie jak najwyższym dobrem jest to, co jest zupełnie oddzielone od zła. Żadne zaś zło zupełnie oddzielone od dobra nie może istnieć, gdyż wykazaliśmy [III, 11], że zło jest zakorzenione w dobru. Nic więc nie jest złe w sposób absolutny (*summe*).

Co więcej. Jeśli coś jest najwyższym złem, musi być złem przez swą istotę, podobnie jak najwyższym dobrem jest to, co jest dobrem przez swą istotę. To zaś jest niemożliwe, gdyż zło nie ma żadnej istoty, jak tego dowiedliśmy powyżej [III, 7], Niepodobna więc przyjąć najwyższego zła, które by było źródłem wszelkiego zła.

Podobnie. To, co jest pierwszą zasadą, nie ma w niczym przyczyny. Każde zaś zło ma przyczynę w dobru, jak tego dowiedliśmy [III, 10], Zło nie jest więc pierwszą zasadą.

Co więcej. Zło działa jedynie mocą dobra, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 9]. Byt zaś, który jest pierwszą zasadą, działa swoją własną mocą. Zło nie może więc być pierwszą zasadą.

Oprócz tego. Skoro to, co istnieje przypadłościowo, jest późniejsze od tego, co istnieje samo przez się, niepodobna, żeby pierwsze było to, co istnieje przypadłościowo. Zło zaś zdarza się jedynie przypadłościowo i poza zamiarem, jak tego dowiedliśmy [III, 4], Jest więc niemożliwe, żeby zło było pierwszą zasadą.

Dalej. Każde zło ma przyczynę przypadłościową, jak dowiedliśmy [III, 13], Pierwsza zasada nie ma zaś przyczyny ani sama przez się, ani przypadłościowo. Zło więc nie może być pierwszą zasadą w żadnym rodzaju.

Podobnie. Przyczyna sama przez się wyprzedza przyczynę przypadłościową. Lecz zło jest przyczyną jedynie przypadłościowo, jak wykazaliśmy [III, 14], Zło więc nie może być pierwszą zasadą.

52

Przez to zaś wyklucza się błąd manichejczyków¹⁵, którzy przyjmowali jakieś najwyższe zło, będące pierwszą zasadą wszelkiego zła.

Rozdział 16 **CELEM KAŻDEJ RZECZY JEST DOBRO**

Jeśli każdy czynnik działający działa dla dobra, jak tego dowiedliśmy powyżej [III, 3], to wynika stąd dalej, że dobro jest celem każdego bytu. Każdy bowiem byt kieruje się przez swe działanie do celu: albo więc samo jego działanie musi być celem, albo cel działania jest także celem czynnika działającego. A to jest jego dobrem.

Co więcej. Celem każdej rzeczy jest to, w czym znajduje kres jej pożądanie. Pożądanie każdej rzeczy znajduje kres w dobru, filozofowie bowiem określają dobro jako to, czego wszystko pożąda. Celem każdej rzeczy jest więc jakieś dobro.

Podobnie. To, do czego rzecz dąży, dopóki jest to poza nią, i w czym znajduje zaspokojenie, gdy to posiada, jest jej celem. Każda zaś rzecz, jeśli nie posiada właściwej sobie doskonałości, dąży do niej, stosownie do swej natury (*quantum in se est*); a jeśli ją posiada, znajduje w niej zaspokojenie. Celem każdej rzeczy jest więc jej doskonałość. Doskonałością zaś każdej rzeczy jest jej dobro. Każda więc rzecz kieruje się do dobra jako do celu.

Oprócz tego. Tak samo są skierowane do celu rzeczy, które poznają cel, jak i rzeczy, które go nie poznają, jakkolwiek te, które cel poznają, dążą do celu same przez się, te zaś, które go nie poznają, dążą do niego jakby skierowane przez coś innego, co widać na przykładzie łucznika i strzały. Lecz rzeczy, które poznają cel, zawsze kierują się do

dobra jako do celu; wola bowiem, która

15 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34-35).

53

jest pragnieniem uprzednio poznanego celu, dąży do czegoś nie inaczej, jak tylko z racji dobra, które jest jej przedmiotem. A więc i rzeczy, które nie poznają celu, skierowane są do dobra jako do celu. Zatem celem wszystkich rzeczy jest dobro.

Rozdział 17 WSZYSTKO SKIEROWANE JEST DO JEDNEGO CELU, KTÓRYM JEST BÓG

Z tego następnie wynika, że wszystko jest skierowane do jednego dobra jako do ostatecznego celu.

Skoro bowiem rzecz dąży do czegoś jako do celu tylko o tyle, o ile ów cel jest dobrem, więc dobro jako dobro musi być celem. To więc, co jest najwyższym dobrem, jest w najwyższym stopniu celem wszystkiego. Lecz najwyższe dobro jest tylko jedno, a mianowicie Bóg, jak udowodniliśmy w pierwszej księdze [I, 42], A zatem wszystkie rzeczy są skierowane jako do celu do jednego dobra, którym jest Bóg.

Podobnie. To, co w jakimś rodzaju jest najwyższe, jest przyczyną wszystkich rzeczy należących do tego rodzaju, jak na przykład ogień, który jest najbardziej gorący, jest przyczyną ciepła w innych ciałach. A zatem najwyższe dobro, którym jest Bóg, jest przyczyną dobroci we wszystkim, co jest dobre. Jest więc także przyczyną tego, że każdy cel jest celem, gdyż wszystko, co jest celem, jest nim o tyle, o ile jest dobrem. To zaś, dzięki czemu coś jest takie, a nie inne, jest tym bardziej takie. Bóg więc jest w najwyższym stopniu celem wszystkich rzeczy.

Co więcej. We wszystkich rodzajach przyczyn pierwsza przyczyna jest bardziej przyczyną niż przyczyna druga, przyczyna druga bowiem jest przyczyną jedynie dzięki pierwszej przyczynie. To więc, co jest pierwszą przyczyną w porządku przyczyn celowych, musi być bardziej przyczyną celową każdej rzeczy niż najbliższa

54

przyczyna celowa. Lecz Bóg jest pierwszą przyczyną w porządku przyczyn celowych, skoro jest najwyższy w porządku dóbr. A zatem jest celem każdej rzeczy bardziej niż jakiś cel bliższy.

Co więcej. W przypadku wszystkich uporządkowanych celów cel ostateczny musi być celem wszystkich celów poprzedzających. Tak na przykład, gdy przyrządza się napój, by podać choremu, podaje się, by go oczyścić, oczyszcza, by go osłabić, osłabia zaś, aby go wyleczyć — wyleczenie musi być celem i osłabienia, i oczyszczenia, i innych celów poprzedzających. Lecz widzimy, że w różnych stopniach dobroci wszystko jest uporządkowane względem jednego najwyższego dobra, będącego przyczyną wszelkiej dobroci; i stąd — skoro dobro ma charakter celu — wszystko jest uporządkowane względem Boga, tak jak cele poprzedzające względem celu ostatecznego. Bóg więc musi być celem wszystkiego.

Oprócz tego. Dobro częściowe jest podporządkowane jako celowi dobru powszechnemu, istnienie części służy bowiem istnieniu całości; stąd też dobro narodu

jest bardziej boskie niż dobro jednego człowieka. Najwyższe zaś dobro, którym jest Bóg, jest dobrem powszechnym, skoro od niego zależy dobro wszystkich bytów, natomiast dobro, przez które każda rzecz jest dobra, jest dobrem częściowym tej samej i innych bytów od niego zależnych. Wszystkie zatem rzeczy kierują się jako do celu do jednego dobra, którym jest Bóg.

Podobnie. Z porządku czynników sprawczych wynika porządek celów; jak bowiem najwyższy czynnik sprawczy porusza wszystkie czynniki wtóre, tak też celowi najwyższego czynnika sprawczego muszą być podporządkowane wszystkie cele czynników wtórych — cokolwiek bowiem czyni najwyższy czynnik sprawczy, czyni to dla swego celu. Najwyższy zaś czynnik sprawczy powoduje działania niższych czynników, skłaniając je do ich działań, a w konsekwencji do ich celów. Wynika stąd, że wszystkie cele czynników wtórych pierwszy czynnik sprawczy kieruje do swego właściwego celu. Pierwszym zaś czynnikiem sprawczym wszystkich rzeczy jest Bóg, jak udowodniliśmy w drugiej księdze [II, 15], Celem zaś Jego woli

55

nie jest nic innego, jak tylko Jego dobroć, którą jest On sam, jak dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 74]. Wszystko więc, co uczynił, czy to sam bezpośrednio, czy też za pośrednictwem przyczyn wtórych, jest skierowane do Boga jako do celu. Tak właśnie jest z wszystkimi bytami: nic bowiem nie może istnieć, co by nie otrzymało istnienia od Niego, jak dowiedliśmy w drugiej księdze [II, 15], Wszystko więc jest skierowane do Boga jako do celu.

Co więcej. Ostatecznym celem każdego czyniącego jako takiego jest on sam; tym bowiem, co czynimy, posługujemy się dla nas samych. A jeśli czasem człowiek czyni jakąś rzecz ze względu na coś innego, odnosi to do swego dobra, czy to użytecznego, czy przyjemnego, czy godziwego. Bóg zaś jest przyczyną która uczyniła wszystkie rzeczy — niektóre bezpośrednio, a niektóre za pośrednictwem innych przyczyn, co widać jasno z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 15], Zatem On sam jest celem wszystkich rzeczy.

Oprócz tego. Cel ma pierwszeństwo wśród innych przyczyn i to cel sprawia, że wszystkie inne przyczyny są przyczynami urzeczywistnionymi. Czynnik sprawczy bowiem działa nie inaczej, jak tylko ze względu na cel, jak zostało wykazane [III, 2], Pod wpływem czynnika sprawczego zaś materia zostaje urzeczywistniona przez formę; stąd materia przez działanie czynnika sprawczego — a zatem przez cel — staje się w sposób urzeczywistniony materią tej rzeczy, i podobnie forma — formą tej rzeczy. Również cel dalszy jest przyczyną tego, że cel poprzedzający jest celem dążenia; rzecz bowiem porusza się do celu bliższego nie inaczej, jak tylko ze względu na cel ostateczny. Cel ostateczny jest więc pierwszą przyczyną wszystkiego. Bycie zaś pierwszą przyczyną wszystkiego musi być właściwością bytu pierwszego, którym jest Bóg, jak wykazaliśmy powyżej [II, 15], Bóg zatem jest ostatecznym celem wszystkich rzeczy.

Stąd mówi się w Księdze Przysłów 16, [4]: „Bóg uczynił wszystko dla samego siebie”; i w ostatnim rozdziale Apokalipsy [22,13]: „Ja jestem Alfa i Omega, pierwszy i ostatni”.

56

Rozdział 18 << W JAKI SPOSÓB BÓG JEST CELEM RZECZY

Należy jeszcze zbadać, w jaki sposób Bóg jest celem wszystkiego. Stanie się to oczywiste

na podstawie tego, co powiedzieliśmy.

Bóg bowiem jest ostatecznym celem wszystkich rzeczy w ten sposób, że wszystkie jednak wyprzedza w istnieniu. Istnieje natomiast taki cel, który chociaż ma pierwszeństwo jako przyczyna — o tyle, o ile jest zamierzony — to jednak w istnieniu jest późniejszy. Tak ma się rzecz z każdym celem, który czynnik działający powoduje (*constituit*) swoim działaniem; tak na przykład lekarz przez swoje działanie na chorego powoduje zdrowie, które jest jego celem. Istnieje również taki cel, który jest wcześniejszy nie tylko jako przyczyna, ale także w istnieniu; tak na przykład celem nazywa się to, co ktoś chce osiągnąć swym działaniem lub swym ruchem, jak choćby ogień przez swój ruch chce osiągnąć miejsce w górze, a król przez walkę chce zdobyć miasto. Bóg zatem jest celem rzeczy jako coś, co każda rzecz ma osiągnąć na swój sposób.

Co więcej. Bóg jest zarazem ostatecznym celem rzeczy i pierwszym czynnikiem sprawczym, jak to wykazaliśmy [III, 17]. Cel zaś spowodowany przez działanie czynnika sprawczego nie może być pierwszym czynnikiem sprawczym, lecz raczej jest skutkiem tego czynnika. Bóg więc nie może być celem rzeczy jako coś spowodowanego, lecz jako cel, który istnieje uprzednio i który należy osiągnąć.

Co więcej. Jeśli jakaś rzecz działa ze względu na coś, co już istnieje, i jeśli przez jej działanie coś zostaje spowodowane, to jej działanie musi przynosić jakąś korzyść temu, ze względu na co rzecz działa; na przykład żołnierze walczą dla swego wodza, a ten odnosi zwycięstwo, którego są przyczyną. Bogu zaś działanie żadnej rzeczy nie może przynosić korzyści; Jego dobroć jest bowiem całkowicie doskonała, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 37-41],

57

Wynika więc stąd, że Bóg jest celem rzeczy nie jako coś spowodowanego lub uczynionego przez rzeczy ani też w ten sposób, by przez rzeczy osiągał jakąś korzyść, lecz tylko w ten sposób, że On zostaje osiągnięty przez rzeczy.

Podobnie. Skutek musi zmierzać do celu w ten sposób, w jaki czynnik sprawczy działa dla celu. Bóg zaś, który jest pierwszym czynnikiem sprawczym wszystkich rzeczy, nie działa tak, jakby przez swe działanie coś otrzymywał, lecz tak, że przez swe działanie czymś obdarza; nie jest On bowiem w możności, żeby mógł coś otrzymywać, lecz jest wyłącznie doskonale rzeczywisty, dzięki czemu może obdarzać. A zatem rzeczy kierują się do Boga niejako do celu, któremu się czegoś przysparza, lecz aby od Niego otrzymać na swój sposób Jego samego, skoro On sam jest ich celem.

Rozdział 19 **WSZYSTKO DĄŻY DO UPODOBNIECIA SIĘ DO BOGA**

Rzeczy stworzone, przez to, że nabywają Bożej dobroci, stają się podobne do Boga. Jeśli więc wszystkie rzeczy dążą jako do ostatecznego celu do Boga, by nabyć Jego dobroci, to wynika stąd, że ostatecznym celem rzeczy jest upodobnienie się do Boga.

Co więcej. Mówi się, że czynnik sprawczy jest celem skutku, o ile skutek zmierza do podobieństwa do niego. Stąd forma rodzącego jest celem rodzenia. Otóż Bóg jest celem rzeczy w ten sposób, że jest również ich pierwszym czynnikiem sprawczym. Wszystko więc zmierza jako do ostatecznego celu do upodobnienia się do Boga.

Podobnie. Widać w sposób oczywisty, że rzeczy pragną istnienia z natury, stąd — chociaż mogą ulec rozkładowi — z natury opierają się czynnikom rozkładu i dążą tam,

gdzie się mogą utrzymać w istnieniu; na przykład ogień zmierza ku górze, a ziemia do dołu. Dzięki temu zaś wszystkie rzeczy mają istnienie, że są podobne do Boga, który jest istnieniem samoistnym (*ipsum esse subsistens*);

58

albowiem wszystkie rzeczy tylko jakby uczestniczą w istnieniu. Zatem wszystkie rzeczy pragną jako ostatecznego celu upodobnienia się do Boga.

Oprócz tego. Wszystkie rzeczy stworzone są obrazami pierwszego czynnika sprawczego, czyli Boga; czynnik sprawczy bowiem sprawia coś podobnego do siebie. Doskonałość obrazu polega zaś na przedstawieniu pierwowzoru przez podobieństwo do niego — po to bowiem wykonuje się obraz. Wszystkie rzeczy zatem mają osiągnąć jako cel ostateczny boskie podobieństwo.

Co więcej. Każda rzecz przez swój ruch lub działanie dąży jako do celu do jakiegoś dobra, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 16]. O tyle zaś coś uczestniczy w dobru, o ile upodabnia się do pierwszej dobroci, którą jest Bóg. Wszystko więc jako do ostatecznego celu zmierza przez ruch i działanie do upodobnienia się do Boga.

Rozdział 20 **W JAKI SPOSÓB RZECZY NAŚLADUJĄ DOBROĆ BOŻĄ**

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że ostatecznym celem wszystkiego jest upodobnienie się do Boga. Tym zaś, co w ścisłym sensie ma charakter celu, jest dobro. Rzeczy więc — ściśle się wyrażając — dążą do upodobnienia się do Boga z tego względu, że jest On dobry.

Stworzenia jednak nie nabywają dobroci w ten sam sposób, w jaki jest ona w Bogu, ale każda rzecz naśladuje dobroć Bożą na swój sposób. Dobroć Boża jest bowiem niezłożona i cała stanowi jakby coś jednego. Istnienie Boże zawiera bowiem wszelką pełnię doskonałości, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 28]. Stąd — skoro każda rzecz jest dobra w takim stopniu, w jakim jest doskonała — samo istnienie Boga jest Jego doskonałą dobrocią; dla Boga bowiem tym samym jest istnieć, żyć, być mądrym, szczęśliwym

59

i wszystko inne, co zdaje się należeć do doskonałości i dobroci, jak gdyby cała dobroć Boża była samym Bożym istnieniem. A także samo istnienie Boże jest substancją istniejącego Boga. W innych zaś rzeczach tak być nie może. Wykazaliśmy bowiem w drugiej księdze [II, 15], że żadna substancja stworzona nie jest swoim istnieniem. A zatem, jeśli każda rzecz jest dobra, o ile istnieje — żadna z nich nie jest zaś swoim własnym istnieniem — żadna nie jest swoją dobrocią, lecz każda z nich jest dobra przez uczestnictwo w dobroci, tak samo jak jest bytem przez uczestnictwo w samym istnieniu.

Dalej. Nie wszystkie stworzenia zostały umieszczone (*constituuntur*) na jednym poziomie w hierarchii dobroci. W niektórych bowiem substancja jest formą i urzeczywistnieniem: przysługuje jej mianowicie, że istnieje w sposób urzeczywistniony i że jest dobra, dzięki temu, czym jest. W niektórych zaś substancja jest złożona z materii i formy: takiej [też] przysługuje, że istnieje w sposób urzeczywistniony i że jest dobra, ale dzięki czemuś, co posiada, a mianowicie dzięki formie. A zatem substancja Boża jest

swoją dobrocią, substancja niezłożona zaś uczestniczy w dobroci dzięki temu, czym jest; natomiast substancja złożona uczestniczy w dobroci dzięki czemuś, co posiada.

W owej trzeciej grupie substancji znowu znajdujemy różnice co do istnienia. Albowiem w niektórych substancjach złożonych z materii i formy forma wypełnia całą możność materii — tak, że w materii nie pozostaje możność do innej formy, i — co za tym idzie — w żadnej innej materii nie pozostaje możność do tej formy. Takie właśnie są ciała niebieskie, które się składają (*constanti*) z całej swojej materii. W innych zaś substancjach złożonych forma nie wypełnia całej możności materii: stąd pozostaje jeszcze w materii możność do innej formy, a także w innej części materii pozostaje możność do tej formy, jak to widać w elementach i ciałach złożonych z elementów. Ponieważ zaś brak jest zaprzeczeniem [istnienia] w substancji tego, co w niej może tkwić, więc jest jasne, że z taką formą, która nie wypełnia całej możności materii, łączy się brak formy; brak taki zaś nie może się łączyć z substancją, której forma wypełnia całą

60

możność materii, ani też z formą, która jest formą przez swą istotę, i tym bardziej z formą, której istotą jest samo jej istnienie. A skoro jest jasne, że nie może być ruchu tam, gdzie nie ma możności do czegoś innego, ponieważ ruch jest urzeczywistnieniem tego, co jest w możności, i tak samo jest jasne, że zło jest brakiem dobra — okazuje się wyraźnie, że w tej ostatniej grupie substancji znajduje się dobro zmienne i posiadające domieszkę przeciwnego zła, co w wyższych grupach substancji nie może się zdarzyć. Ta więc substancja, którą omawialiśmy na końcu, podobnie jak zajmuje najniższy stopień wśród bytów, tak też posiada najniższy stopień dobroci.

Wśród części substancji złożonej z materii i formy również znajdujemy porządek dobroci. Skoro bowiem materia rozważana sama w sobie jest bytem w możności, a forma jest jej urzeczywistnieniem, substancja złożona zaś istnieje w sposób urzeczywistniony przez formę, zatem forma będzie dobra sama w sobie, substancja złożona zaś — o ile w sposób urzeczywistniony posiada formę, natomiast materia — o ile jest w możności do formy. I chociaż każda rzecz jest dobra o tyle, o ile istnieje, to jednak nie musi być tak, że materia, która jest bytem tylko w możności, jest dobra tylko w możności. Byt bowiem orzeka się absolutnie, dobro zaś polega także na porządku. Rzecz bowiem nazywa się dobrą nie tylko dlatego, że jest celem, lub dlatego, że osiąga cel, lecz nawet jeżeli jeszcze nie doszła do celu, to gdy jest do niego skierowana, nazywa się ją dobrą. Materii więc nie można nazywać w sposób bezwzględny bytem, ponieważ jest bytem w możności, w czym się mieści skierowanie do bytu. Można ją natomiast w sposób bezwzględny nazywać dobrą z racji samego przyporządkowania. Widać stąd, że dobro ma w pewien sposób szerszy zakres niż byt; dlatego Dionizy mówi w IV rozdziale *Imion boskich*¹⁶, że dobro rozciąga się na rzeczy istniejące i nieistniejące. Nawet bowiem rzeczy nieistniejące — mianowicie materia rozumiana jako podlegająca brakom — pożąda dobra,

¹⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 1 (PG 3, 693 B-696 A); IV, 3 (PG 3, 697 A).

61

a mianowicie istnienia. Wynika stąd, że także ona jest dobra, tylko dobro bowiem pożąda dobra.

Dobroć stworzenia ustępuje dobroci Bożej w jeszcze inny sposób. Bóg, jak powiedzieliśmy, posiada najwyższą doskonałość dobroci w samym swoim istnieniu. Rzecz stworzona zaś nie posiada swej doskonałości w czymś jednym, lecz w wielu rzeczach; co bowiem w czymś najwyższym stanowi jedność, w rzeczach najniższych jest podzielone. Stąd Boga nazywamy potężnym, mądrym i działającym ze względu na jedno i to samo, stworzenie zaś ze względu na różne rzeczy; przy czym doskonała dobroć jakiegoś stworzenia wymaga tym większej różnorodności, im bardziej jest oddalona od pierwszej dobroci. Jeśli zaś nie może osiągnąć doskonałej dobroci, wówczas w niewielu dziedzinach zachowa dobroć niedoskonałą. Stąd też, chociaż pierwsze i najwyższe dobro jest całkowicie niezłożone, a substancje zbliżone do niego co do dobroci są mu bliskie również co do niezłożoności, to jednak zdarza się, że najniższe substancje są mniej złożone od niektórych substancji wyższych, jak na przykład elementy od zwierząt i ludzi, gdyż nie mogą osiągnąć do doskonałości poznania i rozumienia (*cognitionis et intellectus*), w których mają udział zwierzęta i ludzie.

Jasne jest więc z tego, co powiedzieliśmy, że chociaż Bóg dzięki swojemu niezłożonemu istnieniu posiada dobroć całkowitą i doskonałą, to jednak stworzenia nie osiągają pełni swojej dobroci jedynie przez swoje istnienie, lecz przez wiele rzeczy. Stąd, chociaż każde z nich jest dobre, o ile istnieje, to jednak nie można go nazwać dobrym bezwzględnie, jeśli mu brak innych rzeczy, których potrzeba do jego dobroci; tak na przykład człowieka, który nie mając cnót, poddaje się wadom, nazywamy dobrym pod pewnym względem — mianowicie, o ile jest bytem i o ile jest człowiekiem; bezwzględnie zaś nie nazywa się go dobrym, lecz raczej złym. Dla żadnego więc stworzenia nie jest bezwzględnie tym samym być i być dobrym, jakkolwiek każde z nich jest dobre, o ile istnieje. W przypadku Boga natomiast być i być dobrym jest tym samym bezwzględnie.

Jeśli zaś każda rzecz dąży jako do celu do upodobnienia się do Bożej dobroci — a rzecz upodabnia się do dobroci Bożej we

62

wszystkim, co dotyczy jej własnej dobroci, dobroć zaś rzeczy polega nie tylko na jej istnieniu, lecz i na tym wszystkim, czego potrzeba do jej doskonałości, jak wykazaliśmy — to wynika stąd jasno, że rzeczy są skierowane do Boga jako do celu nie tylko odnośnie do bytu substancjalnego, lecz także w zakresie tego, co dla tego bytu jest przypadłościowe, a należy do jego doskonałości, a także w zakresie właściwego działania, które również należy do doskonałości rzeczy.

Rozdział 21 << RZECZY Z NATURY DĄŻĄ DO PODOBIENSTWA DO BOGA W TYM, ŻE JEST PRZYCZYNĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że rzeczy dążą do podobieństwa Bożego także przez to, że są przyczyną innych rzeczy.

Rzecz stworzona bowiem dąży do podobieństwa Bożego przez swe działanie. Przez swe działanie zaś jedna rzecz staje się przyczyną drugiej. A zatem rzeczy dążą do podobieństwa Bożego także w tym, że są przyczyną innych rzeczy.

Co więcej. Rzeczy dążą do podobieństwa Bożego odnośnie do tego, że jest On dobry, jak powiedzieliśmy powyżej [III, 20]. Z dobroci Bożej zaś pochodzi to, że innym udziela istnienia, każda bowiem rzecz działa o tyle, o ile jest doskonała w sposób

urzeczywistniony. Generalnie więc rzeczy pragną upodobnić się do Boga przez to, że są przyczyną innych rzeczy.

Dalej. Skierowanie do dobra jest jakimś dobrem, jak widać jasno z tego, co powiedzieliśmy [III, 20]. Każda zaś rzecz przez to, że jest przyczyną drugiej, kieruje się do dobra —jedynie bowiem dobro ma przyczynę samo przez się, zło zaś tylko przypadłościowo, jak wykazaliśmy [III, 10]. Być więc przyczyną innych rzeczy jest dobrem. Do jakiegokolwiek zaś dobra coś dąży, dąży do podobieństwa

63

Bożego, skoro każde dobro stworzone bierze się z uczestnictwa w dobroci Bożej. Rzeczy więc dążą do podobieństwa Bożego przez to, że są przyczyną innych rzeczy.

Podobnie. Jest pojęciowo tym samym, że skutek dąży do podobieństwa do czynnika działającego i że czynnik działający upodabnia skutek do siebie; skutek bowiem dąży do celu, do którego kieruje go działający. Działający zaś chce upodobnić do siebie czynnik podlegający działaniu nie tylko co do jego istnienia, lecz także co do przyczynowości — działający bowiem nadaje swemu naturalnemu skutkowi zarówno zasady, przez które samodzielnie istnieje (*subsistat*), jak i zasady, przez które jest przyczyną innych bytów; tak na przykład zwierzę, gdy się rodzi, otrzymuje od rodzącego i władzę odżywiania, i władzę rozmnażania. Skutek zatem dąży do upodobnienia się do działającego nie tylko co do jego gatunku, lecz także odnośnie do tego, że jest przyczyną innych bytów. Rzeczy zaś dążą do podobieństwa do Boga w taki sposób, w jaki skutek dąży do podobieństwa do czynnika działającego, jak wykazaliśmy [III, 19], Rzeczy więc dążą z natury, by upodobnić się do Boga, przez to, że są przyczynami innych bytów.

Oprócz tego. Rzecz jest doskonała w pełni, gdy może uczynić inną rzecz podobną do siebie; to bowiem świeci doskonale, co może oświeślać inne rzeczy. Każda zaś rzecz dążąca do swej doskonałości, dąży do podobieństwa Bożego. Każda więc rzecz zmierza do podobieństwa Bożego przez to, że chce być przyczyną innych rzeczy.

Ponieważ zaś przyczyna jako taka jest wyższa od tego, czego jest przyczyną stąd jest jasne, że dążenie do podobieństwa Bożego w ten sposób, że jest się przyczyną czegoś innego, jest właściwością bytów wyższych.

Podobnie. Każda rzecz, zanim może się stać przyczyną innej rzeczy, jest najpierw doskonała sama w sobie, jak to już powiedzieliśmy. Tę więc doskonałość, że jest przyczyną innych rzeczy, otrzymuje ona na końcu. Skoro więc rzecz stworzona dąży do podobieństwa Bożego na wiele sposobów [III, 20], na końcu pozostaje jej szukać upodobnienia się do Boga przez to, że jest przyczyną innych rze-

64

czy. Stąd Dionizy mówi w III rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*, że „czymś najbardziej boskim ze wszystkiego jest stać się współpracownikiem Boga”¹⁷, zgodnie z tym, co mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 3, [9]: „Jesteśmy pomocnikami Boga”.

Rozdział 22 **RZECZY KIERUJĄ SIĘ DO SWYCH CELÓW** **W RÓŻNY SPOSÓB**

Z tego, co powiedzieliśmy powyżej, można jasno wykazać, że ostatnim sposobem, w jaki rzecz kieruje się do celu, jest jej działanie; a dokonuje się to rozmaicie, stosownie do

różnych działań.

Istnieje bowiem działanie polegające na tym, że rzecz porusza coś drugiego, jak na przykład ogrzewanie i cięcie. Inne działanie polega na tym, że rzecz jest poruszana przez coś innego, jak na przykład bycie ogrzewanym i przecinanym. Jeszcze inne działanie jest doskonałością działającego urzeczywistnionego, niezmierzającą do przemiany czegoś innego; takie działania różnią się — po pierwsze — od podlegania działaniu i od ruchu, po drugie — od działania przemieniającego materię zewnętrzną. Tego rodzaju działaniem jest na przykład poznawanie umysłowe, odczuwanie i chcenie. Stąd jest jasne, że rzeczy, które tylko się poruszają lub działają a [niczego] nie poruszają ani nie sprawiają dążą do podobieństwa Bożego w ten sposób, że są doskonałe same w sobie; te zaś, które coś sprawiają i poruszają jako takie dążą do podobieństwa Bożego w tym, że są przyczynami dla drugih; te zaś, które poruszają przez to, że są poruszane, dążą do podobieństwa Bożego na oba sposoby.

Ciała niższe zaś — ponieważ się poruszają ruchem naturalnym — uważa się tylko za poruszane, a nie za poruszające, chyba że jedynie przypadłościowo, zdarza się bowiem, że spadający kamień

17 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* III, 2 (PG 3, 165 B; por. PL 122, 1045 B).

65

uderzy coś po drodze. I podobnie ma się rzecz ze zmianą jakościową (*alteratio*) i innymi ruchami. Stąd też celem ich ruchu jest osiągnięcie podobieństwa Bożego w tym, że są doskonałe same w sobie jako posiadające sobie właściwą formę i sobie właściwe miejsce.

Ciała niebieskie zaś poruszają jako poruszane. Stąd celem ich ruchu jest osiągnięcie podobieństwa Bożego na oba sposoby. Co do własnej doskonałości: o ile ciało niebieskie znajduje się w sposób urzeczywistniony w jakimś miejscu, w którym wcześniej było w możliwości. I wówczas osiąga swoją doskonałość w nie mniejszym stopniu, choć pozostaje w możliwości do miejsca, w którym wcześniej było w sposób urzeczywistniony. Podobnie bowiem i materia pierwsza dąży do swej doskonałości przez to, że otrzymuje w sposób urzeczywistniony formę, którą wcześniej miała w możliwości, chociaż przestaje posiadać inną formę, którą wcześniej miała w sposób urzeczywistniony. W ten bowiem sposób materia przyjmuje kolejno wszystkie formy, do których jest w możliwości, by cała jej możliwość została stopniowo urzeczywistniona, co nie mogłoby się dokonać jednocześnie. Stąd też — skoro ciało niebieskie jest w możliwości do miejsca, tak jak materia pierwsza do formy — osiąga ono swą doskonałość przez to, że cała jego możliwość do miejsca urzeczywistnia się stopniowo, co nie mogłoby się dokonać jednocześnie.

O ile zaś poruszając się, poruszają, celem ich ruchu jest osiągnięcie podobieństwa Bożego w tym, że są przyczyną innych rzeczy. Są zaś przyczyną innych rzeczy przez to, że powodują powstawanie i rozkład, a także inne ruchy w ciałach niższych. Ruch więc ciał niebieskich, mianowicie to, że poruszają, odnosi się do powstawania i rozkładu, istniejącego w bytach niższych. Nie jest zaś rzeczą niewłaściwą, że ciała niebieskie przyczyniają się swym ruchem do powstawania bytów niższych, chociaż te są od ciał niebieskich mniej szlachetne; a przecież cel powinien być bardziej szlachetny od tego, co dąży do niego. Przyczyna powstawania bowiem dąży do formy tego, co powstaje, a przecież to, co powstaje, nie jest szlachetniejsze od przyczyny powstawania, lecz w przypadku jednoznacznych czynników sprawczych należy do tego samego gatunku co tamten.

Przyczyna powstawania zmierza bowiem do formy powstającego, która jest kresem powstawania, niejako do celu ostatecznego, lecz [zmierza] do upodobnienia się do bytu Bożego przez utrwalanie gatunku i rozlewanie Jego dobroci — przez to, że przekazuje innym formę swego gatunku i jest przyczyną innych bytów. I podobnie ciała niebieskie, chociaż są szlachetniejsze od ciał niższych, dążą jednak do tego, by te powstawały, i do tego, by przez swe ruchy urzeczywistnić formy rzeczy powstających; ale nie jako do celu ostatecznego, lecz jako do celu ostatecznego dążą do podobieństwa Bożego przez to, że są przyczyną innych bytów.

Trzeba zaś wziąć pod uwagę, że każda rzecz, o ile uczestniczy w podobieństwie do dobroci Bożej — będącym przedmiotem jej woli — o tyle uczestniczy w podobieństwie do woli Bożej, która rzeczom udziela istnienia i je zachowuje. Wyższe rzeczy uczestniczą w podobieństwie do dobroci Bożej w sposób prostszy i bardziej powszechny, niższe zaś w sposób bardziej uszczegółowiony i bardziej fragmentaryczny. Stąd też między ciałami niebieskimi a ciałami niższymi nie ma podobieństwa równości (*secundum aequiparantiam*), jak jest w przypadku rzeczy, które należą do jednego gatunku, lecz jak między powszechnym czynnikiem sprawczym a szczegółowym skutkiem. Jak więc wśród ciał niższych zamiar poszczególnego czynnika sprawczego zwraca się do dobra tego lub owego gatunku, tak też zamiar ciała niebieskiego odnosi się do powszechnego dobra substancji cielesnej, która przez powstawanie trwa w istnieniu, pomnaża się i wzrasta.

Skoro zaś, jak powiedzieliśmy, każda rzecz poruszana, o ile się porusza, dąży do podobieństwa Bożego, aby być doskonałą sama w sobie — byt zaś jest doskonały, gdy zostaje urzeczywistniony — zamiarem każdej rzeczy będącej w możności musi być dążenie przez ruch do urzeczywistnienia. Im więc jakiś akt jest późniejszy i doskonalszy, tym bardziej zwraca się ku niemu pożądanie materii. Stąd też pożądanie materii, którym dąży ona do formy, musi zmierzać jako do ostatecznego celu powstawania do ostatecznego i najdoskonalszego urzeczywistnienia, jakie materia

może osiągnąć. W urzeczywistnianiu form znajdujemy zaś pewne stopnie. Najpierw bowiem materia pierwsza jest w możności do formy elementu. Posiadając zaś formę elementu, jest w możności do formy ciała złożonego: dlatego elementy są materią ciała złożonego. Gdy zaś posiada formę ciała złożonego, jest w możności do duszy wegetatywnej, dusza bowiem jest urzeczywistnieniem takiego właśnie ciała. Podobnie dusza wegetatywna jest w możności do duszy zmysłowej, a zmysłowa do umysłowej. Ukazuje to proces powstawania — powstając bowiem, płód żyje najpierw życiem rośliny, następnie życiem zwierzęcia, a wreszcie życiem człowieka. Po tej zaś formie nie spotykamy już w przypadku bytów powstających i ginących następnej, doskonalszej formy. A zatem ostatecznym celem całego powstawania jest dusza ludzka i do niej materia dąży jako do ostatniej formy. Elementy istnieją więc dla ciał złożonych, a ciała złożone dla ciał żyjących; pośród ciał żyjących rośliny istnieją dla zwierząt, a zwierzęta dla człowieka. Człowiek jest zatem celem całego powstawania.

Ponieważ zaś jedno i to samo jest przyczyną i powstawania, i zachowywania rzeczy w istnieniu, dlatego porządek zachowywania rzeczy jest zgodny z powyższym porządkiem ich powstawania. Widzimy stąd, że ciała złożone trwają dzięki

odpowiednim jakościom elementów, rośliny żywią się ciałami złożonymi, zwierzęta mają pokarm z roślin, niektóre zaś doskonalsze i silniejsze także ze zwierząt mniej doskonałych i słabszych. Człowiek zaś wykorzystuje do swoich potrzeb wszystkie rodzaje rzeczy: niektóre jako pożywienie, inne jako odzienie. I dlatego natura uczyniła go nagim, ponieważ sam może sobie sporządzić odzienie z innych rzeczy; podobnie też natura nie dała mu żadnego odpowiedniego pożywienia, a jedynie mleko, by wyszukiwał sobie żywność w różnych innych rzeczach. Innych znowu używa do jazdy, albowiem w szybkości poruszania się i wytrzymałości w pracy okazuje się słabszy od wielu zwierząt, które niejako zostały mu dane do pomocy. A ponadto korzysta ze wszystkich bytów zmysłowych do osiągnięcia doskonałości swego poznania umysłowego. Stąd też powiedziano o człowieku w Psalmie

68

[8,7] słowami skierowanymi do Boga: „Wszystko położyłeś pod jego stopy”. Także Arystoteles mówi w 1 księdze *Polityki*¹⁸, że człowiek posiada naturalną władzę nad wszystkimi zwierzętami.

Jeśli więc ruch samego nieba skierowany jest ku powstawaniu, całe zaś powstawanie kieruje się ku człowiekowi jako ostatecznemu celowi tego powstawania, jest jasne, że cel ruchu nieba kieruje się ku człowiekowi jako ostatecznemu celowi w rodzaju rzeczy powstających i poruszających się.

Stąd też w Księdze Powtórzonego Prawa 4 [19] powiedziano, że Bóg uczynił ciała niebieskie, „by służyły wszystkim narodom”.

Rozdział 23 **RUCH NIEBIOS POCHODZI OD ZASADY ROZUMNEJ**

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można również wykazać, że pierwszy poruszyciel (*primum motivum*) ruchu niebios jest czymś rozumnym.

Żadna bowiem rzecz działająca zgodnie z właściwym sobie gatunkiem nie dąży do formy wyższej niż jej własna; każdy bowiem czynnik sprawczy zmierza do czegoś podobnego do siebie. Ciało niebieskie zaś, działając przez swój ruch, ma na celu ostateczną formę, którą jest intelekt ludzki i która jest wyższa od każdej formy cielesnej, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 22]. A zatem ciało niebios przyczynia się do powstawania nie na mocy swego własnego gatunku — jak główny czynnik sprawczy — lecz na mocy gatunku jakiegoś wyższego umysłowego czynnika sprawczego, do którego się ma jak narzędzie do czynnika głównego. Niebios zaś przyczyniają się do powstawania dzięki temu, że się poruszają. A zatem ciało niebieskie porusza się za sprawą jakiejś substancji rozumnej.

¹⁸ Arystoteles, *Politica* I, 2 (1254b 10-13).

69

Co więcej. Każda rzecz, która się porusza, musi być poruszana przez coś innego, jak wykazaliśmy powyżej [I, 13]. Ciałem niebios porusza więc coś innego. Albo więc to coś innego jest od niego zupełnie oddzielone, albo jest z nim związane, tak że o bycie złożonym z niebios i z czynnika poruszającego mówimy, iż się sam porusza, o tyle, że jedna jego część porusza, a druga jest poruszana. Jeśli zaś tak jest — a każda rzecz, która się

sama porusza, jest żywa i posiada duszę — to wynika stąd, że niebiosa posiadają duszę. I to nie inną niż rozumna; nie posiadają bowiem duszy wegetatywnej, skoro nie ma w nich powstawania i rozkładu, ani też zmysłowej, gdyż nie mają różnorodnych organów. Wynika więc stąd, że porusza nimi dusza rozumna. Jeśli zaś porusza nimi czynnik poruszający zewnętrzny, to albo będzie on cielesny, albo niecielesny. I jeśli jest cielesny, to porusza tylko o tyle, o ile jest poruszany, żadne bowiem ciało nie porusza, jeżeli nie jest poruszane, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 20]. A więc i on musiałby być poruszany przez coś innego. Skoro zaś nie można w przypadku ciała postępować w nieskończoność, musimy dojść do pierwszego czynnika poruszającego niecielesnego. To zaś, co jest całkowicie oddzielone od ciała, musi być rozumne, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 44]. A zatem ruch nieba, które jest pierwszym bytem cielesnym, pochodzi od substancji rozumnej.

Podobnie. Ciała ciężkie i lekkie porusza to, co jest przyczyną ich powstawania, i to, co usuwa przeszkodę, jak zostało dowiedzione w VIII księdze *Fizyki*¹⁹, albowiem nie może być tak, że forma jest w nich czynnikiem poruszającym, a materia poruszonym, bo poruszane może być jedynie ciało. Jak zaś ciała elementów są proste, a jest w nich tylko złożenie materii i formy, tak też i ciała niebieskie są proste. Jeśli więc są poruszane jak ciała ciężkie i lekkie, to samo przez się musi nimi poruszać to, co jest przyczyną ich powstawania, a przypadłościowo to, co usuwa przeszkody. To zaś jest niemożliwe, gdyż ciała te — jako niemające przeciwieństw

¹⁹ Arystoteles, *Physica* VIII, 4 (255b 35-256a 1).

70

— nie mogą powstawać, a ich ruchom nie można przeszkodzić. Ciałami tymi muszą więc poruszać czynniki poruszające przez ujęcie poznawcze (*per apprehensionem*) — ale nie zmysłowe, jak dowiedliśmy. A zatem intelektualne.

Co więcej. Jeśli zasadą ruchu niebios jest sama tylko natura bez udziału żadnego ujęcia poznawczego, to zasadą tą musi być forma ciała niebieskiego, podobnie jak w elementach; chociaż bowiem formy proste nie poruszają, to jednak są zasadami ruchów, gdyż od nich pochodzą ruchy naturalne, jak i wszystkie inne naturalne właściwości. Nie może zaś być tak, że ruch niebios pochodzi od formy ciała niebieskiego jako od zasady czynnej. O tyle bowiem forma jest zasadą ruchu lokalnego, o ile każdemu ciału, stosownie do jego formy, należy się jakieś miejsce, do którego porusza się mocą swej formy, dążącej do owego miejsca. A ponieważ formę tę daje przyczyna powstawania, nazywa się ją poruszycielem (*motor*)-, tak na przykład rzeczą właściwą dla ognia jest — stosownie do jego formy — bycie w górze. Dla ciała niebieskiego zaś — zgodnie z jego formą — jedno miejsce (*ubi*) nie jest bardziej odpowiednie niż drugie. Natura więc nie jest jedynym źródłem ruchu niebios. A zatem musi nim być coś poruszającego przez ujęcie poznawcze.

Dalej. Natura zawsze zmierza do tego samego, dlatego to, co jest dziełem natury, zawsze się dokonuje w ten sam sposób, chyba że zajdzie jakaś przeszkoda, co zdarza się rzadko. Co więc jest ze swej istoty niejednolite, nie może być celem, do którego zmierza natura. Ruch zaś jest ze swej istoty właśnie taki, gdyż to, co się porusza, jako takie jest różne teraz i przedtem. Jest więc niemożliwe, by natura dążyła do ruchu ze względu na niego samego. Dąży więc przez ruch do spoczynku, który ma się do ruchu jak jedność do wielości; to bowiem, co jest takie samo teraz i przedtem, spoczywa. Gdyby więc ruch niebios pochodził tylko od natury, byłby skierowany do jakiegoś spoczynku. Tymczasem

widzimy coś odwrotnego, bo jest on ciągły. A zatem ruch niebios nie pochodzi jako od zasady czynnej od natury, lecz raczej od substancji poznającej umysłowo.

71

Podobnie. W przypadku każdego ruchu, który pochodzi od natury jako od czynnej zasady, musi być tak, że jeżeli zbliżanie się do czegoś jest naturalne, to oddalanie od tego jest nienaturalne i przeciwne naturze; na przykład rzecz ciężka zbliża się do dołu z natury, a oddala się stamtąd wbrew naturze. Gdyby więc ruch niebios był naturalny, to skoro z natury dąży na zachód, z zachodu na wschód wracałby wbrew naturze. To zaś jest niemożliwe, gdyż w ruchu niebios nie ma niczego wymuszonego (*violentum*) ani przeciwnego naturze. Jest więc niemożliwe, by czynną zasadą ruchu niebios była natura. A zatem jego czynną zasadą jest jakaś władza poznawcza (*vis apprehensiva*), i to intelektualna, jak wynika z tego, co poprzednio powiedzieliśmy. A zatem ciałem niebieskim porusza substancja intelektualna.

Nie należy jednak przeczyć temu, że ruch niebios jest naturalny. Ruch bowiem nazywa się naturalnym nie tylko ze względu na zasadę czynną, ale także bierną, jak widać w przypadku powstawania ciał prostych. Powstawania tego nie można nazywać naturalnym ze względu na zasadę czynną; to bowiem porusza się z natury przez zasadę czynną, czego zasada czynna znajduje się wewnątrz, gdyż natura jest zasadą ruchu rzeczy, w której się znajduje, podczas gdy w przypadku powstawania ciała prostego zasada czynna znajduje się na zewnątrz. Ruch ten nie jest zatem naturalny z racji zasady czynnej, lecz tylko z racji zasady biernej, którą jest materia, w której z kolei tkwi naturalne pożądanie formy naturalnej. Tak więc ruch ciała niebieskiego, jeżeli chodzi o zasadę czynną, nie jest naturalny, lecz raczej podlega woli i intelektowi; jeżeli zaś chodzi o zasadę bierną, jest naturalny, gdyż ciało niebieskie ma naturalną skłonność do tego rodzaju ruchu.

Staje się to jasne, gdy bierzemy pod uwagę stosunek ciała niebieskiego do jego miejsca. Każda bowiem rzecz podlega działaniu i poruszaniu, o ile jest w możności; działa zaś i porusza — o ile jest urzeczywistniona. Ciało niebieskie zaś, gdy je rozważamy w jego substancji, jest w możności do każdego miejsca w jednakowy sposób, tak jak materia pierwsza do każdej formy, jak powiedzie-

72

liśmy powyżej [III, 22], Inaczej zaś jest z ciałem ciężkim i lekkim, które — gdy bierzemy pod uwagę jego naturę — nie odnosi się w jednakowy sposób do każdego miejsca, lecz z powodu swej formy zajmuje miejsce określone. A zatem natura ciała ciężkiego i lekkiego jest czynną zasadą jego ruchu, natomiast natura ciała niebieskiego jest bierną zasadą jego ruchu. Stąd nie powinno się nikomu wydawać, że porusza się w sposób wymuszony, jak ciała ciężkie i lekkie, którymi poruszamy przez intelekt. Ciała ciężkie i lekkie posiadają bowiem naturalną skłonność do ruchu przeciwnego ruchowi, jakim my je poruszamy, i dlatego my poruszamy je przemocą; ale ruch ciała zwierzęcego, którym ciało się porusza pod wpływem duszy, nie jest na nim wymuszony jako ożywionym przez duszę, chociaż jest wymuszony jako na czymś ciężkim. Ciała niebieskie zaś nie posiadają skłonności do ruchu przeciwnego, lecz do ruchu, którym je porusza substancja poznająca umysłowo. Stąd też podlega on woli, jeżeli chodzi o zasadę czynną, i zarazem jest naturalny, jeżeli chodzi o zasadę bierną.

Nie sprzeciwia się zaś jedności i jednostajności (*conformitati*) ruchu niebios, że odnośnie do zasady czynnej podlega on woli, chociaż ta kieruje się do wielu rzeczy, a nie jest zdeterminowana do czegoś jednego. Jak bowiem natura jest zdeterminowana do czegoś jednego przez swoją potęgę, tak wola zostaje zdeterminowana do czegoś jednego przez swoją mądrość, która nieomylnie kieruje wolę do jednego celu.

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika również, że w ruchu niebios nie sprzeciwia się naturze ani zbliżanie się do jakiegoś miejsca, ani oddalanie od niego. A zachodzi to z dwóch powodów w ruchu ciał ciężkich i lekkich. Po pierwsze dlatego, że dążenie natury w ciałach ciężkich i lekkich jest zdeterminowane do jednego miejsca; stąd jak z natury zmierza ku niemu, tak przeciw naturze oddala się od niego. Po drugie dlatego, że dwa ruchy, z których jeden zbliża się do kresu, a drugi oddala, są ruchami przeciwnymi. Jeśli zaś przyjmiemy w ruchu ciał ciężkich i lekkich nie miejsce ostateczne, lecz pośrednie, to zarówno zbliżanie się do niego, jak i oddalanie

73

jest naturalne, wszystko bowiem zawiera się w jednym dążeniu natury i nie są to ruchy przeciwne, lecz jeden ciągły ruch. Podobnie ma się rzecz z ruchem ciał niebieskich. Ponieważ dążenie natury nie jest skierowane do jakiegoś określonego miejsca, jak już powiedzieliśmy, dlatego również ruch, którym ciało poruszone ruchem kołowym oddala się od jakiegoś punktu, nie jest przeciwny ruchowi, jakim się do niego zbliża, lecz jest to jeden ciągły ruch. Stąd każde miejsce w ruchu niebios jest jak miejsce pośrednie, a nie jak kraniec w ruchu prostym.

Jest zaś rzeczą obojętną dla obecnego zagadnienia, czy ciałem niebieskim porusza substancja intelektualna z nim złączona, która jest jego duszą, czy też substancja oddzielona, oraz czy każdym z ciał niebieskich porusza Bóg bezpośrednio, czy też żadnym nie porusza bezpośrednio, lecz za pośrednictwem rozumnych substancji stworzonych, albo czy tylko pierwszym Bóg porusza bezpośrednio, a innymi za pośrednictwem substancji stworzonych — byleby tylko uznać, że ruch niebios pochodzi od substancji rozumnej.

Rozdział 24 << W JAKI SPOSÓB PRAGNĄ DOBRA TAKŻE TE BYTY, KTÓRYM BRAK POZNANIA

Jeśli ciałem niebieskim porusza substancja rozumna, jak tego dowiedliśmy [III, 23], ruch zaś ciała niebieskiego powoduje powstawanie wśród bytów niższych, to powstawanie i ruch bytów niższych muszą wypływać z zamiaru substancji poznającej umysłowo. Do tego samego bowiem kieruje się zamiar głównego sprawcy i narzędzia. Niebiosa zaś są przyczyną ruchów niższych przez swój własny ruch, którym porusza je substancja rozumna. Wynika więc stąd, że są jakby narzędziem substancji rozumnej. Formy i ruch ciał niższych są więc zamierzone i powodowane przez substancję

74

rozumną jako przez główny czynnik sprawczy, a przez ciało niebieskie jako przez narzędzie.

Gatunki zaś rzeczy, które zamierza i powoduje rozumny czynnik sprawczy, muszą uprzednio istnieć w jego umyśle, tak jak formy rzeczy wytwarzanych istnieją uprzednio

w umyśle twórcy, a przez nie [rzeczy te] dochodzą do skutku. Wszystkie więc formy i ruchy, które istnieją w bytach niższych, pochodzą od form umysłowych, istniejących w umyśle jakiejś lub jakichś substancji. I dlatego Boecjusz mówi w księdze *O Trójcy*²⁰, że formy, które istnieją w materii, wzięły się z form istniejących bez materii. W tym względzie twierdzenie Platona²¹, że formy oddzielone są zasadami form istniejących w materii, okazuje się prawdziwe; jakkolwiek Platon przyjmował, że istnieją one same przez się i są bezpośrednią przyczyną form ciał zmysłowych, my zaś twierdzimy, że istnieją w umyśle i że są przyczyną form niższych poprzez ruch niebios.

Ponieważ zaś każda rzecz, która jest przez coś poruszana sama przez się, a nie przypadłościowo, zostaje przez to skierowana do celu swego ruchu — ciało niebieskie zaś jest poruszane przez substancję rozumną, a samo jest przez swój ruch przyczyną wszelkiego ruchu wśród niższych ciał — dlatego jest rzeczą konieczną, by ciałem niebieskim kierowała do celu jego ruchu substancja rozumna, a tym samym, by kierowała ona do właściwych celów wszystkie ciała niższe.

Nietrudno więc zrozumieć, w jaki sposób ciała naturalne, którym brak poznania, poruszają się i działają ze względu na cel. Dążą bowiem do celu jako skierowane do niego przez substancję rozumną w taki sposób, w jaki strzała skierowana przez łucznika zmierza do tarczy. Jak bowiem strzała otrzymuje ukierunkowanie do określonego celu od impulsu, który jej daje łucznik, tak ciała naturalne otrzymują ukierunkowanie do naturalnych celów od naturalnych czynników poruszających, od których otrzymują swe formy, władze i ruchy.

Wynika też stąd jasno, że każde dzieło natury jest dziełem substancji poznającej umysłowo; skutek bowiem przypisuje się bardziej

²⁰ Boecjusz, *De Trinitate* II (PL 64, 1250 D).

²¹ Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 6 (987b 7-20); I, 9 (990a 34- 991b 4).

75

pierwszemu poruszającemu, który kieruje do celu, niż narzędziom, którymi kieruje. I dlatego widzimy, że działania natury kierują się w sposób uporządkowany do celu, podobnie jak działanie mędrca.

Jest więc jasne, że także byty, którym brak poznania, mogą działać dla celu, pożądać dobra pożądaniem naturalnym i pożądać podobieństwa do Boga oraz własnej doskonałości. Nie ma zaś różnicy, czy powiemy jedno czy drugie. Gdy bowiem rzeczy dążą do swej doskonałości, dążą do dobra, gdyż każda rzecz jest o tyle dobra, o ile jest doskonała. O ile zaś byt dąży do tego, by być dobry, o tyle dąży do podobieństwa Bożego, rzecz bowiem upodabnia się do Boga, o ile jest dobra. Tego zaś czy innego poszczególnego dobra pożąda się o tyle, o ile jest podobne do pierwszej dobroci. Dlatego więc byt dąży do swojego własnego dobra, że dąży do podobieństwa Bożego, a nie na odwrót. Stąd jest jasne, że wszystkie rzeczy jako ostatecznego celu pożądaają podobieństwa Bożego.

„Swoje” zaś dobro w przypadku każdego bytu można pojmować na różne sposoby. Po pierwsze w tym sensie, że jest ono właściwe mu jako jednostce. 1 w ten sposób zwierzę pożąda swego dobra, gdy pożąda pożywienia, które je utrzymuje w istnieniu. Po drugie w tym sensie, że jest jego dobrem z racji gatunku. W ten sposób zwierzę pożąda własnego dobra, gdy pragnie zrodzić potomstwo i je wyżywić i czyni wszystko inne dla zachowania czy obrony jednostek swojego gatunku. Po trzecie z racji rodzaju. I w ten sposób pragnie własnego dobra czynnik sprawczy wieloznaczny, gdy jest przyczyną, jak na przykład niebios. Po czwarte z racji podobieństwa analogicznego rzeczy

pochodzących od jakiejś zasady do tej zasady. W ten sposób Bóg, który jest poza rodzajem, ze względu na swoje dobro daje istnienie wszystkim rzeczom.

Wynika stąd, że im coś posiada doskonalszą moc i jest wyżej w hierarchii dobroci, tym powszechniejsze jest jego pragnienie dobra i tym dalej od siebie szuka i czyni dobro. Byty niedoskonałe bowiem dążą tylko do swego dobra jednostkowego, doskonałe do dobra gatunku, doskonalsze zaś do dobra rodzaju; natomiast Bóg, którego dobroć jest najdoskonalsza, dąży do dobra całego bytu.

76

Dlatego nie bez słuszności powiadają niektórzy, że dobro jako takie udziela się, gdyż im coś jest lepsze, tym szerzej udziela swej dobroci. A ponieważ to, co jest najdoskonalsze w każdym rodzaju, jest wzorem i miarą dla wszystkiego, co należy do tego rodzaju, dlatego Bóg, którego dobroć jest najdoskonalsza i który udziela swej dobroci najszerzej, musi być w swym udzielaniu wzorem dla wszystkich bytów udzielających dobroci. Gdy zaś jakaś rzecz udziela dobroci innym rzeczom, staje się ich przyczyną. Widać także, iż każda rzecz dążąca do tego, by być przyczyną innych bytów, dąży do podobieństwa Bożego; niemniej dąży do swego dobra.

Nie ma więc nic niewłaściwego, gdy się powie, że ruch ciał niebieskich i działania ich czynników poruszających istnieją niejako ze względu na ciała powstające i ulegające zniszczeniu, które są od nich niższe. Nie istnieją bowiem ze względu na nie jako na ostateczny cel, lecz dążąc do ich powstawania, dążą jako do ostatecznego celu do swego dobra i do podobieństwa Bożego.

Rozdział 25 **CELEM KAŻDEJ SUBSTANCJI ROZUMNEJ JEST** **POZNANIE BOGA**

Skoro wszystkie stworzenia, nawet te, które nie posiadają intelektu, są skierowane jako do ostatecznego celu do Boga — cel ten zaś osiągają wszystkie rzeczy, o ile uczestniczą w jakiś sposób w Jego podobieństwie — stworzenia umysłowe docierają do Niego w jakiś szczególny sposób, a mianowicie poznając Go umysłowo przez właściwe sobie działanie. Stąd też celem stworzenia umysłowego musi być właśnie to, to znaczy umysłowe poznanie Boga.

Ostatecznym celem każdej rzeczy jest bowiem Bóg, jak to wykazaliśmy [111, 17]. Każdy więc byt chce się złączyć z Bogiem jako ostatecznym celem możliwie najściślej. Ściślej zaś łączy się jakaś rzecz z Bogiem przez to, że w jakiś sposób dosięga samej Jego substancji —

77

co zachodzi wówczas, gdy się poznaje coś z Bożej substancji — niż wtedy, gdy się osiąga jakieś podobieństwo do niej. A zatem substancja obdarzona umysłem dąży jako do ostatecznego celu do poznania Boga.

Podobnie. Właściwe działanie każdego bytu jest jego celem, gdyż jest jego drugą doskonałością; stąd to, co się dobrze odnosi do właściwego sobie działania, nazywamy cnotliwym i dobrym. Otóż poznanie umysłowe jest właściwym działaniem substancji obdarzonej umysłem. A zatem jest jej celem. To więc, co jest najdoskonalsze w tym działaniu, jest ostatecznym celem; [jest tak] zwłaszcza w działaniach, które nie są

skierowane na wytwarzanie (*ad aliqua operata*), jak na przykład w poznawaniu umysłowym i odczuwaniu. Skoro zaś tego rodzaju działania otrzymują gatunek od przedmiotów, przez które także są poznawane, każde z tych działań musi być tym doskonalsze, im doskonalszy jest jego przedmiot. A wobec tego poznanie umysłowe najdoskonalszego przedmiotu poznania, którym jest Bóg, jest najdoskonalsze w rodzaju działania, jakim jest poznanie umysłowe. A zatem poznanie Boga w sposób umysłowy (*cognoscere Deum intelligendo*) jest celem ostatecznym każdej substancji obdarzonej umysłem.

Mógłby zaś ktoś powiedzieć, że ostateczny cel substancji obdarzonej umysłem polega na umysłowym poznaniu najlepszego przedmiotu poznania; jednak to, co jest najlepszym przedmiotem poznania tej czy innej substancji umysłowej, nie jest przedmiotem poznania absolutnie najlepszym, lecz im wyższa substancja umysłowa, tym wyższy jest jej najlepszy przedmiot poznania. I dlatego być może najwyższa umysłowa substancja stworzona ma za najlepszy przedmiot poznania to, co jest najlepsze absolutnie, i stąd jej szczęście będzie polegało na umysłowym poznaniu Boga; natomiast szczęście każdej niższej substancji umysłowej będzie polegało na poznaniu umysłowym jakiegoś niższego przedmiotu poznania, który jednak jest najwyższy wśród przedmiotów poznawanych przez nią. Wydaje się, że zwłaszcza ludzki intelekt z powodu swej słabości nie poznaje najwyższego absolutnie przedmiotu poznania, gdyż do

78

poznania tego, co jest w najwyższym stopniu poznawalne, ma się on tak, jak oko sowy do słońca.

Wbrew temu widać jasno, że celem każdej substancji obdarzonej umysłem, nawet najniższej, jest umysłowe poznanie Boga. Wykazaliśmy bowiem powyżej [III, 17], że ostatecznym celem, do którego dążą wszystkie byty, jest Bóg. Intelekt ludzki zaś, chociaż jest najniższy w porządku substancji umysłowych, jest jednak wyższy od wszystkich, które nie posiadają intelektu. Skoro więc szlachetniejsza substancja nie może mieć mniej szlachetnego celu, Bóg będzie celem także dla intelektu ludzkiego. Każdy zaś byt poznający umysłowo osiąga swój cel ostateczny przez to, że go poznaje umysłowo, jak wykazaliśmy. A zatem przez poznanie umysłowe intelekt ludzki dochodzi do Boga jako do celu.

Dalej. Podobnie jak rzeczy nieposiadające intelektu dążą do Boga jako do celu drogą upodobnienia, tak substancje obdarzone umysłem dążą do Boga drogą poznania, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy. Otóż chociaż rzeczy nieposiadające intelektu pragną upodobnić się do najbliższych przyczyn sprawczych, to jednak na tym dążenie natury się nie kończy, lecz ma ona na celu upodobnienie do dobra najwyższego, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 19], jakkolwiek podobieństwo to mogą osiągnąć w bardzo niedoskonały sposób. Chociaż więc intelekt może osiągnąć bardzo niewielkie poznanie Boga, będzie to dla niego celem ostatecznym bardziej niż doskonałe poznanie niższych przedmiotów poznania.

Co więcej. Każda rzecz pragnie przede wszystkim swego ostatecznego celu. Intelekt ludzki zaś pragnie, kocha i rozkoszuje się raczej poznaniem rzeczy boskich — chociaż niewiele o nich może się dowiedzieć — niż doskonałym poznaniem bytów niższych. Ostatecznym celem człowieka jest zatem poznanie Boga na wszelkie sposoby.

Dalej. Każda rzecz dąży do podobieństwa do Boga jako do właściwego sobie celu. A zatem to, przez co się najbardziej upodabnia do Niego, jest jej ostatecznym celem. Stworzenie rozumne zaś najbardziej upodabnia się do Boga przez to, że poznaje umysłowo-

wo; tym bowiem podobieństwem przewyższa pozostałe stworzenia i podobieństwo to obejmuje w sobie wszystkie inne. W rodzaju zaś tego podobieństwa bardziej się upodabnia do Boga, gdy urzeczywistnia poznanie, niż wtedy, gdy posiada sprawność poznawczą lub gdy poznaje w możności, gdyż Bóg zawsze posiada poznanie urzeczywistnione, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [1,56]. A urzeczywistniając poznanie, najbardziej upodabnia się do Boga, gdy poznaje samego Boga; Bóg bowiem, poznając siebie, poznaje wszystkie inne rzeczy, czego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 49], Poznanie Boga jest więc ostatecznym celem każdej substancji rozumnej.

Podobnie. To, co się kocha tylko ze względu na coś innego, istnieje dla czegoś, co się kocha tylko ze względu na nie samo; nie należy bowiem postępować w nieskończoność w dążeniu natury, gdyż inaczej dążenie natury pozostałoby niezaspokojone, skoro nie można przejść przez nieskończoność. Wszystkie zaś nauki, sztuki i zdolności praktyczne kocha się jedynie ze względu na coś innego, gdyż celem nie jest w ich przypadku wiedza, lecz działanie. Nauki spekulatywne zaś kocha się dla nich samych, ich celem bowiem jest sama wiedza. W życiu człowieka nie ma w ogóle żadnego działania

— poza rozważaniem spekulatywnym — które by nie było skierowane do innego celu.

Nawet bowiem zabawa, która wydaje się nie mieć celu, posiada jakiś właściwy sobie cel, a mianowicie: abyśmy dając umysłowi nieco wytchnienia, mieli potem więcej sił do pracy umysłowej. Inaczej — gdyby się szukało zabawy dla niej samej

— należałoby się zawsze bawić, co jest czymś nieodpowiednim. Tak więc sztuki praktyczne są podporządkowane spekulatywnym i podobnie wszelkie ludzkie działanie jest podporządkowane jako celowi spekulatywnemu poznaniu intelektu. Wydaje się zaś, że wśród wszystkich uporządkowanych nauk i sztuk cel ostateczny należy do tej, która innym nakazuje i jest nadrzędna; tak na przykład sztuka żeglarska, do której należy cel okrętu — to znaczy posługiwanie się nim — jest sztuką nadrzędną i nakazującą w stosunku do sztuki budowania okrętów. Tak samo zaś ma się filozofia pierwsza do innych

— nauk spekulatywnych, od niej bowiem zależą wszystkie, gdyż od niej otrzymują swe zasady i ona nimi kieruje przy obronie tychże zasad; sama zaś filozofia pierwsza cała kieruje się do poznania Boga jako do ostatecznego celu, stąd też jest zwana nauką boską. Poznanie Boga jest zatem ostatecznym celem wszelkiego ludzkiego poznania i działania.

Co więcej. W przypadku wszystkich uporządkowanych czynników działających i poruszających cel pierwszego czynnika działającego i poruszającego musi być ostatecznym celem wszystkich, jak na przykład cel wodza jest celem wszystkich, którzy walczą pod jego dowództwem. Otóż wśród wszystkich części człowieka intelekt jest najwyższym czynnikiem poruszającym, intelekt bowiem porusza pragnieniem, przedstawiając mu jego przedmiot. Pragnienie umysłowe zaś, to jest wola, porusza pragnieniami zmysłowymi, którymi są gniewliwość i pożądlivość; stąd też pragnieniu przyjemności poddajemy się jedynie na rozkaz woli. Pragnienie zmysłowe zaś, gdy wola zezwala, porusza już ciałem. A zatem cel intelektu jest celem wszystkich działań ludzkich. Celem zaś i dobrem intelektu jest prawda, i konsekwentnie celem ostatecznym jest prawda pierwsza. Ostatecznym celem całego człowieka i wszystkich jego działań i pragnień jest więc poznanie pierwszej prawdy, którą jest Bóg.

Co więcej. We wszystkich ludziach tkwi z natury pragnienie poznania przyczyn tego, co widzą; stąd też z podziwu nad tym, co widzieli, a czego przyczyny były ukryte, ludzie na początku zaczęli filozofować, a gdy znaleźli przyczynę, spoczęli. I nie ustaje badanie dopóty, dopóki się nie dojdzie do pierwszej przyczyny; bo wtedy uważamy, że posiadamy doskonałą wiedzę, gdy poznamy pierwszą przyczynę. Człowiek więc z natury pragnie poznać pierwszą przyczynę jako cel ostateczny. Pierwszą zaś przyczyną wszystkich rzeczy jest Bóg. Poznanie Boga jest zatem ostatecznym celem człowieka.

Oprócz tego. Człowiek z natury pragnie znać przyczynę każdego poznanego skutku. Intelpekt ludzki poznaje zaś byt powszechny. Z natury więc pragnie poznać jego przyczynę, którą jest tylko

81

Bóg, jak tego dowiedliśmy w drugiej księdze [II, 15]. Nikt zaś nie dochodzi do celu ostatecznego, dopóki naturalne pragnienie nie zostaje zaspokojone. A zatem do szczęścia człowieka, które jest celem ostatecznym, nie wystarcza żadne poznanie umysłowe, jeśli brak poznania Boga, które wieńczy naturalne pragnienie jako cel ostateczny. Tak więc jedynie poznanie Boga jest ostatecznym celem człowieka.

Dalej. Ciało, które pragnieniem naturalnym dąży do swego miejsca, porusza się tym gwałtowniej i tym szybciej, im bardziej się zbliża do celu; stąd dowodzi Arystoteles w I księdze *O niebie*²², że naturalny ruch prosty nie może trwać w nieskończoność, bo wówczas nie byłby coraz szybszy. To więc, co dąży do czegoś coraz gwałtowniej, nie porusza się w nieskończoność, lecz dąży do czegoś określonego. Widzimy to w pragnieniu wiedzy; im więcej bowiem ktoś wie, z tym większym pragnieniem zabiega o wiedzę. Tak więc naturalne pragnienie człowieka zmierza w przypadku wiedzy do pewnego określonego celu. Nie może nim zaś być nic innego, jak tylko najszlachetniejszy przedmiot wiedzy, którym jest Bóg. A zatem poznanie Boga jest ostatecznym celem człowieka.

Ostateczny zaś cel człowieka i każdej substancji umysłowej nazywa się szczęściem lub szczęśliwością (*felicitas sive beatitudo*); tego bowiem każda substancja rozumna pragnie jako ostatecznego celu, i to dla niego samego. A zatem szczęśliwością i szczęściem ostatecznym każdej substancji rozumnej jest poznanie Boga.

Stąd też powiedziano w Ewangelii Św. Mateusza 5, [8]: „Szczęśliwi czystego serca, albowiem oni będą oglądać Boga”; oraz w Ewangelii św. Jana 17, [3]: „To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, prawdziwego Boga”.

Z poglądem tym zgadza się także Arystoteles w ostatniej księdze *Etyki*²³, gdzie mówi, że ostateczne szczęście człowieka jest spekulatywne w odniesieniu do spekulatywnego poznania najlepszego przedmiotu poznania.

²² Arystoteles, *De caelo* I, 8 (277a 27-30).

²³ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 19-21).

82

Rozdział 26 CZY SZCZĘŚCIE POLEGA NA AKCIE WOLI

Ponieważ substancja rozumna działaniem swym dosięga Boga nie tylko przez poznanie intelektualne, lecz także przez akt woli — pragnąc Go i kochając oraz znajdując w Nim radość — mogłoby się komuś wydawać, że ostateczny cel i ostateczne szczęście

człowieka tkwi nie w poznawaniu Boga, lecz raczej w kochaniu lub w jakimś innym akcie woli odnoszącym się do Niego:

1. Przede wszystkim dlatego, że przedmiotem woli jest dobro, które ma charakter celu; prawda zaś, która jest przedmiotem intelektu, nie ma charakteru celu, chyba że o tyle, o ile i ona jest dobrem. Stąd wydaje się, że człowiek osiąga cel ostateczny nie przez akt intelektu, lecz raczej poprzez akt woli.

2. Oprócz tego. Ostatecznym zwieńczeniem działania jest przyjemność, która wieńczy działanie, tak jak piękno młodość, jak mówi Filozof w X księdze *Etyki*²⁴. Jeśli więc ostatecznym celem jest doskonałe działanie, wydaje się, że cel ostateczny polega raczej na działaniu woli niż na działaniu intelektu.

3. Co więcej. Wydaje się, że przyjemności pragnie się dla niej samej, a nigdy dla czegoś innego. Czymś niemądrym jest bowiem pytać kogoś, dlaczego pragnie przyjemności. To zaś jest istotą celu ostatecznego, by mianowicie szukać go dla niego samego. Tak więc cel ostateczny jest raczej w działaniu woli niż w działaniu rozumu.

4. Podobnie. Najbardziej zgodnie wszyscy pragną celu ostatecznego, gdyż jest to pragnienie naturalne. Otóż większość ludzi szuka przyjemności, nie poznania. Wydaje się więc, że celem jest raczej przyjemność niż poznanie.

5. Co więcej. Wydaje się, że wola jest wyższą władzą niż rozum, gdyż wola skłania rozum do jego działania; albowiem gdy wola chce,

²⁴ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 4 (1174b 31-33).

83

intelekt urzeczywistnia rozważanie tego, co posiada jako sprawność. Działanie woli wydaje się więc szlachetniejsze niż działanie rozumu. A zatem cel ostateczny, czyli szczęście, zdaje się polegać raczej na akcie woli niż na akcie rozumu.

Lecz można jasno wykazać, że jest to niemożliwe.

Skoro bowiem szczęście jest dobrem właściwym natury rozumnej, musi jej przysługiwać zgodnie z czymś, co jest jej właściwe. Pożądanie zaś nie jest właściwością natury rozumnej, lecz tkwi we wszystkich rzeczach, jakkolwiek na różne sposoby. A różnorodność ta pochodzi stąd, że różny jest stosunek rzeczy do poznania.

Rzeczy bowiem, które w ogóle nie posiadają poznania, mają tylko pożądanie naturalne. Te, które posiadają poznanie zmysłowe, posiadają także pożądanie zmysłowe, w którym zawiera się gniewliwość i pożądlivość. Te zaś, które posiadają poznanie intelektualne, mają także pożądanie adekwatne do poznania, a mianowicie wolę. A zatem wola, o ile jest pożądaniem, nie jest właściwością natury rozumnej; jest taka tylko o tyle, o ile jest zależna od intelektu. Natomiast intelekt sam w sobie jest właściwością natury rozumnej. A zatem szczęśliwość czy też szczęście substancjalnie i zasadniczo polega raczej na akcie intelektu niż na akcie woli.

Co więcej. We wszystkich władzach poruszanych przez ich przedmioty przedmioty są z natury wcześniejsze od aktów owych władz, podobnie jak poruszający jest z natury wcześniejszy niż ruch rzeczy poruszanej. Taką władzą jest zaś wola, przedmiot pożądania porusza bowiem pożądanie. Przedmiot woli jest więc z natury wcześniejszy od aktu woli. Zatem pierwszy jej przedmiot wyprzedza wszelki jej akt. Akt woli więc nie może być pierwszym przedmiotem woli. Jest nim zaś cel ostateczny, którym jest szczęśliwość. Jest więc niemożliwe, by szczęśliwością, czyli szczęściem, był sam akt woli.

Oprócz tego. We wszystkich władzach zdolnych do autorefleksji²⁵ działanie władzy najpierw musi się zwracać do innego przedmiotu,

25 Dosłownie: które mogą się zwracać do swoich aktów (*quae possunt converti in suos actus*).

84

a dopiero potem do jej aktu. Jeżeli bowiem intelekt poznaje, że poznaje, to trzeba przyjąć, że najpierw poznaje jakąś rzecz oraz że następnie poznaje, że poznaje; samo bowiem poznanie, że intelekt poznaje, jest poznaniem jakiegoś przedmiotu, dlatego też trzeba albo postępować w nieskończoność, albo — jeżeli mamy dojść do pierwszej rzeczy poznawanej — nie będzie nią samo poznawanie, lecz jakaś poznawalna rzecz. Podobnie i pierwszą rzeczą chcianą nie może być samo chcenie, lecz jakieś inne dobro. Pierwszą zaś rzeczą, której chce natura rozumna, jest szczęśliwość, czyli szczęście, gdyż ze względu na nie chcemy wszystkiego, czego chcemy. Jest więc niemożliwe, by szczęście polegało w swej istocie na akcie woli.

Co więcej. Prawdziwa natura każdej rzeczy wynika z tego, co stanowi jej substancję; człowiek prawdziwy różni się bowiem od namalowanego tym, co stanowi substancję człowieka. Tymczasem prawdziwa szczęśliwość nie różni się od fałszywej aktem woli. Wola bowiem — pragnąc, kochając, radując się — zachowuje się w ten sam sposób, niezależnie od tego, czym jest to, co się jej przedstawia — prawdziwie czy fałszywie — jako najwyższe dobro; czy zaś to, co się jej przedstawia jako najwyższe dobro, jest naprawdę dobrem czy nie, rozstrzyga intelekt. A zatem szczęśliwość, czyli szczęście, polega w swej istocie bardziej na akcie intelektu niż na akcie woli. Podobnie. Gdyby jakiś akt woli był samym szczęściem, to byłoby nim albo pragnienie, albo miłość, albo przyjemność. Niemożliwe zaś jest, by pragnienie było ostatecznym celem. W pragnieniu bowiem wola dąży do tego, czego jeszcze nie posiada, a to sprzeciwia się pojęciu ostatecznego celu. Również miłość nie może być ostatecznym celem, gdyż dobro kocha się nie tylko, gdy się je posiada, lecz także, gdy się go nie posiada; miłość bowiem sprawia, że przez pragnienie szuka się tego, czego się nie posiada. A jeśli miłość tego, co już się ma, jest doskonalsza, to z tej przyczyny, że się ma dobro ukochane. Tak więc posiadanie dobra będącego celem jest czym innym niż miłość, która przed posiadaniem jest niedoskonała, a gdy posiędzie — doskonała. Podobnie i przyjemność nie jest ostatecznym celem, gdyż samo posiadanie dobra jest

85

jej przyczyną — bądź gdy odczuwamy posiadane obecnie dobro, bądź gdy wspominamy dobro posiadane wcześniej, bądź też gdy mamy nadzieję posiadania dobra w przyszłości. Przyjemność nie jest więc ostatecznym celem. A zatem żaden akt woli nie może być substancjalnie samym szczęściem.

Co więcej. Gdyby przyjemność była ostatecznym celem, należałoby jej pragnąć dla niej samej. To zaś jest fałszywe. Jakiej bowiem przyjemności się pragnie, zależy od tego, z czego ona wynika: przyjemność, która wynika z czynów dobrych i godnych pragnienia, jest dobra i należy jej pragnąć, ta zaś, która wynika z czynów złych, jest zła i należy jej unikać. Gdy więc jest dobra i godna pragnienia — pochodzi to od czegoś innego. A zatem nie ona jest ostatecznym celem, którym jest szczęście.

Co więcej. Właściwy porządek rzeczy zgadza się z porządkiem natury; w przyrodzie bowiem byty kierują się do swego celu bez żadnego błędu. W przyrodzie zaś przyjemność jest dla działania, a nie na odwrót. Widzimy bowiem, że natura łączyła przyjemność z działaniami zwierzęcymi, które wyraźnie są skierowane do celów

koniecznych, jak na przykład ze spożywaniem pokarmów, które służy zachowaniu jednostki, i ze współżyciem płciowym, które służy zachowaniu gatunku; gdyby jej bowiem nie było, zwierzęta wstrzymywałyby się od tych koniecznych rzeczy. Jest więc niemożliwe, by przyjemność była celem ostatecznym.

Podobnie. Wydaje się, że przyjemność nie jest niczym innym, jak zaspokojeniem woli w jakimś odpowiednim dobru, tak jak pragnienie jest skłonnością woli do osiągnięcia dobra. Jak zaś człowiek przez wolę skłania się do celu i znajduje w nim zaspokojenie, tak i ciała naturalne mają naturalne skłonności do właściwych im celów i znajdują się w spoczynku, gdy już osiągną cel. Śmieszne zaś jest twierdzenie, że celem ruchu ciała ciężkiego nie jest bycie we właściwym mu miejscu, lecz zaspokojenie skłonności, przez którą do niego dążyło. Gdyby bowiem natura dążyła przede wszystkim do tego, by zaspokoić skłonność, nie dawałaby jej; daje zaś po to, by [ciało] dążyło do właściwego mu miejsca, a gdy je osiągnie

86

jako swój cel, następuje zaspokojenie skłonności. I w ten sposób zaspokojenie nie jest celem, lecz towarzyszy celowi. A zatem i przyjemność nie jest ostatecznym celem, lecz mu towarzyszy. Tym bardziej więc żaden akt woli nie jest szczęściem.

Co więcej. Jeśli celem jakiegoś bytu jest rzecz zewnętrzna, wtedy również działanie, przez które przede wszystkim osiąga tę rzecz, nazywamy celem ostatecznym; tak na przykład mówimy, że dla tych, dla których celem są pieniądze, celem jest także posiadanie pieniędzy, a nie miłość czy pożądanie. Otóż celem ostatecznym substancji intelektualnej jest Bóg. To więc działanie człowieka jest substancjalnie jego szczęśliwością albo szczęściem, przez które przede wszystkim dosięga Boga. Takim działaniem jest zaś poznanie umysłowe, nie możemy bowiem chcieć czegoś, czego nie poznajemy. Ostateczne szczęście człowieka polega więc substancjalnie na poznawaniu Boga przez intelekt, a nie na akcie woli.

Teraz więc na podstawie tego, co powiedzieliśmy, odpowiedź na przeciwne zarzuty staje się jasna. Jeżeli bowiem szczęście — dzięki temu, że stanowi z natury najwyższe dobro — jest przedmiotem woli, to nie jest z tego powodu konieczne, by było substancjalnie samym aktem woli, jak podawał pierwszy argument. Owszem, z tego, że jest pierwszym przedmiotem woli, wynika, że nie jest jej aktem, jak powiedzieliśmy.

Podobnie wszystko to, co w jakiś sposób udoskonala rzecz, nie musi być wcale jej celem, jak głosi drugi zarzut. Udoskonalać jakąś rzecz można bowiem dwojako: po pierwsze, gdy chodzi o rzecz mającą już gatunek, po drugie, gdy rzecz ma otrzymać gatunek. Dla przykładu: doskonałością domu już posiadającego gatunek jest to, czemu służy gatunek domu, a mianowicie zamieszkanie, po to bowiem buduje się dom. Dlatego powinno się to znajdować także w definicji domu, jeżeli ma być pełna. Natomiast doskonałością zmierzającą do posiadania gatunku domu jest zarówno to, co służy ustanowieniu gatunku — na przykład jego substancjalne elementy — jak i to, co służy zachowaniu gatunku, na przykład przypory,

87

które się buduje, aby podtrzymać dom, oraz to, co sprawia, że użytkowanie domu jest przyjemniejsze, na przykład piękno domu. To więc, co jest doskonałością rzeczy już posiadającej gatunek, stanowi jej cel, tak jak zamieszkanie stanowi cel domu. I podobnie

charakterystyczne działanie każdej poszczególnej rzeczy będące niejako jej użytkowaniem, stanowi jej cel. Natomiast te doskonałości, które zmierzają do gatunku, nie są celem rzeczy, to raczej rzecz jest ich celem; materia i forma bowiem istnieją ze względu na gatunek. Chociaż bowiem forma jest celem powstawania, to jednak nie jest celem czegoś już powstałego i posiadającego gatunek; owszem, forma jest potrzebna do tego, by gatunek był zupełny. Podobnie czynniki zachowujące byt w jego gatunku, jak zdrowie i władza odżywiania, chociaż udoskonalają zwierzę, to jednak nie są jego celem, lecz raczej na odwrót. Także to, co uzdalnia byt do wykonywania czynności właściwych gatunkowi i do bardziej harmonijnego dążenia do właściwego celu, nie jest celem bytu, lecz raczej na odwrót: ludzkie piękno, siła fizyczna i tym podobne czynniki, o których mówi Filozof w I księdze *Etyki*²⁶, służą szczęściu jako narzędzia. Przyjemność zaś jest doskonałością działania nie w ten sposób, że działanie służy jej zgodnie ze swoim gatunkiem, lecz służy innym celom, tak jak jedzenie służy zgodnie ze swoim gatunkiem zachowaniu jednostki. Jest jednak podobna do doskonałości służącej gatunkowi rzeczy, gdyż z powodu przyjemności bardziej uważnie i sumiennie przykładamy się do działania, z którego ją czerpiemy. Stąd Filozof mówi w X księdze *Etyki*²⁷, że przyjemność wieńczy działanie, tak jak piękny wygląd wieńczy młodość, przy czym piękny wygląd jest dla człowieka, który jest młody, a nie na odwrót.

Również fakt, że ludzie pragną przyjemności dla niej samej, a nie dla czegoś innego, nie jest wystarczającym dowodem, by była ona celem ostatecznym, jak konkluduje trzeci argument. Przyjemność bowiem, chociaż nie jest celem ostatecznym, towarzyszy temu celowi, ponieważ osiągnięcie celu ją wywołuje.

²⁶ Arystoteles, *Elhica Nicomachea* I, 9 (1099b 27-28)

²⁷ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 4 (1174b 31-33).

88

[Ad 4] Nie jest prawdą, że wielu szuka [bardziej] przyjemności, jaka jest w poznaniu, niż poznania. Jednak wielu jest takich, którzy szukają [bardziej] przyjemności zmysłowych niż poznania intelektualnego i związanej z nim przyjemności, ponieważ rzeczy zewnętrzne są bardziej znane większości, a to dlatego, że poznanie ludzkie zaczyna się od przedmiotów zmysłowych.

To zaś, co głosi piąty argument: że wola —- jakoby dlatego, że porusza intelekt —- jest wyższa od niego, jest w sposób oczywisty fałszywe. Albowiem to intelekt przede wszystkim i sam przez się porusza wolę, gdyż wolę jako taką porusza jej przedmiot, którym jest poznane dobro. Wola zaś porusza intelekt jakby przypadłościowo, o ile mianowicie samo poznanie umysłowe jest poznawane jako dobre, a wtedy wola go pragnie, w wyniku czego intelekt urzeczywistnia poznanie. Ale nawet i w tym wypadku intelekt wyprzedza wolę; nigdy bowiem wola nie pragnęłaby poznania umysłowego, gdyby najpierw intelekt nie ujął tego poznania jako dobra. A ponadto wola porusza intelekt do urzeczywistnionego działania w sposób, w jaki się mówi, że porusza przyczyna sprawcza, natomiast intelekt wolę w sposób, w jaki porusza cel, gdyż dobro poznane umysłowo jest celem woli. Tymczasem jeżeli chodzi o poruszanie, przyczyna sprawcza jest późniejsza niż cel, ponieważ porusza nie inaczej, jak tylko dla celu. Stąd widać, że bezwzględnie intelekt jest wyższy od woli; wola zaś jest wyższa od intelektu przypadłościowo i pod pewnym względem.

Rozdział 27 << SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA PRZYJEMNOŚCIACH CIELESNYCH

Z wcześniejszych rozważań wynika jasno, że jest niemożliwe, by ludzkie szczęście polegało na przyjemnościach cielesnych, wśród których najważniejszymi są jedzenie i współżycie płciowe.

89

Wykazaliśmy bowiem [III, 26], że wedle porządku natury przyjemność jest dla działania, a nie odwrotnie. Jeśli więc działania nie są ostatecznym celem, to również wynikające z nich przyjemności nie są ostatecznym celem ani nie towarzyszą ostatecznemu celowi. Wiadomo zaś, że działania będące źródłem powyższych przyjemności nie są ostatecznym celem, same bowiem służą pewnym oczywistym celom, jak jedzenie utrzymaniu ciała, a stosunek płciowy zrodzeniu potomstwa. Przyjemności te nie są więc ostatecznym celem ani też nie towarzyszą ostatecznemu celowi. Nie należy więc w nich upatrywać szczęścia.

Dalej. Wola jest wyższa od pragnienia zmysłowego, gdyż nim porusza, jak powiedzieliśmy wyżej [III, 25], Tymczasem szczęście nie polega na akcie woli, jak już wykazaliśmy [III, 26]. Tym bardziej więc nie polega na powyższych przyjemnościach, które są w pragnieniu zmysłowym.

Co więcej. Szczęście jest pewnym dobrem właściwym dla człowieka, zwierząt bowiem nie można nazwać szczęśliwymi, chyba że w sensie niewłaściwym. Powyższe przyjemności zaś są wspólne ludziom i zwierzętom. Nie należy więc w nich upatrywać szczęścia.

Dalej. Cel ostateczny jest najszlachetniejszy wśród tego, co przysługuje rzeczy, stanowi bowiem to, co najlepsze. Owe przyjemności zaś nie przysługują człowiekowi z racji tego, co jest w nim najszlachetniejsze, to znaczy intelektu, lecz z racji zmysłów. Szczęścia więc nie należy upatrywać w takich przyjemnościach.

Oprócz tego. Najwyższa doskonałość człowieka nie może polegać na połączeniu z czymś niższym od niego, lecz na połączeniu z czymś wyższym, cel bowiem jest lepszy od tego, co zmierza do celu. Powyższe przyjemności zaś polegają na tym, że człowiek łączy się zmysłami z czymś niższym od siebie, mianowicie z pewnymi przedmiotami zmysłowymi. Nie należy więc upatrywać szczęścia w takich przyjemnościach.

Co więcej. Coś, co jest dobre jedynie z racji umiaru, nie jest dobre samo przez się, lecz otrzymuje dobroć od tego, co wprowadza umiar. Używanie zaś powyższych przyjemności jest dobre dla człowieka,

90

tylko jeżeli jest umiarkowane — inaczej bowiem przyjemności te wzajemnie by sobie przeszkadzały. A zatem nie są one same przez się dobrem człowieka. Tymczasem najwyższe dobro jest dobrem samo przez się, ponieważ to, co jest dobrem samo przez się, jest lepsze od tego, co jest dobrem przez coś innego. Takie przyjemności więc nie są najwyższym dobrem człowieka, czyli szczęściem.

Podobnie. We wszystkim, co się orzeka samo przez się, jeżeli ze zwykłego wynika zwykłe, to z większego wynika większe; na przykład, jeżeli rzecz ciepła ogrzewa, to rzecz cieplejsza ogrzewa bardziej, a najcieplejsza najbardziej. Gdyby więc owe

przyjemności były dobre same przez się, najbardziej intensywne ich używanie musiałoby być najlepsze. To zaś jest oczywiście fałszywe, gdyż zbytne ich używanie poczytuje się za wadę, ponadto szkodzi ciału i przeszkadza podobnym przyjemnościom. A zatem nie są one same przez się dobrem człowieka. Nie na nich więc polega ludzkie szczęście.

Oprócz tego. Akty cnót są godne pochwały dlatego, że zmierzają do szczęścia. Gdyby więc szczęście ludzkie polegało na powyższych przyjemnościach, godnym pochwały aktem cnoty byłoby raczej dążenie do przyjemności niż powstrzymywanie się od nich. Wiadomo zaś, że jest to nieprawda, akt umiarkowania bowiem pochwalamy najbardziej za powstrzymanie się od przyjemności, i od tego bierze się jego nazwa. Szczęście ludzkie nie tkwi więc w powyższych przyjemnościach.

Co więcej. Celem ostatecznym każdej rzeczy jest Bóg, jak wynika z wcześniejszych rozważań [III, 17]. To więc należy uważać za ostateczny cel człowieka, przez co najbardziej zbliża się on do Boga. Powyższe przyjemności przeszkadzają zaś człowiekowi w największym zbliżeniu się do Boga, ponieważ dokonuje się ono przez kontemplację, której owe przyjemności najbardziej przeszkadzają, gdyż najbardziej zanurzają człowieka w zmysłowości i w konsekwencji odciągają od tego, co umysłowe. Nie należy więc przyjmować, że szczęście człowieka polega na przyjemnościach cielesnych.

Tym samym obala się błąd epikurejczyków, upatrujących szczęście ludzkie w takich rozkoszach; w ich imieniu mówi Salomon

91

w Księdze Eklezjastesa 5 [Koh 5,17]: „Przeto wydało mi się dobre, aby człowiek jadł i pił, i zażywał radości ze swej pracy; to jest mu dane”, a także w Księdze Mądrości 2 [9]: „Wszędzie zostawiajmy znaki radości, bo to jest nam dane, to jest nasz los”.

Obala się także błąd ceryntian²⁸, którzy sobie ubzdurali, że szczęściem ostatecznym po zmartwychwstaniu będzie tysiąc lat rozkoszy brzucha w królestwie Chrystusa; stąd też nazwano ich chiliastami, czyli millenarystami.

I tak samo odrzuca się wymysły Żydów i Saracenów, którzy w takich przyjemnościach widzą nagrodę sprawiedliwych; szczęście bowiem jest nagrodą za cnotę.

Rozdział 28 **SZCZĘŚCIE NIE POLEGA NA CZCI**

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika dalej, że najwyższe dobro człowieka, którym jest szczęście, nie polega również na czci.

Ostatecznym celem i szczęściem człowieka jest bowiem jego najdoskonalsze działanie, jak wynika z wcześniejszych wywodów [III, 25], Cześć człowieka nie polega zaś na jego własnym działaniu, lecz na działaniu względem niego kogoś drugiego, kto mu okazuje szacunek. Nie należy więc ludzkiego szczęścia upatrywać w czci.

Co więcej. To, co jest dobre i czego się pragnie ze względu na coś innego, nie jest celem ostatecznym. Cześć zaś jest właśnie taka: człowieka bowiem darzy się czcią jedynie z powodu jakiegoś innego dobra, które w nim tkwi. I dlatego ludzie pragnący czci chcą poniekąd uzyskać świadectwo jakiegoś posiadanego w sobie dobra; i stąd bardziej się cieszą wówczas, gdy cześć okazują im ludzie wielcy i uczeni. Nie należy więc ludzkiego szczęścia upatrywać w czci.

28 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 8 (PL 42, 27).

92

Co więcej. Do szczęścia dochodzi się przez cnotę. Cnotliwe czyny pochodzą zaś z wolnej woli, inaczej bowiem nie byłyby godne pochwały. Zatem szczęście musi być takim dobrem, do którego człowiek dochodzi przez swą wolę. Zdobycie czci nie leży zaś w mocy człowieka, lecz raczej w mocy tego, kto go obdarza czią. Szczęście człowieka nie polega więc na czci.

Podobnie. Godnymi czci mogą być tylko ludzie dobrzy, natomiast obdarzani czią mogą być także źli. Lepiej zatem stać się godnym czci niż być obdarzanym czią. Cześć nie jest więc najwyższym dobrem człowieka.

Oprócz tego. Najwyższe dobro jest dobrem doskonałym. Doskonałe dobro nie znosi zaś żadnego zła. Co zaś nie posiada żadnego zła, nie może być złe. To więc, co posiada najwyższe dobro, nie może być złe. Ktoś zły może zaś być obdarzany czią. A zatem cześć nie jest najwyższym dobrem człowieka.

Rozdział 29 **SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA NIE POLEGA NA CHWALE**

Wynika stąd następnie, że najwyższe dobro człowieka nie polega też na chwale, która wiąże się z popularnością.

Chwała bowiem to według Tulusza²⁹ „rozgłaszanie czyjegoś dobrego imienia wraz z pochwałami”, a według Ambrożego³⁰ jest to „znajomość świetnej opinii wraz z pochwałami”. Po to zaś ludzie chcą, by znano ich sławę i świetność, aby ci, którzy ich znają, okazywali im cześć. Chwały więc szuka się dla czci. Jeśli więc cześć nie jest najwyższym dobrem, to tym bardziej nie jest nim chwała.

Co więcej. Dobra godne pochwały to takie dobra, które człowieka kierują do celu. Kto zaś kieruje się do celu, ten jeszcze nie osiągnął ostatecznego celu. Temu więc, kto już osiągnął ostateczny cel, nie

29 Marek Tulusz Cycero, *De inventione rhetorica* II, 55 [166].

30 Zob. św. Augustyn, *Contra Maximinum* II, 13 (PL42, 770).

93

przypisuje się sławy, lecz raczej cześć, jak mówi Filozof w I księdze *Etyki*³¹. Chwała nie może być zatem najwyższym dobrem, skoro polega głównie na sławie.

Co więcej. Poznawać jest czymś szlachetniejszym niż być poznawanym; poznają bowiem tylko byty najszlachetniejsze, a są poznawane najniższe. Najwyższym dobrem człowieka nie może więc być chwała, która polega na tym, że jest się znanym.

Podobnie. Człowiek pragnie być znany tylko z dobrej strony, a złą pragnie ukryć. A zatem bycie znanym jest czymś dobrym i godnym pożądania z powodu owego dobra, które się w kimś poznaje. Te dobra są zatem większe. Chwała więc, która polega na tym, że człowiek jest znany, nie jest najwyższym dobrem człowieka.

Oprócz tego. Najwyższe dobro powinno być doskonałe, gdyż zaspokaja pragnienia. Poznanie zaś dobrego imienia, na którym polega ludzka chwała, jest niedoskonałe, zawiera bowiem wiele niepewności i błędów. A zatem taka chwała nie może być najwyższym dobrem.

Podobnie. To, co jest najwyższym dobrem człowieka, musi być wśród ludzkich rzeczy najtrwalsze, z natury bowiem pragnie się długotrwałej niewzruszoności dóbr. Chwała zaś, polegająca na dobrym imieniu, jest najmniej trwała, nie ma bowiem nic bardziej zmiennego niż ludzka opinia i sława. Taka chwała nie jest więc najwyższym dobrem człowieka.

Rozdział 30 << SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA BOGACTWACH

Widać stąd dalej, że i bogactwa nie są najwyższym dobrem człowieka.

31 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 12 (1101b 10-1102a 4).

94

Bogactw bowiem pragnie się ze względu na coś innego; nie wnoszą one nic dobrego same przez się, lecz tylko, gdy ich używamy czy to dla podtrzymania ciała, czy dla podobnego celu. Co zaś jest najwyższym dobrem, tego pragnie się dla niego samego, a nie dla czegoś innego. Bogactwa nie są więc najwyższym dobrem człowieka.

Co więcej. Najwyższym dobrem człowieka nie może być posiadanie lub gromadzenie rzeczy, które przynoszą korzyść człowiekowi głównie przez to, że się je wydaje. Otóż bogactwa przynoszą korzyść głównie przez to, że się nimi płaci, na tym bowiem polega ich używanie. Posiadanie bogactw nie może więc być najwyższym dobrem człowieka.

Co więcej. Akt cnoty jest godny pochwały, o ile prowadzi do szczęścia. Otóż odnoszący się do pieniędzy akt hojności i wspaniałomyślności jest raczej godny pochwały przez to, że pieniądze się wydaje, niż przez to, że się je gromadzi; od tego zresztą biorą się nazwy tych cnót. Szczęście człowieka nie polega więc na posiadaniu bogactw.

Podobnie. To, w czego osiągnięciu jest najwyższe dobro człowieka, musi być lepsze od człowieka. Tymczasem to człowiek jest lepszy od bogactw, gdyż te są pewnymi rzeczami przeznaczonymi do użytku człowieka. Tak więc nie w bogactwach jest najwyższe dobro człowieka.

Oprócz tego. Najwyższe dobro człowieka nie podlega przypadkowości, albowiem to, co przypadkowe, dzieje się bez udziału rozumu, a człowiek powinien osiągać przez rozum swój właściwy cel. W zdobywaniu bogactw zaś bardzo wielką rolę odgrywa przypadek. Szczęście ludzkie nie opiera się więc na bogactwach.

Co więcej. Staje się to oczywiste przez to, że bogactwa porzuca się niechętnie, dlatego że mogą przypaść w udziale ludziom złym, którzy z konieczności nie mogą posiadać najwyższego dobra, dlatego że są nietrwałe, i z powodu innych tego typu argumentów, jakie można wysnuć z wcześniejszych wywodów [III, 28-29],

95

Rozdział 31 SZCZĘŚCIE NIE POLEGA NA ZIEMSKIEJ WŁADZY

Podobnie też najwyższym dobrem człowieka nie może być ziemska władza, ponieważ w jej zdobyciu wiele zależy od losu, jest też nietrwała, nie podlega ludzkiej woli i często ją

sprawują ludzie źli; a to sprzeciwia się najwyższemu dobru, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [111, 28n],

Podobnie. Człowieka nazywa się dobrym przede wszystkim, o ile osiąga najwyższe dobro. O ile zaś posiada władzę, nie nazywa się go ani dobrym, ani złym. Nie każdy bowiem, kto może czynić dobro, jest dobry, ani też nikt nie jest zły przez to, że może czynić zło. Najwyższe dobro nie polega więc na tym, że ma się władzę.

Co więcej. Wszelka władza odnosi się do czegoś drugiego. Tymczasem najwyższe dobro nie odnosi się do niczego drugiego. A zatem władza nie jest najwyższym dobrem człowieka.

Co więcej. To, czego można używać i źle, i dobrze, nie może być najwyższym dobrem człowieka, lepsze bowiem jest to, czego nikt nie może używać źle. Otóż z władzy można zrobić dobry i zły użytek, władze rozumne bowiem są zdolne do przeciwieństw. Ludzka władza nie jest więc najwyższym dobrem człowieka.

Oprócz tego. Jeżeli najwyższym dobrem jest jakaś władza, to musi być ona najdoskonalsza. Tymczasem ludzka władza jest najmniej doskonała, gdyż opiera się na ludzkiej woli i opinii, które są najbardziej niestałe. Za im większą zaś uchodzi władza, tym od większej liczby ludzi zależy, co również stanowi o jej słabości, ponieważ coś, co zależy od wielu czynników, na wiele sposobów może zostać zniszczone. Najwyższe dobro człowieka nie polega więc na ziemskiej władzy.

A zatem szczęście człowieka nie polega na żadnym dobru zewnętrznym — wszystkie te dobra bowiem, zwane dobrami losu, zawierają się w dobrach omówionych powyżej [III, 28-31],

96

Rozdział 32 SZCZĘŚCIE NIE POLEGA NA DOBRACH CIAŁA

Podobne argumenty ukazują jasno, że najwyższym dobrem człowieka nie są także dobra ciała, takie jak zdrowie, piękno czy siła.

I one bowiem są wspólne dobrem i złym, są nietrwałe i nie poddają się woli.

Oprócz tego. Dusza jest lepsza od ciała, ciało bowiem żyje i posiada powyższe dobra tylko przez duszę. Dobro duszy zatem, na przykład poznanie umysłowe i temu podobne, jest czymś lepszym niż dobro ciała. Dobro ciała nie jest więc najwyższym dobrem człowieka.

Dalej. Dobra te są wspólne człowiekowi i innym zwierzętom. Szczęście zaś jest dobrem właściwym człowiekowi. A zatem ludzkie szczęście nie polega na powyższych dobrach.

Co więcej. Wiele zwierząt przewyższa człowieka, jeżeli chodzi o dobra ciała, niektóre bowiem są od niego szybsze, inne silniejsze i tak dalej. Jeśliby więc najwyższe dobro człowieka polegało na owych dobrach, nie byłby on najdoskonalszym zwierzęciem, co oczywiście jest fałszywe. Ludzkie szczęście nie polega więc na dobrach ciała.

Rozdział 33 << SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA ZMYŚŁACH

Tym samym staje się też jasne, że najwyższe dobro człowieka nie polega na dobrach części zmysłowej. Również te dobra bowiem są wspólne człowiekowi i innym zwierzętom.

Podobnie. Intelkt jest lepszy od zmysłów. Dobro intelektu jest więc lepsze od dobra zmysłów. Najwyższe dobro człowieka nie polega więc na zmysłach.

Co więcej. Największe wśród przyjemności zmysłowych to jedzenie i współżycie płciowe. W nich więc musiałoby tkwić najwyższe

97

dobro, gdyby polegało na zmysłach. Ale tak nie jest. Najwyższe dobro człowieka nie jest więc w zmysłach.

Co więcej. Zmysły ceni się z powodu ich pożytku i z powodu poznania. Otóż cały pożytek zmysłów odnosi się do dóbr ciała. Poznanie zmysłowe służy zaś umysłowemu; dlatego też zwierzęta nieposiadające intelektu znajdują przyjemność w poznaniu zmysłowym tylko w odniesieniu do pożytku cielesnego, o ile dzięki poznaniu zmysłowemu zdobywają pożywienie lub odbywają stosunki płciowe. Najwyższe dobro człowieka, którym jest szczęście, nie jest więc w części zmysłowej.

Rozdział 34 **OSTATECZNE SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA NIE POLEGA** **NA AKTACH CNÓT MORALNYCH**

Widać też, że ostateczne szczęście człowieka nie polega na działaniach moralnych.

Ludzkie szczęście bowiem, jeśli ma być ostateczne, nie może się kierować do dalszego celu. Wszystkie zaś działania moralne są skierowane do czegoś innego. Widać to jasno, gdy weźmiemy pod uwagę te najważniejsze. Akty męstwa na wojnie służą bowiem osiągnięciu zwycięstwa i pokoju; głupotą bowiem byłaby wojna dla samej wojny. Podobnie akty sprawiedliwości służą zachowaniu pokoju między ludźmi w ten sposób, że każdy w pokoju posiada to, co do niego należy. I podobnie jest ze wszystkimi innymi cnotami. Ostateczne szczęście człowieka nie jest więc w działaniach moralnych.

Co więcej. Cnoty moralne są po to, by dzięki nim zachować złoty środek w wewnętrznych namiętnościach i w sprawach zewnętrznych. Nie jest zaś możliwe, by wprowadzanie ładu wśród namiętności lub spraw zewnętrznych było ostatecznym celem życia ludzkiego, skoro same te namiętności i sprawy zewnętrzne są podporządkowane

98

czemuś innemu. A zatem nie jest możliwe, by ostateczne szczęście człowieka tkwiło w aktach cnót moralnych.

Co więcej. Skoro człowiek jest człowiekiem przez to, że posiada rozum, właściwe mu dobro, którym jest szczęście, musi być zgodne z tym, co jest właściwe rozumowi. Dla rozumu zaś bardziej właściwe jest to, co w sobie posiada, niż to, co w czymś innym sprawia. Skoro więc dobro cnoty moralnej jest czymś spowodowanym przez rozum w rzeczach różnych od niego, nie może być ono najwyższym dobrem człowieka, czyli szczęściem; jest nim raczej dobro, które tkwi w samym rozumie.

Co więcej. Wykazaliśmy powyżej [III, 19], że celem ostatecznym wszystkich rzeczy jest upodobnienie do Boga. To więc, przez co człowiek najbardziej upodabnia się do Boga, będzie jego szczęściem. Nie są tym zaś akty moralne, ponieważ takie akty można przypisywać Bogu tylko w przenośni, gdyż Bóg nie posiada namiętności i tym podobnych, do czego się odnoszą akty moralne. Tak więc

ostateczne szczęście człowieka, które jest jego ostatecznym celem, nie polega na aktach moralnych.

Oprócz tego. Szczęście jest dobrem właściwym dla człowieka. Jego ostateczne szczęście należy więc upatrywać w tym, co spośród wszystkich ludzkich dóbr jest mu najbardziej właściwe w porównaniu z innymi zwierzętami. Tym zaś nie są akty cnót moralnych. Pewne zwierzęta bowiem mają jakiś udział na przykład w hojności lub w męstwie, żadne zaś zwierzę nie uczestniczy w czynnościach intelektualnych. Ostateczne szczęście człowieka nie polega więc na aktach moralnych.

Rozdział 35 OSTATECZNE SZCZĘŚCIE NIE POLEGA NA AKCIE ROZTROPNOŚCI

Widać stąd również, że ostateczne szczęście człowieka nie polega na akcie roztropności.

99

Akt roztropności bowiem odnosi się tylko do tego, co dotyczy cnót moralnych. Szczęście ostateczne człowieka nie polega zaś na aktach cnót moralnych. Nie polega więc także na akcie roztropności.

Co więcej. Ostateczne szczęście człowieka tkwi w najlepszym jego działaniu. Najlepsze zaś działanie, zgodnie z tym, co jest właściwe człowiekowi, odnosi się do najdoskonalszych przedmiotów. Działanie roztropności zaś nie odnosi się do najdoskonalszych przedmiotów intelektu lub rozumu, gdyż nie dotyczy tego, co konieczne, lecz tylko przygodnych przedmiotów działań (*contingentia operabilia*). Ostateczne szczęście człowieka nie jest więc w działaniu roztropności.

Co więcej. Co się kieruje do czegoś innego jako do celu, nie jest ostatecznym szczęściem człowieka. Działanie roztropności zaś kieruje się do czegoś innego jako do celu — zarówno dlatego, że całe poznanie praktyczne, w którym się zawiera roztropność, zmierza do działania, jak i dlatego, że roztropność usprawnia człowieka w zakresie tego, co trzeba wybrać w drodze do celu, jak to widać u Arystotelesa w VI księdze *Etyki*³². Ostateczne szczęście człowieka nie jest więc w działaniu roztropności.

Podobnie. Zwierzęta bezrozumne nie uczestniczą w szczęściu, jak dowodzi Arystoteles w I księdze *Etyki*³³. Niektóre z nich zaś uczestniczą nieco w roztropności, jak mówi ten sam Arystoteles w I księdze *Metafizyki*³⁴. A zatem szczęście nie polega na działaniu roztropności.

Rozdział 36 << SZCZĘŚCIE NIE POLEGA NA UPRAWIANIU SZTUKI

Widać jasno, że ostateczne szczęście nie polega też na uprawianiu sztuki.

³² Arystoteles, *Elhica Nicomachea* VI, 13 (1145a 5-6).

³³ Arystoteles, *Elhica Nicomachea* I, 9 (1099b 32-1 100a 1).

³⁴ Arystoteles, *Metaphysica* I, 1 (980a 27-b 25).

100

Albowiem także poznanie związane ze sztuką jest praktyczne. Wobec tego kieruje się ono do celu, a samo nie jest ostatecznym celem.

Oprócz tego. Celem uprawiania sztuki są wykonywane rzeczy. Te zaś nie mogą być celem ostatecznym życia ludzkiego, gdyż to raczej my jesteśmy celem ich wszystkich, wszystkie bowiem powstają na użytek człowieka. Ostateczne szczęście nie może więc polegać na uprawianiu sztuki.

Rozdział 37

OSTATECZNE SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA KONTEMPLOWANIU BOGA

Skoro więc ostateczne szczęście człowieka nie polega ani na rzeczach zewnętrznych, zwanych dobrami losu, ani na dobrach ciała, ani na dobrach zmysłowej części duszy, ani też umysłowej, gdy chodzi o akty cnót moralnych lub o cnoty intelektualne dotyczące działania, mianowicie sztukę i roztropność — to wynika stąd, że polega ono na kontemplowaniu prawdy.

Tylko to działanie bowiem jest właściwe człowiekowi i inne zwierzęta w żaden sposób w nim nie uczestniczą.

Ponadto nie kieruje się ono do żadnego innego celu, gdyż kontemplacji prawdy szuka się dla niej samej.

Przez nie też człowiek łączy się przez upodobnienie z tym, co jest od niego wyższe, jest to bowiem jedyne ludzkie działanie, które występuje w Bogu i w substancjach oddzielonych.

Tym działaniem człowiek również dociera do owych wyższych istot, w pewien sposób je poznając.

Przy tym działaniu człowiek jest najbardziej samowystarczalny, gdyż w bardzo niewielkim stopniu potrzebuje do niego pomocy rzeczy zewnętrznych.

Wydaje się również, że do tego działania kierują się jako do celu wszystkie inne działania ludzkie. Do doskonałości kontemplacji

101

potrzebna jest bowiem sprawność cielesna, której służą wszystkie wytwory pracy ludzkiej konieczne do życia. Potrzebna jest również wolność od niepokoju namiętności, do której się dochodzi przez cnoty moralne i przez roztropność, a także wolność od niepokoju zewnętrznego, której służy wszelka władza nad życiem społecznym. I tak, jeśli się nad tym dobrze zastanowić, wszystkie ludzkie zajęcia wydają się służyć tym, którzy oddają się kontemplowaniu prawdy.

Nie jest zaś możliwe, by ostateczne szczęście człowieka polegało na kontemplacji związanej z rozumieniem pierwszych zasad, bo taka kontemplacja jest najmniej doskonała, skoro jest najogólniejsza i zawiera poznanie rzeczy w możliwości. Jest ona też początkiem, a nie końcem ludzkich dociekań i otrzymujemy ją z natury, a nie przez zgłębianie prawdy. Ostateczne szczęście nie polega też na kontemplacji, jaka się wiąże z naukami o rzeczach najniższych, ponieważ szczęście powinno być w działaniu intelektualnym, które odnosi się do najszlachetniejszych przedmiotów poznania. Wynika stąd, że ostateczne szczęście człowieka polega na kontemplowaniu mądrości, odnoszącej się do rozważania rzeczy Bożych.

To więc, co zostało wyżej udowodnione za pomocą argumentów rozumowych [III, 25], okazuje się także drogą indukcji: że ostateczne szczęście człowieka polega wyłącznie na kontemplowaniu Boga.

Rozdział 38

SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA TAKIM POZNANIU BOGA, JAKIE ZWYKLE OSIĄGA WIĘKSZOŚĆ LUDZI

Musimy jeszcze rozważyć, na jakim poznaniu Boga polega ostateczne szczęście substancji umysłowej. Istnieje bowiem pewne ogólne i niejasne poznanie Boga, które osiągają prawie wszyscy ludzie: czy to stąd, że, jak się niektórym wydaje, istnienie Boga jest samo przez się oczywiste, tak jak inne zasady dowodzenia, o czym

102

mówiliśmy w pierwszej księdze [I, 10], czy też stąd, co wydaje się prawdziwsze, że za pomocą rozumu naturalnego człowiek może od razu dojść do jakiegoś poznania Boga. Ludzie bowiem widzą, że rzeczy w przyrodzie dzieją się według pewnego porządku, a ponieważ nie ma porządku bez porządkującego, przyjmują zazwyczaj, że istnieje ktoś, kto porządkuje rzeczy, które oglądamy. Ale kim jest, jaki jest albo czy jest tylko jeden ów porządkujący naturę, nie od razu można wywnioskować z tego ogólnego rozważania. Podobnie gdy widzimy człowieka, który się porusza i wykonuje inne czynności, przyjmujemy, że istnieje w nim jakaś przyczyna tych czynności, która w innych rzeczach nie występuje. Tę przyczynę nazywamy duszą, ale nie wiemy jeszcze, czym jest dusza: czy jest ciałem lub w jaki sposób wykonuje powyższe czynności.

Otóż jest niemożliwe, by takie poznanie Boga wystarczało do szczęścia.

Działanie szczęśliwego nie może bowiem zawierać braku. Tymczasem powyższe poznanie nie obywat się bez domieszki wielu błędów. Niektórzy wszak sądzili, że czynnikiem porządkującym rzeczy ziemskie nie jest nic innego jak ciała niebieskie, dlatego twierdzili, że ciała niebieskie są bogami. Inni znowu porządkowanie to przypisywali elementom i temu, co z nich powstaje, jakby sądząc, że ich ruchy i działania naturalne nie pochodzą od innego czynnika porządkującego, lecz że one same są przyczyną porządku w innych rzeczach. Jeszcze inni uważali, że czyny ludzkie podlegają jedynie ludzkiemu porządkowi, i dlatego głosili, że bogami są ludzie, którzy kierują innymi. Takie poznanie Boga nie wystarcza więc do szczęścia.

Co więcej. Szczęście jest celem działań ludzkich. Do powyższego poznania zaś działania ludzkie nie kierują się jako do celu — owszem każdy je posiada niejako od razu, od początku. Szczęście nie polega więc na tym poznaniu Boga.

Podobnie. Nikt nie wydaje się godzien nagany za to, że nie posiada szczęścia — raczej pochwała się tych, którzy nie mając szczęścia, dążą do niego. Najbardziej zaś godzien nagany wydaje się ten, komu

103

brak powyższego poznania Boga. W tym bowiem, że człowiek nie dostrzega tak oczywistych znaków Bożych, najbardziej ujawnia się ludzka głupota. Podobnie uznano by za głupca kogoś, kto widząc człowieka, nie pojmowałby, że ma on duszę. Stąd też powiedziano w Psalmie [14,1; 53,2]: „Rzekł głupi w swoim sercu: »Nie ma Boga«”. To poznanie Boga nie wystarcza więc do szczęścia.

Co więcej. Jedynie ogólne poznanie rzeczy, bez poznania jej właściwości, jest najbardziej niedoskonałe, jak na przykład poznanie człowieka na podstawie tego, że się porusza. W ten sposób poznaje się rzecz tylko w możliwości, właściwości bowiem są w możliwości w tym, co ogólne. Szczęście zaś jest działaniem doskonałym; ponadto

najwyższym dobrem człowieka musi być coś, co jest urzeczywistnione, a nie tylko w możliwości, ponieważ możliwość wypełniona przez urzeczywistnienie (*per actum perfecta*) jest z natury czymś dobrym. Zatem poznanie Boga, o którym tu mówiliśmy, nie wystarcza do naszego szczęścia.

Rozdział 39 << **SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA TAKIM POZNANIU BOGA, JAKIE OSIĄGAMY ZA POMOCĄ DOWODZENIA**

Istnieje jeszcze inne, wyższe od poprzedniego, poznanie Boga, osiąganę za pomocą dowodzenia, przez które bardziej zbliżamy się do właściwego poznania Go, ponieważ przez dowodzenie wyklucza się w Nim wiele właściwości, przez co rozumiemy, że jest On różny od innych bytów. Dowodzenie bowiem wykazuje, że Bóg jest nieruchomy, wieczny, niematerialny, zupełnie niezłożony, jeden i inne tym podobne cechy, które udowodniliśmy o Bogu w pierwszej księdze [1, 14-28], Do właściwego zaś poznania jakiejś rzeczy dochodzimy nie tylko przez twierdzenia, ale także przez przeczenia. Właściwością człowieka jest bowiem zarówno bycie zwierzęciem rozumnym, jak

104

i niebycie nieożywionym i nierozumnym. Tym jednak się różnią te dwa sposoby poznania właściwego, że gdy do właściwego poznania rzeczy dochodzimy przez twierdzenia, wiemy, czym rzecz jest i w jaki sposób się różni od innych. Gdy natomiast do właściwego poznania rzeczy dochodzimy przez przeczenia, wówczas wiemy, że jest różna od innych rzeczy, ale pozostaje nieznane, czym jest. Takie oto właściwe poznanie Boga mamy przez dowodzenie. Ale i to poznanie nie wystarcza do ostatecznego szczęścia.

Rzeczy bowiem należące do jakiegoś gatunku przeważnie osiągają cel tego gatunku, gdyż to, co pochodzi od natury, spełnia się zawsze albo przeważnie, a zawodzi czasami — z powodu jakiegoś zepsucia. Szczęście zaś jest celem gatunku ludzkiego, skoro wszyscy ludzie pragną go z natury. Jest zatem pewnym dobrem powszechnym, które wszyscy ludzie mogą osiągnąć, chyba że z powodu jakiejś przeszkody są do niego niezdolni. Otóż niewielu dochodzi drogą dowodzenia do powyższego poznania Boga z powodu towarzyszących temu poznaniu trudności, które poruszyliśmy w pierwszej księdze [I, 4], Takie poznanie Boga nie jest więc istotowo szczęściem ludzkim.

Co więcej. Celem tego, co istnieje w możliwości, jest bycie urzeczywistnionym, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 20; III, 22]. Szczęście więc, które jest celem ostatecznym, jest urzeczywistnieniem, z którym nie wiąże się możliwość do dalszego urzeczywistnienia. Natomiast w poznaniu Boga drogą dowodzenia pozostaje jeszcze możliwość poznania o Bogu czegoś więcej albo poznania tego samego w doskonalszy sposób; albowiem do poznania Boga, jakie przekazali ci, którzy byli wcześniej, ich następcy usiłowali dodać jeszcze coś. Takie poznanie nie jest zatem ostatecznym szczęściem człowieka.

Co więcej. Szczęście wyklucza wszelkie nieszczęście, nikt bowiem nie może być równocześnie szczęśliwy i nieszczęśliwy. Do głównych nieszczęść należą zaś fałsz i błędy, gdyż z natury wszyscy ich unikają. Tymczasem powyższemu poznaniu Boga mogą towarzyszyć różnorodne błędy; widać to na przykładzie licznych

105

myślicieli, którzy poznali pewne prawdy o Bogu drogą dowodzenia, ale gdy im zabrakło dowodu, idąc za swoimi opiniami, popadli w różnorodne błędy. Jeżeli zaś byli tacy, którzy znaleźli prawdę o rzeczach boskich drogą dowodzenia w taki sposób, że ich opinie nie zawierały żadnego fałszu, to jest jasne, że było ich bardzo niewielu, a to nie pozostaje w zgodzie ze szczęściem, które jest celem powszechnym. Ostateczne szczęście człowieka nie polega więc na tym poznaniu Boga.

Oprócz tego. Szczęście polega na działaniu doskonałym. Doskonałe poznanie wymaga zaś pewności, dlatego tylko wtedy mówi się, że wiemy, gdy poznajemy, iż jest niemożliwe, by było inaczej, zgodnie z I księgą *Analitik wtórych*³⁵. Otóż w powyższym poznaniu jest wiele niepewności, czego dowodzi różnorodność poglądów na sprawy boskie u tych, którzy usiłowali do nich dojść drogą dowodzenia. Ostateczne szczęście nie polega więc na tym poznaniu.

Podobnie. Gdy wola osiąga swój cel ostateczny, jej pragnienie znajduje zaspokojenie. Ostatecznym zaś celem całego ludzkiego poznania jest szczęście. Zatem szczęściem jest istotowo to poznanie Boga, po osiągnięciu którego nie będzie już żadnego poznania, którego by się pragnęło. Takim zaś poznaniem nie jest poznanie Boga, jakie mogli osiągnąć filozofowie za pomocą dowodów, ponieważ gdy osiągamy to poznanie, nadal pragniemy poznać te rzeczy, których jeszcze nie znamy. Szczęście nie polega więc na takim poznaniu Boga.

Co więcej. Celem każdej rzeczy istniejącej w możliwości jest urzeczywistnienie, do tego bowiem dąży przez ruch, którym się porusza ku celowi. Każdy zaś byt w możliwości dąży do urzeczywistnienia na tyle, na ile to możliwe. Istnieją bowiem rzeczy będące w możliwości, których cała możliwość może zostać urzeczywistniona, stąd jest ich celem, by zostały urzeczywistnione całkowicie. Tak na przykład ciało ciężkie, będąc poza środkiem, jest w możliwości do właściwego sobie miejsca. Istnieją też takie rzeczy, których całej możliwości nie

³⁵ Arystoteles, *Analytica posteriora* I, 2 (71 b 12.15-16).

106

da się urzeczywistnić równocześnie; tak jest z materią pierwszą, dlatego przez swój ruch pragnie ona być urzeczywistniana kolejno przez różne formy, które z powodu różnorodności nie mogą w niej tkwić równocześnie. Otóż nasz intelekt jest w możliwości do wszystkich przedmiotów poznawalnych umysłowo, jak powiedzieliśmy w drugiej księdze [II, 47]. Dwa przedmioty poznania umysłowego mogą zaś istnieć równocześnie w intelekcie możliwościowym, gdy chodzi o urzeczywistnienie pierwsze, którym jest wiedza, chociaż nie mogą, gdy chodzi o urzeczywistnienie drugie, którym jest rozważanie. Wynika stąd, że cała możliwość intelektu możliwościowego może zostać urzeczywistniona równocześnie. A zatem jest to potrzebne do jego ostatecznego celu, którym jest szczęście. Nie sprawia zaś tego owo poznanie Boga, które można osiągnąć przez dowodzenie, gdyż posiadając je, nadal wielu rzeczy nie znamy. Takie poznanie Boga nie wystarcza zatem do ostatecznego szczęścia.

Rozdział 40

SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA POZNANIU BOGA PRZEZ WIARĘ

Istnieje jeszcze inne poznanie Boga, pod pewnym względem wyższe od poprzedniego, mianowicie gdy ludzie poznają Boga przez wiarę. Wiara zaś tym przewyższa poznanie Boga osiągnięte przez dowodzenie, że dzięki niej poznajemy o Bogu pewne prawdy, do których rozum posługujący się dowodami dojść nie może z powodu ich wzniosłości, jak powiedzieliśmy na początku tego dzieła [I, 5].

Ale także i na tym poznaniu Boga nie może polegać ostateczne szczęście człowieka.

Szczęście bowiem jest doskonałym działaniem intelektu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 25]. W poznaniu przez wiarę działanie intelektu jest zaś najmniej doskonałe, biorąc rzecz od strony samego intelektu, jakkolwiek po stronie przedmiotu występuje

107

najwyższa doskonałość — intelekt bowiem nie pojmuje tego, co uznaje przez wiarę (*cui assentit credendo*). A więc także na tym poznaniu Boga nie polega ostateczne szczęście człowieka.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej [III, 26], że ostateczne szczęście nie polega przede wszystkim na akcie woli. Tymczasem w poznaniu przez wiarę pierwsze miejsce zajmuje wola, intelekt bowiem uznaje przez wiarę to, co mu zostaje przedłożone, ponieważ tak chce, a nie dlatego, że pociąga go do tego oczywistość samej prawdy. Ostateczne szczęście człowieka nie polega więc na takim poznaniu.

Co więcej. Ten, kto wierzy, zgadza się z tym, co ktoś inny mu przekazuje, a czego on sam nie widzi; stąd poznanie właściwe wierze jest bardziej podobne do słyszenia niż do widzenia. Nie wierzyłby zaś w to, czego nie widzi i co ktoś inny mu przekazuje, gdyby nie uważał, że przekazujący uzyskał doskonalsze poznanie tego, co przekazuje, niż on sam, który tego nie widzi. Albo więc ocena wierzącego jest fałszywa, albo ów przekazujący musiał uzyskać doskonalsze poznanie tego, co przekazuje. A jeśli i ten zna to tylko od kogoś innego, ze słyszenia — nie może się to ciągnąć w nieskończoność; zgoda wiary byłaby bowiem bezpodstawna i pozbawiona pewności, ponieważ nie byłoby czegoś pierwszego przez się pewnego, co by dawało pewność wierze. Poznanie wiary nie może zaś być fałszywe ani bezpodstawne, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy na początku dzieła [1, 7]. A gdyby jednak było fałszywe i bezpodstawne, szczęście nie mogłoby polegać na takim poznaniu. Człowiek zdobywa zatem jakieś poznanie Boga wyższe niż poznanie przez wiarę: bądź gdy człowiek przekazujący wiarę bezpośrednio widzi prawdę — w ten sposób wierzymy Chrystusowi; bądź gdy przyjmuje bezpośrednio od widzącego — w ten sposób wierzymy apostołom i prorokom. Skoro więc szczęście człowieka polega na najwyższym poznaniu Boga, jest niemożliwe, by polegało na poznaniu przez wiarę.

Co więcej. Szczęście, ponieważ jest celem ostatecznym, zaspokaja naturalne pragnienie. Poznanie przez wiarę nie zaspokaja zaś

108

pragnienia, lecz raczej je podsyca, gdyż każdy pragnie zobaczyć to, w co wierzy. Ostateczne szczęście człowieka nie polega więc na poznaniu przez wiarę.

Oprócz tego. Poznanie Boga nazywa się celem, z tego względu, że łączy z ostatecznym celem rzeczy, to znaczy Bogiem. Tymczasem za pomocą poznania przez wiarę przedmiot wiary nie uobecnia się doskonale intelektowi, gdyż wiara odnosi się do rzeczy nieobecnych, a nie do obecnych. Stąd też powiada Apostoł w 2 Liście do Koryntian

5, [6-7], że „dopóki postępujemy przez wiarę, pielgrzymujemy z dala od Pana”. Jednakże Bóg staje się przez wiarę obecny w sercu (*affectui*), gdy człowiek, dobrowolnie wierząc, poddaje się Bogu. Zgodnie z tym powiedziano w Liście do Efezjan 3, [17]: „aby Chrystus mieszkał w naszych sercach przez wiarę”. Nie jest więc możliwe, by ostateczne szczęście człowieka polegało na poznaniu przez wiarę.

Rozdział 41 **CZY W OBECNYM ŻYCIU CZŁOWIEK MOŻE** **PRZEZ STUDIOWANIE I ZGŁĘBIANIE NAUK SPEKULATYWNYCH** **POZNAĆ SUBSTANCJE ODDZIELONE**

Substancja umysłowa osiąga jeszcze inne poznanie Boga. Powiedzieliśmy w drugiej księdze [II, 96-101], że substancja umysłowa oddzielona, poznając swoją istotę, poznaje sposobem właściwym swej substancji zarówno to, co jest ponad nią, jak i to, co jest poniżej. Jest to potrzebne szczególnie wtedy, gdy to, co jest ponad nią, jest jej przyczyną w skutkach bowiem musi się znajdować podobieństwo do przyczyny. Skoro więc Bóg jest przyczyną wszystkich stworzonych substancji umysłowych, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 15], substancje umysłowe oddzielone, poznając swoją istotę, muszą sposobem jakiegoś widzenia poznawać samego Boga. Sposobem widzenia bowiem intelekt poznaje

109

to, czego podobieństwo w nim istnieje, tak samo jak podobieństwo rzeczy widzianej cielesnie istnieje w zmyśle widzącego. Każdy więc intelekt, który poznając substancję oddzieloną, poznaje, czym ona jest, widzi Boga sposobem wyższym od wymienionych sposobów poznania Boga.

Ponieważ więc niektórzy twierdzili, że ostateczne szczęście człowieka w obecnym życiu polega na poznawaniu substancji oddzielonych, należy się zastanowić, czy człowiek w tym życiu może poznawać substancje oddzielone. Jest to rzecz warta rozważenia. Nasz intelekt bowiem w obecnym stanie nie poznaje niczego bez wyobrażeń. Mają się one do intelektu możliwościowego, przez który poznajemy, tak jak barwy do wzroku, co jasno wynika z tego, co zostało omówione w drugiej księdze [II, 59; II, 74]. Jeśli więc ktoś z nas może dojść do poznania substancji oddzielonych za pomocą poznania umysłowego opartego na wyobrażeniach, to będzie możliwe, by w obecnym życiu poznał substancje oddzielone; i co za tym idzie, widząc te substancje oddzielone, będzie uczestniczył w sposobie poznania, za pomocą którego substancja oddzielona, poznając siebie, poznaje Boga. Jeśli natomiast przez poznanie oparte na wyobrażeniach nie można w żaden sposób dojść do poznania substancji oddzielonych, nie będzie możliwe, by człowiek w obecnym stanie życia osiągnął powyższy sposób poznania Boga.

W różny zaś sposób tłumaczono, jak z poznania opartego na wyobrażeniach można dojść do poznania substancji oddzielonych. Awempace³⁶ twierdził, że do poznania substancji oddzielonych możemy dojść przez studiowanie nauk spekulatywnych, opierając się na przedmiotach umysłowych poznanych za pomocą wyobrażeń. Działaniem intelektu możemy wydobyć istotę każdej rzeczy, która posiada istotę i nie utożsamia się ze swoją istotą. Z natury bowiem intelekt poznaje każdą istotę jako taką, gdyż przedmiotem właściwym intelektu jest to, czym coś jest. Jeśli to, co najpierw pojmujemy za pomocą intelektu możliwościowego, jest czymś, co

36 Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 36 (wyd. F.S. Crawford, Cambridge, Mass., 1953, s. 491-192).

110

posiada istotę, możemy za pomocą tegoż intelektu wyabstrahować istotę tego najpierw poznanego. Jeśli i ta istota posiada istotę, znowu będzie można wyabstrahować istotę tej istoty. A ponieważ nie można postępować w nieskończoność, należy się gdzieś zatrzymać. Nasz intelekt może więc przez rozbiór (*via resolutionis*) dojść do poznania istoty, która nie ma żadnej istoty. Taka zaś jest istota substancji oddzielonej. A zatem nasz intelekt może przez poznanie przedmiotów zmysłowych, otrzymane od wyobrażeń, dojść do poznania substancji oddzielonych.

To samo chce on wykazać inną, podobną metodą. Twierdzi, że pojęcie jednej rzeczy, na przykład konia, we mnie i w tobie jest zwielokrotnione tylko z powodu wielości form duchowych, które są różne we mnie i w tobie. Zatem pojęcie, które nie opiera się na żadnej tego rodzaju formie, musi być takie samo we mnie i w tobie. Lecz istota pojęcia, jakąż natury abstrahuje nasz intelekt, co zostało udowodnione, nie ma żadnej formy duchowej i jednostkowej, skoro istota pojęcia nie jest istotą jednostki — ani duchowej, ani cielesnej, gdyż pojęcie jako takie jest powszechne. Nasz intelekt pojmuje więc z natury istotę, której pojęcie jest takie samo u wszystkich. Taka właśnie jest istota substancji oddzielonej. A zatem nasz intelekt z natury pojmuje substancję oddzieloną.

Gdy się jednak uważnie zastanowimy, dowodzenia te okazują się bezwartościowe. Skoro bowiem pojęcie jako takie jest powszechne, istota pojęcia musi być istotą czegoś powszechnego, a mianowicie rodzaju albo gatunku. Tymczasem istota rodzaju albo gatunku przedmiotów zmysłowych, których poznanie umysłowe otrzymujemy za pomocą wyobrażeń, zawiera w sobie materię i formę. Jest więc zupełnie niepodobna do istoty substancji oddzielonej, która jest niezłożona i niematerialna. A zatem przez to, że istotę rzeczy zmysłowej pojmuje się za pomocą wyobrażeń, nie można poznać substancji oddzielonej.

Oprócz tego. Forma, której co do bytu nie można oddzielić od jakiegoś podmiotu, nie jest pojęciowo tym samym, co forma, którą co do bytu oddziela się od podmiotu, chociaż w procesie poznawczym

111

obydwie przyjmuje się bez takiego podmiotu. Pojęcie wielkości bowiem nie jest takie samo, co pojęcie substancji oddzielonej, chyba że przyjmiemy wielkości oddzielone, pośrednie między gatunkami a przedmiotami zmysłowymi, jak to przyjmowali niektórzy platonicy³⁷. Tymczasem istoty rodzaju lub gatunku rzeczy zmysłowych nie można oddzielić co do bytu od tej oto materii jednostkowej, chyba że za platonikami przyjęlibyśmy oddzielone gatunki rzeczy, co odrzucił Arystoteles³⁸. Powyższa istota nie jest więc w ogóle podobna do substancji oddzielonych, które w żadnym razie nie istnieją w materii. Przez to więc, że się pojmuje te istoty, nie można poznać substancji oddzielonych.

Ponadto. Gdyby istota substancji oddzielonej była pojęciowo tym samym, co istota rodzaju lub gatunku ziemskich bytów zmysłowych, nie można by mówić, że jest ona tym samym pojęciowo co do gatunku, chyba że byśmy twierdzili, iż gatunki przedmiotów zmysłowych są substancjami oddzielonymi, jak przyjmowali platonicy. Wynika stąd, że będą tym samym pojęciowo jedynie co do pojęcia istoty jako istoty. Ta zaś jest pojęciem powszechnym, a mianowicie pojęciem powszechnym rodzaju i substancji. Przez te istoty

nie będzie więc można poznać niczego poza rodzajem dalekim substancji oddzielonych. Poznając zaś rodzaj, gatunek zna się tylko w możności. Nie będzie więc można poznać substancji oddzielonej przez pojmowanie istot przedmiotów zmysłowych.

Co więcej. Większa różnica występuje między substancją oddzieloną a przedmiotami zmysłowymi niż między jednym przedmiotem zmysłowym a drugim. Otóż zrozumienie istoty jednego przedmiotu zmysłowego nie wystarcza do zrozumienia istoty innego przedmiotu zmysłowego. Niewidomy od urodzenia bowiem, rozumiejąc istotę dźwięku, żadnym sposobem nie może dzięki temu dojść do zrozumienia istoty barwy. Tym bardziej więc ktoś, kto pojmuje istotę substancji zmysłowej, nie będzie mógł poznać istoty substancji oddzielonej.

37 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 6 (987b 14-18).

38 Arystoteles, *Metaphysica* I, 9 (990b 1 n).

112

Następnie. Gdybyśmy nawet przyjęli, że substancje oddzielone poruszają sferami niebios, a ich ruch jest przyczyną form bytów zmysłowych, to i tak owo poznanie substancji oddzielonej na podstawie bytów zmysłowych nie wystarcza do poznania ich istoty. Przez skutek bowiem poznajemy przyczynę bądź z racji podobieństwa występującego między przyczyną a skutkiem, bądź dlatego, że skutek ujawnia moc przyczyny. Otóż na podstawie podobieństwa nie będzie można się dowiedzieć, czym jest przyczyna, chyba że należy ona do tego samego gatunku; jednak w przypadku substancji oddzielonej i przedmiotów zmysłowych tak nie jest. Także na podstawie mocy nie możemy się tego dowiedzieć, z wyjątkiem sytuacji, gdy skutek dorównuje mocy przyczyny — wtedy bowiem przez skutek poznaje się całą moc przyczyny, moc rzeczy zaś ujawnia jej substancję. Tego zaś nie da się powiedzieć w omawianym przypadku, ponieważ moc substancji oddzielonych przewyższa wszystkie skutki zmysłowe, jakie pojmujemy intelektem, podobnie jak moc powszechna przewyższa skutek szczegółowy. Nie jest więc możliwe, byśmy przez poznanie rzeczy zmysłowych potrafili dojść do poznania substancji oddzielonych.

Ponadto. Wszystkie przedmioty poznania umysłowego, do poznania których dochodzimy przez dociekanie i studiowanie, należą do którejś z nauk spekulatywnych. Jeśli więc przez zrozumienie natur i istot bytów zmysłowych dochodzimy do poznania substancji oddzielonych, poznanie substancji oddzielonych musi być dostępne przez którąś z nauk spekulatywnych. Nie wydaje się jednak, by tak było. Nie istnieje bowiem nauka spekulatywna, która by uczyła, czym są substancje oddzielone; uczy tylko, że są. Nie jest więc możliwe, byśmy przez zrozumienie natur bytów zmysłowych doszli do zrozumienia substancji oddzielonych.

Gdyby zaś utrzymywano, że jest możliwe istnienie takiej nauki spekulatywnej, ale że jeszcze nie została wynaleziona, to nic to nie wnosi, gdyż do poznania powyższych substancji nie da się dojść za pomocą znanych nam zasad. Wszystkie bowiem zasady właściwe każdej nauce zależą od pierwszych zasad, których się nie dowodzi

113

i które są przez się oczywiste; ich poznanie czerpiemy z przedmiotów zmysłowych, jak czytamy na końcu *Analitik wtórych*³⁹. Przedmioty zmysłowe zaś nie prowadzą w wystarczający sposób do poznania rzeczy niematerialnych, jak tego dowodzą powyższe

argumenty. Nie może więc istnieć nauka, przez którą można by dojść do poznania substancji oddzielonych.

Rozdział 42 << W OBECNYM ŻYCIU NIE MOŻEMY POZNAĆ SUBSTANCJI ODDZIELONYCH, JAK UTRZYMUJE ALEKSANDER

Ponieważ Aleksander⁴⁰ uważał, że intelekt możnościowy podlega powstawaniu i niszczeniu jako pewna gotowość natury ludzkiej, wynikająca z zespolenia elementów, jak mówiliśmy w drugiej księdze [II, 62], i ponieważ taka władza nie może się wznieść ponad byty materialne — przyjął, że nasz intelekt możnościowy nigdy nie może dojść do poznania substancji oddzielonych. Niemniej twierdził, że my możemy w obecnym życiu poznać substancje oddzielone.

Próbował to udowodnić w taki oto sposób⁴¹. Gdy rzecz dochodzi do pełni swego powstawania i do ostatecznej doskonałości swojej substancji, także właściwe jej funkcje osiągają pełnię, czy to funkcje czynne, czy bierne. Jak bowiem działanie wynika z substancji, tak doskonałość działania — z doskonałości substancji; dlatego zwierzę, gdy stanie się w pełni doskonałe, potrafi samo chodzić. Intelekt usprawniony (*habitualis*) zaś, który nie jest niczym innym jak umysłowymi formami poznawczymi, istniejącymi w intelekcie możnościowym za sprawą intelektu czynnego, spełnia dwie funk-

³⁹ Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 19(1 00a 3-b5).

⁴⁰ Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* 111,5 (wyd. Crawford, s. 393-395); III, 14 (s. 43CM31).

⁴¹ Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 36 (wyd. Crawford, s. 481-499).

114

cje. Pierwszą jest to, że rzeczy poznawane umysłowo w możności czyni poznanymi w sposób urzeczywistniony, i tę funkcję spełnia przez intelekt czynny; drugą jest poznawanie rzeczy poznanych w sposób urzeczywistniony. Te dwie funkcje może człowiek wykonywać przez sprawność intelektualną (*habitus intellectualis*). Gdy więc powstawanie intelektu usprawnionego (*in habitu*) osiągnie pełnię, obie powyższe funkcje osiągną pełnię. Do pełni swego powstawania przybliża się zaś zawsze, gdy otrzymuje nowe poznane formy. Wobec tego kiedyś to powstawanie musi osiągnąć pełnię

— jeśli nie ma przeszkody — gdyż żadne powstawanie nie trwa w nieskończoność. Kiedyś więc osiągną pełnię obie funkcje intelektu usprawnionego: przez to, że urzeczywistni wszystko, co poznał umysłowo w możności — jest to pełnia pierwszej funkcji — i przez to, że pozna wszystkie przedmioty poznawalne umysłowo, tak oddzielone, jak i nieoddzielone.

Skoro zaś jego zdaniem, jak powiedzieliśmy przed chwilą, intelekt możnościowy nie może poznać substancji oddzielonych, sugeruje on, że będziemy je poznawali przez intelekt usprawniony — o ile intelekt czynny, który uważa on za substancję oddzieloną, stanie się formą intelektu usprawnionego, a także naszą (*nobis ipsis*), tak że będziemy przezeń poznawać, tak jak teraz poznajemy przez intelekt możnościowy. A skoro intelekt czynny ma tę zdolność, że urzeczywistnia poznanie wszystkich tych rzeczy, które są poznawalne w możności, i że poznaje substancje oddzielone, w tym stanie

będziemy poznawać substancje oddzielone i wszystkie nieoddzielone przedmioty poznania.

Zgodnie z tym przez poznanie oparte na wyobrażeniach dochodzimy do poznania substancji oddzielonej — ale nie jakoby same wyobrażenia i to, co przez nie poznajemy, były jakimś środkiem w poznaniu substancji oddzielonych, jak to jest w naukach spekulatywnych, i o czym mówił wcześniejszy pogląd [III, 41], lecz w ten sposób, że umysłowe formy poznawcze są w nas pewnymi dyspozycjami do [przyjęcia] takiej formy, jaką jest intelekt czynny. I to jest pierwsza różnica między tymi dwoma poglądami.

115

Gdy więc intelekt usprawniony stanie się w pełni doskonały (*perfectus*) dzięki tego rodzaju formom poznawczym, które sprawił w nas intelekt czynny, ów intelekt czynny stanie się naszą formą, jak zostało powiedziane; nazywa go intelektem zaktualizowanym (*adeptus*); powiadają, iż Arystoteles twierdził, że ten intelekt pochodzi z zewnątrz. I tak, chociaż ostateczna doskonałość człowieka nie polega na naukach spekulatywnych, jak głosił wcześniejszy pogląd, to jednak one przysposabiają człowieka do osiągnięcia ostatecznej doskonałości. Jest to druga różnica między tymi dwoma poglądami.

Trzecia różnica jest taka, że według pierwszego poglądu fakt, iż się poznaje intelekt czynny, jest przyczyną tego, że wchodzi on w łączność z nami. Według drugiego poglądu jest na odwrót, a mianowicie z tej racji, że wchodzi z nami w łączność jako forma, poznajemy go i inne substancje oddzielone.

Jest to jednak pozbawione słuszności. Aleksander uważa bowiem, że intelekt usprawniony, tak samo jak intelekt możliwościowy, podlega powstawaniu i niszczeniu. Coś wiecznego zaś nie może jego zdaniem stać się formą czegoś, co podlega powstawaniu i niszczeniu; z tego powodu wszak sądzi, że intelekt możliwościowy, który łączy się z nami jako forma, podlega powstawaniu i niszczeniu, a intelekt czynny, który jest niezniszczalny, jest substancją oddzieloną. Skoro więc zdaniem Aleksandra intelekt czynny jest jakąś wieczną substancją oddzieloną będzie rzeczą niemożliwą, by stał się formą intelektu usprawnionego.

Oprócz tego. Formą intelektu jako takiego jest coś poznawalnego umysłowo, tak jak formą zmysłu jest coś poznawalnego zmysłowo. Intelekt bowiem, mówiąc bezwzględnie, nie przyjmuje niczego inaczej, jak tylko w sposób umysłowy, a zmysł w sposób zmysłowy. Jeśli więc intelekt czynny nie może się stać poznawalny umysłowo za sprawą intelektu usprawnionego, to nie będzie mógł się stać jego formą.

Następnie. O poznawaniu za pomocą czegoś mówi się trojako. Po pierwsze, gdy mamy na myśli to, że poznajemy za pomocą intelektu,

116

będącego władzą, od której takie działanie pochodzi, stąd mówi się zarówno, że ów intelekt poznaje, jak i że poznawanie intelektu staje się naszym poznawaniem. Po drugie w tym sensie, że poznajemy za pomocą formy poznawczej; w tym wypadku poznawanie za jej pomocą nie oznacza, że ona sama poznaje, lecz że władza umysłowa zostaje przez nią doprowadzona do pełnego urzeczywistnienia, jak na przykład władza wzroku przez formę barwy. Po trzecie w sensie środka, przez poznanie którego dochodzimy do poznania czegoś innego.

Jeśli więc kiedyś człowiek poznaje substancje oddzielone przez intelekt czynny, musi to czynić któryś z wymienionych sposobów. Otóż na pewno nie chodzi o trzeci sposób, ponieważ Aleksander nie dopuszcza, by intelekt czynny był poznawany przez intelekt możliwościowy lub intelekt usprawniony. Nie chodzi też o drugi sposób, gdyż poznawanie przez formę poznawczą przypisuje się władzy umysłowej, której formą jest owa forma poznawcza, Aleksander zaś nie dopuszcza, by intelekt możliwościowy lub intelekt usprawniony poznawał substancje oddzielone; dlatego jest niemożliwe, byśmy substancje oddzielone poznawali przez intelekt czynny w taki sposób, w jaki pewne rzeczy poznajemy przez formę poznawczą. Jeżeli zaś mamy na myśli, że człowiek poznaje substancje oddzielone przez intelekt czynny jako przez władzę umysłową samo poznawanie intelektu czynnego musi być poznawaniem człowieka. A to może zachodzić tylko wtedy, gdy z substancji intelektu czynnego i z substancji człowieka powstanie coś jednego co do bytu; jeśli bowiem są dwie substancje różne co do bytu, działanie jednej nie może być działaniem drugiej. Intelekt czynny będzie więc czymś jednym co do bytu z człowiekiem. Oczywiście nie co do bytu przypadłościowego, ponieważ intelekt czynny nie byłby już substancją, lecz przypadłością; w ten bowiem sposób z barwy i z ciała powstaje coś jednego co do bytu przypadłościowego. Wynika więc, że intelekt czynny stanowi z człowiekiem coś jednego co do bytu substancjalnego. Będzie więc albo duszą ludzką, albo jej częścią a nie jakąś substancją oddzieloną jak przyjmował Aleksander. Nie można więc zgodnie z poglądem Aleksandra sądzić, że człowiek poznaje substancje oddzielone.

117

Co więcej. Jeżeli intelekt czynny stanie się kiedyś formą tego oto człowieka, tak by przezeń mógł poznawać, tak samo będzie mógł się stać formą innego człowieka, który również będzie przezeń poznawał. Wynika stąd, że dwóch ludzi będzie równocześnie poznawało przez intelekt czynny jako przez swoją formę. Odbywa się to tak, że poznawanie intelektu czynnego jest poznawaniem tego, który przezeń poznaje, jak już powiedzieliśmy. Będzie więc jedno i to samo poznawanie dwóch poznających. A to jest niemożliwe.

Jego rozumowanie jest też zupełnie bezwartościowe. Po pierwsze dlatego, że gdy powstawanie jakiegoś rodzaju osiąga doskonałość, także jego funkcje muszą osiągnąć doskonałość — ale tylko na miarę swojego rodzaju, a nie na miarę rodzaju wyższego. Gdy bowiem powstawanie powietrza osiąga doskonałość, powstając, porusza się całkowicie ku górze, ale nie w ten sposób, by miało się poruszać do miejsca właściwego dla ognia. Podobnie gdy powstawanie intelektu usprawnionego dochodzi do pełni, dojdzie do pełni jego działanie — a mianowicie poznawanie umysłowe — we właściwych mu granicach, a nie tak, jak poznają substancje oddzielone. W takim razie z powstawania intelektu usprawnionego nie można wnioskować, że człowiek kiedykolwiek poznaje substancje oddzielone.

Po drugie dlatego, że pełnię osiąga ta władza, do której należy działanie. Jeśli więc poznanie substancji oddzielonych stanowi pełnię działania intelektu usprawnionego, wynika stąd, że intelekt usprawniony kiedyś poznaje substancje oddzielone. A tego Aleksander nie przyjmuje, wynikałoby z tego bowiem, że poznawanie substancji oddzielonych dokonuje się przez nauki spekulatywne, które zawarte są w intelekcie usprawnionym.

Po trzecie dlatego, że powstawanie rzeczy, które powstawać zaczynają zwykle dochodzi do doskonałości, skoro każde powstawanie rzeczy pochodzi od przyczyn

zdeteminowanych, które osiągają swe skutki albo zawsze, albo przeważnie. Jeśli więc z doskonałości powstawania wypływa też doskonałość działania, to rzecz powstająca musi osiągać doskonałość działania albo zawsze, albo przeważnie. Tymczasem ci, którzy usilnie dążą do [pełni] powstawania intelektu

118

usprawnionego, nie osiągają poznania substancji oddzielonych ani zawsze, ani przeważnie. Co więcej, nie było nikogo, kto by utrzymywał, że doszedł do tej doskonałości. Poznanie substancji oddzielonych nie jest więc doskonałością działania intelektu usprawnionego.

Rozdział 43 W OBECNYM ŻYCIU NIE MOŻEMY POZNAĆ SUBSTANCJI ODDZIELONYCH, JAK UTRZYMUJE AWERROES

Ponieważ największa trudność poglądu Aleksandra leży w twierdzeniu, że intelekt możliwościowy usprawniony jest całkowicie zniszczalny, Awerroes wymyślił łatwiejszy, jak mu się wydawało, sposób dowodzenia, że kiedyś poznajemy substancje oddzielone — przyjął mianowicie, że intelekt możliwościowy jest niezniszczalny i oddzielony od nas co do bytu, tak samo jak intelekt czynny.

Wykazuje on⁴² najpierw, że należy przyjąć, iż intelekt czynny ma się do pierwszych zasad, które poznajemy z natury, jak czynnik sprawczy do narzędzia albo jak forma do materii. Intelekt usprawniony bowiem, za pomocą którego poznajemy, nie tylko wykonuje czynność poznawania, lecz także czynność urzeczywistniania przedmiotów poznania; wiemy wszak z własnego doświadczenia, że obie te czynności leżą w naszej mocy. Intelekt usprawniony zaś we właściwszy sposób daje się poznać przez czynność urzeczywistniania przedmiotów poznania niż przez poznawanie, ponieważ urzeczywistnianie przedmiotów poznania jest wcześniejsze niż poznanie. Otóż niektóre rzeczy, jak pierwsze zasady poznania (*prima intelligibilia*), są w nas w sposób urzeczywistniony poznawane z natury, a nie przez studiowanie albo zależnie od naszej woli. Czynienie

⁴² Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 36 (wyd. Crawford, s. 495-498).

119

tych pierwszych zasad poznanych w sposób urzeczywistniony nie dokonuje się za pomocą intelektu usprawnionego — dzięki któremu poznane w sposób rzeczywisty staje się to, co znamy przez studiowanie — lecz raczej one są początkiem intelektu usprawnionego; stąd też sprawność tych zasad poznania Arystoteles w VI księdze *Etyki*⁴³ nazywa rozumieniem (*intellectus*). Stają się one poznane w sposób urzeczywistniony tylko dzięki intelektowi czynnemu. Przez nie zaś poznane w sposób urzeczywistniony stają się inne rzeczy, które znamy przez studiowanie. A zatem czynienie tych kolejnych rzeczy poznanych w sposób urzeczywistniony jest czynnością zarówno intelektu usprawnionego, jeżeli chodzi o pierwsze zasady, jak i samego intelektu czynnego. Jedną zaś czynność jest czynnością dwóch bytów tylko wtedy, gdy jedna ma się do drugiej jak czynnik sprawczy do narzędzia albo jak forma do materii.

Przeto intelekt czynny musi się odnosić do pierwszych zasad intelektu usprawnionego jak czynnik sprawczy do narzędzia albo jak forma do materii.

W następujący sposób wykazuje, jak to jest możliwe⁴⁴. Intelekt możliwościowy, ponieważ jest według niego pewną substancją oddzieloną [zob. II, 59], poznaje intelekt czynny i inne substancje oddzielone, a także pierwsze zasady poznania teoretycznego (*prima intellecta speculativa*). Jest więc podmiotem jednych i drugich. Jeśli zaś jakieś rzeczy tkwią w jednym podmiocie, wówczas jedna z nich jest formą drugiej; gdy na przykład barwa i światło mają za podmiot ciało przezroczyste, jedno z nich, mianowicie światło, musi być formą drugiego, a mianowicie barwy. Jest tak z konieczności wtedy, gdy te rzeczy są wzajemnie przyporządkowane, a nie jest, gdy tkwią razem w jednym podmiocie przypadłościowo, jak na przykład biel i muzyka. Otóż zasady poznania teoretycznego i intelekt czynny są wzajemnie przyporządkowane, gdyż zasady poznania teoretycznego stają się poznane w sposób urzeczywistniony dzięki intelektowi czynnemu. Intelekt czynny ma się więc do tych zasad jak forma do mate-

⁴³ Arystoteles, *Elhica Nicomachea* VI, 6 (1141 a 7-8).

⁴⁴ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 36 (wyd. Crawford, s. 499-501).

120

rii. Skoro więc zasady poznania teoretycznego łączą się z nami przez wyobrażenia, które są niejako ich podmiotem, także intelekt czynny musi być z nami złączony, o ile jest formą zasad poznania teoretycznego. Gdy więc zasady poznania teoretycznego istnieją w nas tylko w możliwości, intelekt czynny jest z nami złączony tylko w możliwości. Gdy zaś niektóre istnieją w nas w sposób urzeczywistniony, a niektóre w możliwości, jest z nami złączony częściowo w sposób urzeczywistniony, a częściowo w możliwości, i wówczas mówi się, że jesteśmy w ruchu ku powyższemu złączeniu — im więcej bowiem będzie w nas przedmiotów poznanych w sposób urzeczywistniony, tym doskonale złączy się z nami intelekt czynny. Ten zaś postęp i ruch ku złączeniu dokonuje się dzięki studiowaniu nauk spekulatywnych, przez które zdobywa się prawdziwe poznanie i wyklucza fałszywe poglądy, wykraczające poza porządek tego ruchu, podobnie jak urodzenie płodu potworkowatego jest poza porządkiem działania naturalnego. Dlatego w tym postępie ludzie sobie pomagają, tak jak nawzajem sobie pomagają w naukach spekulatywnych. Gdy zatem wszystkie przedmioty poznane w możliwości zostaną w nas urzeczywistnione, wtedy intelekt czynny złączy się z nami jako forma w sposób doskonały i będziemy przez niego poznawać doskonale, tak jak teraz poznajemy doskonale przez intelekt usprawniony. Skoro więc poznawanie substancji oddzielonych należy do intelektu czynnego, będziemy wtedy poznawać substancje oddzielone, tak jak teraz poznajemy zasady poznania teoretycznego. I będzie to ostateczna szczęśliwość człowieka, w której człowiek będzie tak jak Bóg.

Do obalenia tego stanowiska wystarczy to, co już powiedzieliśmy; opiera się bowiem ono na wielu założeniach, które zostały odrzucone we wcześniejszych rozważaniach.

Po pierwsze, wykazaliśmy powyżej, że intelekt możliwościowy nie jest jakąś substancją oddzieloną od nas co do bytu [II, 59], Przeto nie będzie konieczne, by był podmiotem substancji oddzielonych, tym bardziej że Arystoteles⁴⁵ powiada, iż intelekt możliwościowy jest

⁴⁵ Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15).

121

tym, w czym wszystko się staje (*in quo est omnia fieri*)⁴⁶; dlatego wydaje się, że jest podmiotem tylko tego, co zostało poznane.

Ponadto. Wykazaliśmy powyżej również to, że intelekt czynny nie jest jakąś substancją oddzieloną, lecz częścią duszy [II, 76], której Arystoteles⁴⁷ przypisuje działanie polegające na urzeczywistnianiu przedmiotów poznania umysłowego; działanie to leży w naszej mocy. Stąd nie wynika koniecznie, by poznawanie przez intelekt czynny było dla nas przyczyną poznawania substancji oddzielonych — inaczej zawsze byśmy je poznawali.

Następnie. Jeżeli intelekt czynny jest substancją oddzieloną, to łączy się z nami, zgodnie z jego stanowiskiem, tylko przez poznane w sposób urzeczywistniony umysłowe formy poznawcze, i tak samo jest z intelektem możnościowym, chociaż intelekt możnościowy odnosi się do tych form poznawczych jak materia do formy, a intelekt czynny na odwrót — jak forma do materii. Poznane w sposób urzeczywistniony formy poznawcze łączą się z nami jego zdaniem za pomocą wyobrażeń, które do intelektu możnościowego mają się tak, jak barwy do wzroku, a do intelektu czynnego jak barwy do światła, jak wynika ze słów Arystotelesa z III księgi *O duszy*⁴⁸. Kamieniowi zaś, w którym jest barwa, nie możemy przypisywać ani czynności wzroku, to znaczy widzenia, ani czynności słońca, to znaczy świecenia. Zatem zgodnie z powyższym stanowiskiem człowiekowi nie można przypisywać ani czynności intelektu możnościowego, a mianowicie poznawania, ani czynności intelektu czynnego, mianowicie poznawania substancji oddzielonych lub urzeczywistniania przedmiotów poznania.

Co więcej. Według powyższego stanowiska intelekt czynny łączy się z nami jako forma tylko przez to, że jest formą zasad poznania teoretycznego, a jest ich formą także dlatego, że intelekt czynny i te zasady mają wspólne działanie, mianowicie urzeczywistnianie

⁴⁶ Por. II, 47, przyp. 49 i III, 45, przyp. 62, gdzie przymiłek *in* jest opuszczony: „tym, przez co wszystko się staje” (*quo est omnia fieri*).

⁴⁷ Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15-17).

⁴⁸ Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15-17).

122

przedmiotów poznania. Może więc być dla nas formą tylko o tyle, o ile w jego działaniu biorą udział zasady poznania teoretycznego. Te jednak nie biorą udziału w tym jego działaniu, którym jest poznawanie substancji oddzielonych, dlatego że są formami poznawczymi rzeczy zmysłowych — chyba że wrócimy do poglądu Awempace, że istoty substancji oddzielonych można poznać poprzez rzeczy poznane dzięki danym zmysłowym. W żadnym więc razie nie możemy powyższą metodą poznać substancji oddzielonych.

Oprócz tego. Intelekt czynny jest w innym stosunku do zasad poznania teoretycznego — które powoduje — i w innym do substancji oddzielonych — których nie powoduje, lecz, według jego stanowiska, tylko poznaje. Jeśli więc łączy się z nami przez to, że powoduje zasady poznania teoretycznego, to nie musi wcale łączyć się z nami z tej racji, że poznaje substancje oddzielone; w takim rozumowaniu występuje błąd co do przypadłości.

Co więcej. Jeżeli przez intelekt czynny poznajemy substancje oddzielone, nie dzieje się to ze względu na fakt, że intelekt czynny jest formą tej lub owej zasady poznania

teoretycznego, lecz dlatego, że się staje formą dla nas; w ten bowiem sposób możemy dzięki niemu poznawać. Staje się zaś dla nas formą także przez pierwsze zasady poznania teoretycznego, zgodnie z tym, co sam [Awerroes] twierdzi. Zatem od samego początku człowiek może przez intelekt czynny poznawać substancje oddzielone.

Gdyby zaś powiedziano, że intelekt czynny przez jakieś zasady poznania teoretycznego nie staje się dla nas formą doskonale — tak, byśmy dzięki niemu mogli poznawać substancje oddzielone — to dzieje się tak tylko dlatego, że owe zasady poznania teoretycznego nie dorównują doskonałości intelektu czynnego przy poznawaniu substancji oddzielonych. Ale nawet wszystkie zasady poznania teoretycznego razem wzięte nie dorównują tej doskonałości intelektu czynnego, jeżeli chodzi o poznawanie substancji oddzielonych. Są one bowiem poznawalne tylko wtedy, gdy zostaną urzeczywistnione jako przedmioty poznania, natomiast substancje oddzielone są poznawalne ze swej natury. Nawet więc przez to, że poznamy wszystkie zasady poznania, nie będzie ko-

123

nieczne, by intelekt czynny stał się dla nas formą tak doskonale, byśmy dzięki niemu mieli poznawać substancje oddzielone. Albo, jeśli nie jest to potrzebne, trzeba będzie powiedzieć, że poznajemy substancje oddzielone, poznając jakikolwiek przedmiot.

Rozdział 44

OSTATECZNE SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA NIE POLEGA NA POZNANIU SUBSTANCJI ODDZIELONYCH, JAK TO MYLNIE PODAJĄ POWYŻSZE TEORIE

Również i w takim poznaniu substancji oddzielonych nie można upatrywać szczęścia ludzkiego, jak to przyjmowali wymienieni filozofowie.

Daremne bowiem jest dążenie do celu, którego nie da się osiągnąć. Skoro więc celem człowieka jest szczęście, do którego dąży jego naturalne pragnienie, szczęścia człowieka nie można upatrywać w tym, do czego człowiek nie może dojść — inaczej wynikałoby, że człowiek istnieje niepotrzebnie i jego naturalne pragnienie jest daremne, a to jest niemożliwe. Jest zaś jasne, jak wyłożyliśmy, że wedle powyższych teorii poznanie substancji oddzielonych jest dla człowieka niemożliwe. Szczęście człowieka nie polega więc na takim poznaniu substancji oddzielonych.

Oprócz tego. Aby intelekt czynny złączył się z nami jako forma, tak byśmy dzięki niemu poznawali substancje oddzielone, potrzeba według Aleksandra, by powstawanie intelektu usprawnionego osiągnęło pełnię [zob. III, 42], albo według Awerroesa, żeby wszystkie zasady poznania teoretycznego zostały w nas urzeczywistnione [zob. III, 43], co na jedno wychodzi, ponieważ intelekt usprawniony powstaje w nas o tyle, o ile zostają w nas urzeczywistniane zasady poznania. Wszystkie formy poznawcze rzeczy zmysłowych są zaś poznane w możliwości. Żeby więc intelekt czynny z kimś się złączył, musi za pomocą intelektu spekulatywnego urzeczywistnić poznanie

124

wszystkich natur rzeczy zmysłowych, a także wszystkich ich władz, działań i ruchów. Nie jest możliwe, by jakiś człowiek znał to dzięki zasadom nauk spekulatywnych, które, jak oni powiadają, prowadzą nas do łączności z intelektem czynnym. Na podstawie tego

bowiem, co podpada pod nasze zmysły i z czego wywodzą się zasady nauk spekulatywnych, nie można dojść do poznania wszystkich powyższych rzeczy. Niemożliwe jest zatem, by jakiś człowiek doszedł do tej łączności w sposób wskazany przez nich. Nie jest więc możliwe, by szczęście człowieka polegało na takiej łączności.

Co więcej. Przyjąwszy nawet, że taka łączność człowieka z intelektem czynnym, jaką oni opisują jest możliwa, jest rzeczą jasną, że ta doskonałość cechuje bardzo niewielu ludzi — do tego stopnia, że ani oni, ani inni, jakkolwiek by byli wykształceni i biegli w naukach spekulatywnych, nie ośmielili się przypisywać sobie tej doskonałości. Wręcz przeciwnie, wszyscy twierdzą że nie znają wielu zagadnień, na przykład Arystoteles⁴⁹ kwadratury koła i racji porządku ciał niebieskich, w przypadku których, jak sam mówi w II księdze *O niebie*⁵⁰, może podać tylko racje prawdopodobne (*topicae rationes*); natomiast stwierdzenie, co w nich i w ich przyczynach poruszających jest konieczne, pozostawia innym w XI księdze *Metafizyki*⁵¹. Tymczasem szczęście jest pewnym dobrem powszechnym, do którego może dojść wielu, chyba że są do niego niezdolni, jak mówi Arystoteles w I księdze *Etyki*⁵². Jest to prawdziwe także o każdym naturalnym celu jakiegokolwiek gatunku: osiąga go większość bytów należących do tego gatunku. Nie jest więc możliwe, by ostateczne szczęście człowieka polegało na powyższej łączności. Jest zaś jasne, że także Arystoteles, za którego poglądami starają się iść ci filozofowie, nie uważał, by ostateczne szczęście człowieka polegało na takiej łączności. Dowodzi on bowiem w I księdze *Etyki*⁵³, że szczęściem człowieka jest jego działanie zgodne z doskonałą

⁴⁹ Arystoteles, *Praedicamenta* 1 (*Ib* 27-33).

⁵⁰ Arystoteles, *De caelo* II, 12 (291b 24-28).

⁵¹ Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 8 (1074a 15-17).

⁵² Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 9 (1099b 18-20).

⁵³ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 13 (1102a 5-7).

125

cnotą; dlatego też musiał omówić cnoty i podzielił je na moralne i intelektualne. W X księdze⁵⁴ wyjaśnia zaś, że ostateczne szczęście człowieka polega na poznaniu spekulatywnym. Widać przeto, że nie polega na akcie żadnej cnoty moralnej ani też na akcie roztropności czy sztuki, które są przecież cnotami intelektualnymi. Wynika więc, że jest działaniem mądrości, która jest najważniejsza wśród trzech pozostałych cnót intelektualnych, mianowicie mądrości, wiedzy i rozumienia pierwszych zasad, czego dowodzi w VI księdze *Etyki*⁵⁵. Dlatego też w X księdze *Etyki*⁵⁶ twierdzi, że mędrzec jest człowiekiem szczęśliwym. Mądrość to według niego jedna z nauk spekulatywnych, głowa pozostałych, jak powiada w VI księdze *Etyki*⁵⁷. Także na początku *Metafizyki*⁵⁸ naukę, którą zamierza wyłożyć w tej księdze, nazywa mądrością. Jest więc jasne, że ostatecznym szczęściem, jakie człowiek w tym życiu może osiągnąć, jest zdaniem Arystotelesa poznanie rzeczy boskich, które da się uzyskać dzięki naukom spekulatywnym. Ów zaś późniejszy sposób poznawania rzeczy boskich, nie za pomocą nauk spekulatywnych, ale z racji pewnego naturalnego porządku powstawania, wymyślili pewni komentatorzy.

Ponieważ w obecnym życiu nie możemy poznać substancji oddzielonych żadnym z wymienionych sposobów, należy jeszcze zbadać, czy możemy je poznać w tym życiu w jakikolwiek inny sposób.

54 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 12-b 26).

55 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 7 (1141a 9-19).

56 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 8 (1179a 31-32).

57 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 7 (1141a 19-20).

58 Arystoteles, *Metaphysica* I, 1 (98 lb 28).

126

Takiej możliwości próbuje dowieść Temistiusz⁵⁹, wskazując na rzeczy mniejszej wagi (*per locum a minori*). Substancje oddzielone są bowiem bardziej poznawalne niż byty materialne, gdyż te ostatnie są poznawalne o tyle, o ile intelekt czynny urzeczywistnia je jako przedmioty poznania, tamte zaś są poznawalne same przez się. Jeśli więc nasz intelekt poznaje byty materialne, to tym bardziej jest dla niego naturalne poznawanie substancji oddzielonych.

Argument ten można oceniać na różne sposoby, stosownie do różnych poglądów na intelekt możnościowy. Jeżeli intelekt możnościowy jest władzą niezależną od materii i jeżeli ponadto jest co do bytu oddzielony od ciała, jak twierdzi Awerroes, to wynika z tego, że nie ma on żadnego koniecznego przyporządkowania do rzeczy materialnych; wobec tego byty bardziej poznawalne same w sobie będą bardziej poznawalne dla niego. Ale wówczas zdaje się wynikać — skoro my od początku poznajemy za pomocą intelektu możnościowego — że od początku poznajemy substancje oddzielone, co jest oczywiście fałszywe.

Awerroes stara się uniknąć tej trudności w sposób przedstawiony powyżej [III, 43], jednak wykazaliśmy, że jego pogląd jest fałszywy.

Jeśli zaś intelekt możnościowy nie jest co do bytu oddzielony od ciała, przez samo to, że jest co do bytu złączony z takim a takim ciałem, ma pewne konieczne przyporządkowanie do rzeczy materialnych, tak że tylko przez nie może dojść do poznania innych rzeczy. Dlatego nie wynika wcale, jeśli substancje oddzielone są bardziej poznawalne same w sobie, by dzięki temu były bardziej poznawalne dla naszego intelektu. Dowodzą tego słowa Arystotelesa z II księgi *Metafizyki*⁶⁰. Mówi tam, że trudność poznawania tych rzeczy leży w nas, a nie w nich; nasz intelekt bowiem ma się do rzeczy najbardziej oczywistych jak oko nietoperza do światła słońca. Skoro więc przez poznanie rzeczy materialnych nie da się poznać substancji

59 Temistiusz, *De anima* III, 51; zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 36 (wyd. Crawford, s. 487: *per locum a maiori*).

60 Arystoteles, *Metaphysica* II, I (993b 9-11).

127

oddzielonych, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 41], wynika stąd, że nasz intelekt możnościowy w żaden sposób nie może poznać substancji oddzielonych.

Jest to także jasne, gdy weźmiemy pod uwagę stosunek intelektu możnościowego do czynnego. Możliwość bierna bowiem jest w możliwości tylko do tych rzeczy, na które ma wpływ właściwy jej element czynny, ponieważ każdej możliwości biernej odpowiada w naturze możliwość czynna; inaczej możliwość bierna byłaby daremna, skoro może ją urzeczywistnić tylko możliwość czynna. I tak, widzimy, że wzrok jest zdolny do przyjęcia

tylko tych barw, które zostają oświetlone przez światło. Intelpekt możnościowy zaś, będąc swego rodzaju władzą bierną, ma odpowiadający sobie właściwy czynnik sprawczy; jest nim intelekt czynny, który tak się ma do intelektu możnościowego, jak światło do wzroku. Intelpekt możnościowy jest więc w możności tylko do tych przedmiotów poznania umysłowego, które są urzeczywistniane przez intelekt czynny. Stąd też Arystoteles w III księdze *O duszy*⁶¹, opisując obydwie intelektu, powiada, że intelekt możnościowy jest tym, przez co wszystko się staje (*quo est omnia fieri*)⁶², a intelekt czynny tym, co wszystko czyni (*quo est omnia facere*) — tak, by było zrozumiałe, że do tej samej rzeczy odnosi się możność obydwu intelektów, pierwszego możność bierna, a drugiego czynna. Skoro więc intelekt czynny nie sprawia, że poznawalne w sposób urzeczywistniony stają się substancje oddzielone, lecz tylko byty materialne, to znaczy, że intelekt możnościowy obejmuje swoim działaniem tylko byty materialne. Nie możemy więc przez niego poznawać substancji oddzielonych.

Dlatego też Arystoteles posłużył się odpowiednim przykładem; oko nietoperza bowiem nigdy nie jest w stanie patrzeć w światło słońca. Awerroes⁶³ jednak usiłuje przeinaczyć ten przykład, mówiąc, że porównanie między naszym intelektem i substancjami oddzielonymi a okiem nietoperza i światłem słońca nie dotyczy

⁶¹ Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15).

⁶² Zob. wyżej przyp. 46.

⁶³ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica* II, 1.

128

niemożliwości, lecz tylko trudności. Udowadnia to w tym samym miejscu za pomocą takiego oto argumentu, że gdyby to, co jest samo przez się poznawalne, mianowicie substancje oddzielone, było dla nas niepoznawalne, istniałoby daremnie — tak, jakby istniało coś widzialnego, czego niczyj wzrok nie mógłby zobaczyć.

Widać jednak jasno, jak niedorzeczny jest to argument. Choćbyśmy bowiem nigdy nie poznawali substancji oddzielonych, to i tak one poznają same siebie. Dlatego nie byłyby daremnie poznawalne, podobnie jak słońce, by dalej się trzymać przykładu Arystotelesa, nie jest daremnie widzialne — chociaż nie może go widzieć nietoperz — ponieważ może je widzieć człowiek i inne zwierzęta.

Tak więc intelekt możnościowy, przyjmując, że jest co do bytu złączony z ciałem, nie może poznawać substancji oddzielonych. Jest jednak ważne, jak się rozumie jego substancję. Jeśli się przyjmie, że jest on pewną władzą materialną, podlegającą powstawaniu i niszczeniu, jak niektórzy twierdzili [zob. III, 42], to wynika, że z powodu swej substancji jest zdeterminowany do poznawania rzeczy materialnych. A stąd z konieczności wynika, że żadną miarą nie mógłby poznawać substancji oddzielonych, gdyż będzie niemożliwe, by był oddzielony. Jeśli natomiast intelekt możnościowy, chociaż złączony z ciałem, jest mimo to niezniszczalny i niezależny od materii co do swego bytu, jak to powyżej udowodniliśmy [II, 79n], to wynika stąd, że konieczność (*obligatio ad*) poznawania rzeczy materialnych występuje w nim na skutek złączenia z ciałem. Stąd, gdy dusza zostanie oddzielona od takiego ciała, intelekt możnościowy będzie mógł poznawać to, co jest poznawalne samo przez się, mianowicie substancje oddzielone, dzięki światłu intelektu czynnego, które jest w duszy umysłowej podobieństwem światła istniejącego w substancjach oddzielonych.

Tak oto według naszej wiary przedstawia się sprawa naszego poznania substancji oddzielonych po śmierci, ale nie w życiu obecnym.

Rozdział 46
DUSZA W OBECNYM ŻYCIU NIE POZNAJE SIEBIE
PRZEZ SAMĄ SIEBIE

Wydaje się, że pewną trudnością w stosunku do tego, co powiedzieliśmy, są słowa Augustyna, które wobec tego należy starannie rozważyć. Mówi on w IX księdze *O Trójcy*. „Jak przez zmysły cielesne umysł zbiera wiadomości o rzeczach cielesnych, tak o rzeczach niecielesnych przez samego siebie. A zatem i siebie poznaje przez samego siebie, gdyż jest niecielesny”⁶⁴. Z tych słów zdaje się wynikać, że nasz umysł poznaje siebie przez samego siebie, a poznając siebie, poznaje substancje oddzielone, co sprzeciwia się temu, co wykazaliśmy powyżej. Należy więc zbadać, w jaki sposób nasza dusza poznaje siebie przez samą siebie.

Nie można twierdzić, by przez samą siebie poznawała, czym jest. Władza poznawcza bowiem poznaje w sposób urzeczywistniony dzięki temu, że jest w niej to, przez co ona poznaje: jeśli to jest w niej w możności, poznaje w możności, jeśli jest urzeczywistnione — poznaje w sposób urzeczywistniony, a jeśli jest sposobem pośrednim — posiada sprawność poznawczą. Dusza zaś jest zawsze dla siebie obecna w sposób urzeczywistniony, a nigdy tylko w możności lub tylko jako sprawność. Jeśli więc dusza poznaje przez samą siebie, czym jest, to zawsze będzie poznawała w sposób urzeczywistniony, czym jest. A to jest oczywiście fałszywe.

Dalej. Skoro każdy człowiek ma duszę, to jeśli dusza poznaje przez samą siebie, czym jest, każdy człowiek poznaje, czym jest dusza. A to jest oczywiście fałszywe.

Co więcej. Poznanie, jakie się dokonuje dzięki czemuś wszczepionemu nam z natury, jest naturalne, jak na przykład zasady niepodlegające dowodzeniu, które poznaje się dzięki światłu intelektu czynnego. Jeśli więc przez samą duszę wiemy, czym jest dusza,

⁶⁴ Św. Augustyn, *De Trinitate* IX, III, 3 (PL 42, 963); por. przekład polski: *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 291.

będzie to poznanie z natury. Nikt zaś nie może się mylić co do tego, co jest znane z natury; nikt wszak nie myli się przy poznawaniu zasad niepodlegających dowodzeniu. Nikt zatem nie myliłby się co do tego, czym jest dusza, gdyby dusza знаła to przez samą siebie. Jest to oczywiście fałszywe, ponieważ wielu sądziło, że dusza jest takim lub innym ciałem, a niektórzy, że jest liczbą lub harmonią. Dusza nie poznaje więc przez samą siebie, czym jest.

Co więcej. W każdej dziedzinie rzeczywistości to, co istnieje samo przez się, jest wcześniejsze od tego, co istnieje przez coś drugiego, i jest tegoż zasadą. Co więc jest znane samo przez się, jest znane wcześniej niż wszystko, co się poznaje przez coś drugiego, i jest zasadą poznania tego ostatniego, jak na przykład założenia (*primae propositiones*) są znane wcześniej niż wnioski. Jeśli zatem dusza poznaje przez samą siebie, czym jest, będzie to poznanie samo przez się, i w rezultacie będzie poznaniem wcześniejszym i zasadą poznania innych rzeczy. To zaś jest oczywiście fałszywe, gdyż tego, czym jest dusza, nie zakłada się w nauce jako czegoś znanego, lecz przedkłada do zbadania na podstawie innych danych. A zatem dusza nie poznaje przez samą siebie, czym jest.

Widać też jasno, że i Augustyn nie miał tego na myśli. W X księdze *O Trójcy* powiada on, że gdy dusza szuka wiedzy o sobie, „pragnie siebie poznać niejako nieobecną lecz stara się rozpoznać siebie jako obecną; nie, żeby poznać siebie, jakby [siebie] nie znała, ale żeby odróżnić od tego, co wie o innych rzeczach”⁶⁵. Daje przez to do zrozumienia, że dusza poznaje siebie przez samą siebie jako obecną, a nie jako różną od innych rzeczy. Stąd też mówi⁶⁶, że niektórzy mylili się co do tego, że nie odróżniali duszy od rzeczy, które są od niej odrębne. Przez to zaś, że się wie, czym rzecz jest, poznaje się ją jako różną od innych rzeczy; dlatego definicja oznaczająca, czym rzecz jest, odróżnia rzecz definiowaną od wszystkich innych rzeczy. Augustyn nie miał więc na myśli, że dusza sama o sobie poznaje, czym jest.

⁶⁵ Św. Augustyn, *De Trinitate* X, IX, 12 (PL 42, 980); por. przekład M. Stokowskiej, s. 321.

⁶⁶ Zob. św. Augustyn, *De Trinitate* X, VII, 9-10 (PL 42, 978-979).

131

Ale i Arystoteles nie miał tego na myśli. Mówi on bowiem w III księdze *O duszy*⁶⁷, że intelekt możnościowy poznaje siebie tak, jak inne rzeczy. Poznaje siebie wszak przez umysłową formę poznawczą, dzięki której staje się poznawalny w sposób urzeczywistniony. Rozważany bowiem sam w sobie, jest tylko w możności do bytu umysłowo poznawalnego, niczego zaś się nie poznaje, gdy jest w możności, lecz wtedy, gdy jest urzeczywistnione. Dlatego substancje oddzielone, których substancje są czymś należącym w sposób urzeczywistniony do rodzaju bytów umysłowo poznawalnych, poznają przez swe substancje, czym są, natomiast nasz intelekt możnościowy poznaje to przez formę poznawczą przez którą staje się poznającym w sposób urzeczywistniony. Stąd też Arystoteles w III księdze *O duszy*⁶⁸ udowadnia na podstawie poznania umysłowego naturę intelektu możnościowego, a mianowicie, że jest niezmieszany i niezniszczalny, jak wynika z wcześniejszych rozważań [II, 59n].

Tak więc zdaniem Augustyna nasz umysł poznaje siebie sam przez się w ten sposób, że poznaje, iż jest. Przez samo to bowiem, że poznaje, iż działa, poznaje, że istnieje. Działa zaś sam przez się i dlatego sam przez się poznaje, że istnieje.

A zatem, również jeżeli chodzi o substancje oddzielone, dusza, poznając siebie, poznaje, że są, ale nie poznaje, czym są, co jest poznaniem ich substancji. Gdy bowiem przez dowodzenie albo przez wiarę poznajemy, że substancje oddzielone są pewnymi substancjami umysłowymi, osiągnięcie tego poznania nie byłoby możliwe ani jednym, ani drugim sposobem, gdyby nasza dusza nie poznawała sama z siebie, czym jest byt umysłowy. Stąd też wiedzą o intelekcie dusza musi się posługiwać jako zasadą przy poznawaniu wszystkiego, co dotyczy substancji oddzielonych.

Nie musi zaś być tak, że jeżeli dzięki naukom spekulatywnym możemy dojść do poznania, czym jest dusza, to dzięki takim naukom możemy dojść do poznania, czym są substancje oddzielone.

⁶⁷ Arystoteles, *De anima* 111, 4 (42% 29: 430a 2).

⁶⁸ Arystoteles, *De anima* III, 4-5 (429a 18-430a 19).

132

Albowiem nasze poznanie umysłowe, przez które dochodzimy do wiedzy, czym jest nasza dusza, jest bardzo dalekie od poznania substancji oddzielonej. Wiedząc jednak,

czym jest nasza dusza, można dojść do poznania przynajmniej rodzaju dalekiego substancji oddzielonych, ale to nie jest poznaniem ich substancji.

Jak zaś wiemy, że dusza jest, przez nią samą, o ile postrzegamy jej akty, a to, czym jest, zgłębiamy na podstawie jej aktów i przedmiotów dzięki zasadom nauk spekulatywnych, tak też jeżeli chodzi o to, co się znajduje w naszej duszy, mianowicie władze i sprawności, wiemy, że są, o ile postrzegamy ich akty, a do tego, czym są, dochodzimy na podstawie jakości tych aktów.

Rozdział 47

W OBECNYM ŻYCIU NIE MOŻEMY WIDZIEĆ BOGA W JEGO ISTOCIE

Jeśli w obecnym życiu nie możemy poznać innych substancji oddzielonych — ze względu na to, że nasz intelekt jest przystosowany do poznawania za pomocą wyobrażeń — to tym bardziej nie możemy w tym życiu widzieć istoty Bożej, która przekracza wszystkie substancje oddzielone.

Można to wykazać także w ten sposób, że im bardziej nasz umysł się wznosi do kontemplacji rzeczy duchowych, tym bardziej jest oderwany od rzeczy zmysłowych. Ostatecznym zaś kresem, do którego może dojść kontemplacja, jest boska substancja. Dlatego umysł, który widzi boską substancję, musi być całkowicie uwolniony od zmysłów cielesnych albo przez śmierć, albo przez jakieś uniesienie. Stąd też w Księdze Wyjścia 33, [20] powiedziano w imieniu Boga: „Nie może człowiek Mnie ujrzyć i pozostać przy życiu”.

Gdy zaś się mówi w Piśmie Świętym [zob. np. Rdz 32,30; Wj 24,10-11; Iz 6,1], że niektórzy widzieli Boga — należy to rozumieć w ten sposób, że było tak albo dzięki wizji wyobrażeniowej

133

czy też cielesnej, o ile mianowicie przez jakieś obrazy cielesne, ukazujące się na zewnątrz bądź utworzone wewnątrz w wyobraźni, ujawniała się obecność mocy Bożej, albo też w tym sensie, że niektórzy do pewnego umysłowego poznania Boga dochodzili poprzez skutki duchowe.

Trudnością są tu słowa Augustyna, które zdają się sugerować, że w obecnym życiu jesteśmy w stanie poznać samego Boga. W IX księdze *O Trójcy*owiada on, że „w wiecznej prawdzie, według której zostały uczynione wszystkie rzeczy doczesne, widzimy wzrokiem umysłu formę, będącą wzorem naszego bytu i wszystkiego, co czynimy w sobie bądź w ciałach zgodnie z prawdziwym i prawym rozumem; i stąd poczynamy i posiadamy w sobie prawdziwe poznanie rzeczy”⁶⁹. Mówi też w XII księdze *Wyznań*: „Jeśli obaj widzimy, że prawdą jest to, co mówisz, i obaj widzimy, że prawdą jest to, co ja mówię, to gdzie — pytam — my to widzimy? Ani ja tego nie widzę w tobie, ani ty we mnie, lecz obaj to widzimy w niezmiennej prawdzie, która jest ponad naszymi umysłami”⁷⁰. Także w księdze *O wierze prawdziwej*⁷¹ mówi, że „wszystko osądzamy według prawdy Bożej”. W księdze *Solilokwiów*⁷²owiada zaś, że „najpierw trzeba poznać prawdę, bo przez nią można poznać inne rzeczy”; i zdaje się, że ma tu na myśli prawdę Bożą. Z jego słów zdaje się więc wynikać, że widzimy samego Boga, który jest swoją prawdą, i że przez Niego poznajemy inne rzeczy.

Wydaje się, że tego samego dotyczą słowa Augustyna z XII księgi *O Trójcy*. „Należy do funkcji rozumu, by o rzeczach cielesnych sądzić na podstawie pierwowzorów (*rationes*)

niecielesnych i wiecznych, które gdyby nie były wyższe od umysłu ludzkiego, nie byłyby naprawdę niezmiennie"⁷³. Niezmiennie i wieczne pierwowzory mogą

⁶⁹ Św. Augustyn, *De Trinitate* IX, VII, 12 (PL 42, 967); por. przekład M. Stokowskiej, s. 299.

⁷⁰ Św. Augustyn, *Confessiones* XII, 25, 35 (PL 32, 840); por. przekład polski: *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 327.

⁷¹ Św. Augustyn, *De vera religione* XXXI, 57 (PL 34, 147-148).

⁷² Św. Augustyn, *Soliloquia* I, XV, 27 (PL 32, 883).

⁷³ Św. Augustyn, *De Trinitate* XII, II, 2 (PL 42, 999); por. przekład M. Stokowskiej, s. 356.

134

zaś istnieć tylko w Bogu, gdyż tylko Bóg, zgodnie z nauką wiary, jest wieczny. Zdaje się więc wynikać, że w obecnym życiu możemy widzieć Boga, a dzięki temu, że widzimy Jego i w Nim pierwowzory rzeczy, wydajemy sądy o innych rzeczach.

Mimo wszystko nie należy sądzić, by Augustyn w powyższych słowach chciał twierdzić, że w obecnym życiu możemy poznać Boga w Jego istocie. Należy zatem zbadać, w jaki sposób widzimy w obecnym życiu ową „niezmienną prawdę” lub też owe „wieczne pierwowzory”, i w jaki sposób na ich podstawie sądzimy o innych rzeczach.

Sam Augustyn przyznaje w *Solilokwiach*⁷⁴, że prawda jest w duszy i dlatego z wieczności prawdy dowodzi nieśmiertelności duszy. Prawda zaś jest w duszy nie tylko w ten sposób, w jaki mówimy o Bogu, że przez istotę jest we wszystkich rzeczach, ani też w jaki jest we wszystkich rzeczach przez podobieństwo — że mianowicie tym bardziej rzecz nazywamy prawdziwą, im bardziej się zbliża do Bożego podobieństwa — przez to bowiem dusza nie przewyższałaby innych rzeczy. Jest więc w duszy w szczególnie sposób — o ile ta poznaje prawdę. Zatem jak dusze i inne rzeczy nazywa się prawdziwymi w ich naturach, o ile zawierają podobieństwo do owej najwyższej natury, która jest samą prawdą — skoro jej intelekt jest jej istnieniem — tak to, co zostaje poznane przez duszę, jest prawdziwe, o ile istnieje w nim pewne podobieństwo do boskiej prawdy, którą poznaje Bóg. Stąd też *Glosa*⁷⁵, komentując słowa Psalmu [12,2]: „Umniejszyły się prawdy przez synów ludzkich”, mówi, że jak od jednej twarzy odbija się wiele twarzy w zwierciadle, tak od jednej pierwszej prawdy odbija się wiele prawd w umysłach ludzkich. Chociaż zaś różni ludzie poznają i uważają za prawdziwe różne rzeczy, to jednak są pewne prawdy, co do których zgadzają się wszyscy, jak na przykład pierwsze zasady intelektu — zarówno teoretycznego, jak i praktycznego — dzięki którym w umysłach wszystkich ludzi odbija się powszechnie jakby pewien obraz prawdy Bożej. Jeżeli

⁷⁴ Św. Augustyn, *Soliloquia* II, XIX, 33 (PL 32, 901).

⁷⁵ Piotr Lombard, *Glossa [Commentaria] in Psalmos*, Ps 11 (PL 191, 155 A); por. św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, Ps 11 (PL 36, 138).

135

więc umysł poznaje coś z pewnością i widzi to w świetle zasad, dzięki którym o wszystkim sądzi, sprowadzając do nich swoje wnioskowanie, to mówi się, że ogląda wszystko w prawdzie Bożej czy też we wiecznych pierwowzorach i że według nich o wszystkim sądzi. Taki sens potwierdzają słowa Augustyna w *Solilokwiach*⁷⁶, że przedmioty wiedzy ogląda się w prawdzie Bożej, tak jak rzeczy widzialne ogląda się w świetle słońca; a wiadomo, że nie ogląda się ich w samym cieple słońca, lecz przez

światło, które jest podobizną blasku słonecznego, pozostawioną w powietrzu i podobnych ciałach.

Z powyższych słów Augustyna nie wynika zatem, że w tym życiu widzi się Boga w Jego substancji, lecz tylko, że się Go widzi, jak w zwierciadle". I to właśnie o poznaniu Boga w obecnym życiu czyni wyznanie Apostoł w 1 Liście do Koryntian 13, [12]: „Teraz widzimy w zwierciadle, niejasno”.

Chociaż zaś to zwierciadło, którym jest umysł ludzki, przedstawia podobieństwo Boże dokładniej niż niższe stworzenia, to jednak poznanie Boga, które można osiągnąć za pomocą ludzkiego umysłu, nie przewyższa tego rodzaju poznania, które się czerpie z danych zmysłowych, ponieważ nawet dusza poznaje, czym sama jest, dzięki temu, że poznaje natury przedmiotów zmysłowych, jak powiedziano [III, 45; III, 46].

A zatem i tą drogą nie można poznać Boga wyższym sposobem niż ten, którym się poznaje przyczynę przez skutek.

Rozdział 48 << **OSTATECZNE SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA NIE JEST** **W OBECNYM ŻYCIU**

Jeśli zatem ostateczne szczęście człowieka nie polega na tym niejasnym poznaniu Boga, jakim poznają Go powszechnie wszyscy lub prawie wszyscy, ani też na poznaniu Boga, do jakiego się

76 Św. Augustyn, *Soliloquia* I, VIII, 15 (PL 32, 877).

136

dochodzi drogą dowodzenia w naukach spekulatywnych, ani na poznaniu Boga przez wiarę, jak wykazaliśmy powyżej [111, 38n]; i jeśli w obecnym życiu nie można dojść do wyższego poznania Boga, by Go poznać w Jego istocie lub przynajmniej pojąć inne substancje oddzielone, i przez nie móc niejako bliżej poznać Boga, jak to wykazano [III, 45], i skoro ostateczne szczęście człowieka należy upatrywać w jakiegoś rodzaju poznaniu Boga, jak powyżej dowiedziono [III, 37] — to jest niemożliwe, by ostateczne szczęście człowieka było w obecnym życiu.

Podobnie. Ostateczny cel człowieka jest kresem jego naturalnego pragnienia, tak że osiągnąwszy go, nie szuka niczego innego. Jeżeli bowiem jeszcze do czegoś dąży, to znaczy że jeszcze nie osiągnął celu, w którym ma spocząć. Nie jest zaś możliwe, by zdarzyło się to w obecnym życiu. Im więcej bowiem ktoś poznaje, tym bardziej wzrasta w nim pragnienie poznania, które jest ludziom wrodzone; chyba że istniałby człowiek, który by wszystko wiedział. To jednak w obecnym życiu nikomu, kto jest tylko człowiekiem, nigdy się nie zdarza ani nie może się zdarzyć, gdyż w tym życiu, jak wykazaliśmy [III, 45], nie możemy poznać substancji oddzielonych, które są w najwyższym stopniu poznawalne. Nie jest więc możliwe, by ostateczne szczęście człowieka było w obecnym życiu.

Dalej. Każda rzecz, która dąży do celu, pragnie z natury osiągnąć w nim stałość i spoczynek. Dlatego z miejsca, do którego ciało dąży z natury, ustępuje ono tylko w wyniku ruchu wymuszonego przeciwnego owemu pragnieniu. Otóż szczęście jest ostatecznym celem, którego człowiek pragnie z natury. Naturalne pragnienie człowieka zmierza więc do osiągnięcia stałości w szczęściu. Jeśli więc człowiek wraz ze szczęściem nie osiągnie również niezmiennej stałości, to nie jest jeszcze szczęśliwy, bo jego

naturalne pragnienie nie jest jeszcze zaspokojone. Gdy zatem ktoś osiąga szczęście, osiąga również stałość i spoczynek; stąd też wszyscy rozumieją szczęście w ten sposób, że w jego pojęciu zawiera się stałość. Z tego względu Filozof powiada w I księdze *Etyki*, że nie sądzimy, by człowiek

137

szczęśliwy był jakimś kameleonem⁷⁷. W obecnym życiu nie ma zaś żadnej pewnej stałości, albowiem każdemu, za jakkolwiek szczęśliwego by uchodził, może się przydarzyć choroba czy nieszczęśliwy wypadek, które mu przeszkadzają w działaniu — czymkolwiek by ono było — na którym polega szczęście. Ostateczne szczęście człowieka nie może więc być w obecnym życiu.

Co więcej. Wydaje się rzeczą nieodpowiednią i nierozumną, by czas powstawania jakiejś rzeczy był długi, a czas jej trwania krótki; wynikałoby bowiem, że natura przez większość czasu byłaby pozbawiona swego celu. Dlatego widzimy, że zwierzęta, które krótko żyją, mają też niewiele czasu na osiągnięcie doskonałości. Jeśli zaś szczęście polega na doskonałym działaniu zgodnym z doskonałą cnotą, bądź intelektualną, bądź moralną, to człowiek może go dostąpić dopiero po długim czasie. Widać to zwłaszcza na przykładzie poznania spekulatywnego, w którym upatruje się ostateczne szczęście, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [111, 37]; dopiero bowiem w podeszłym wieku człowiek może dojść do doskonałości w poznaniu spekulatywnym właściwym dla nauk. Wtedy zaś człowiekowi pozostaje zwykle niewiele życia. Nie jest zatem możliwe, by ostateczne szczęście człowieka było w obecnym życiu.

Oprócz tego. Wszyscy uznają, że szczęście jest pewnym dobrem doskonałym — inaczej nie zaspokajałoby ono pragnienia. Doskonałym dobrem jest zaś to, w czym zupełnie nie ma domieszki zła, tak jak doskonale białe jest to, co jest zupełnie niezmieszane z czarnym. Jest zaś niemożliwe, by człowiek w tym życiu był zupełnie wolny od zła — nie tylko od zła cielesnego, jak głód, pragnienie, gorąco, zimno i tym podobne — lecz także od zła dotyczącego duszy. Nie ma bowiem człowieka, którego by czasami nie niepokoiły nieuporządkowane namiętności, który by czasem w jedną lub drugą stronę nie przekraczał złotego środka, na którym polega cnota, który by w jakichś sprawach się nie mylił lub przynajmniej nie był pozbawiony wiedzy o czymś, co wiedzieć pragnie, czy też nie miał

⁷⁷ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 10 (1100b 6).

138

wątpliwości co do rzeczy, o których pragnie mieć pewność. Nikt więc nie jest w tym życiu szczęśliwy.

Dalej. Człowiek z natury unika śmierci i smuci się z jej powodu, unikając jej nie tylko w chwili, gdy ona nadchodzi, lecz także, gdy o niej myśli. Nie może zaś człowiek w obecnym życiu sprawić, by nie umarł. A zatem nie jest możliwe, by w tym życiu był szczęśliwy.

Co więcej. Ostateczne szczęście nie polega na sprawności, lecz na działaniu, sprawności bowiem służą działaniu. Lecz jest niemożliwe, by w tym życiu nieustannie wykonywać jakąś czynność. Niepodobna więc, by człowiek w tym życiu był całkowicie szczęśliwy.

Podobnie. Im bardziej jakaś rzecz jest upragniona i ukochana, tym większy ból lub smutek przynosi jej utrata. Najbardziej zaś pragnie się i kocha szczęście. Z jego utratą wiąże się więc największy smutek. Otóż jeśli w obecnym życiu jest ostateczne szczęście, to jest pewne, że się je utraci, jeżeli nie przez coś innego, to przez śmierć. A nie jest wcale pewne, czy będzie trwało aż do śmierci, skoro każdego człowieka mogą w tym życiu spotkać choroby, które całkowicie uniemożliwiają cnotliwe działanie, jak na przykład obłąd i inne podobne choroby, uniemożliwiające używanie rozumu. Zawsze więc takiemu szczęściu z natury towarzyszy smutek. Nie będzie to zatem szczęście doskonałe.

Ktoś jednak może powiedzieć, że skoro szczęście jest dobrem natury umysłowej, to doskonałe i prawdziwe szczęście cechuje te byty, w których jest doskonała natura umysłowa, to znaczy w substancjach oddzielonych, w człowieku zaś jest ona niedoskonała, bo jest w nim przez pewne uczestnictwo. Do pełnego poznania prawdy ludzie nie mogą wszak dojść inaczej, jak tylko za pomocą dociekań, a zupełnie nie osiągają poznania tych bytów, które ze swej natury są najbardziej poznawalne, jak wynika z powyższego [III, 45]. Dlatego i szczęścia ludzie nie mogą posiadać w jego doskonałej postaci, lecz uczestniczą w nim tylko trochę, także w tym życiu. I takie, jak się zdaje, było stanowisko Arystotelesa w sprawie szczęścia. Stąd w I księdze *Etyki*⁷⁸, gdzie zastanawia się, czy nieszczęśliwe wypadki wykluczają

⁷⁸ Arystoteles, *Elhica Nicomachea* I, 10 (1100b 11-1101a 21).

139

szczęście, wyłożywszy, że szczęście polega na czynach cnotliwych, które w obecnym życiu zdają się najbardziej trwałe, dochodzi do wniosku, że ci, którzy w tym życiu posiadają taką doskonałość, są szczęśliwi jako ludzie, jakby nie osiągalni szczęścia w sposób bezwzględny, lecz tylko na sposób ludzki.

Należy wykazać, że powyższa odpowiedź nie obala przytoczonych argumentów. Człowiek, chociaż w porządku natury jest niższy od substancji oddzielonych, jest jednak wyższy od stworzeń nierozumnych. Zatem osiąga swój cel ostateczny w sposób doskonalszy niż one. Te zaś osiągają swój cel ostateczny tak doskonale, że niczego innego już nie szukają. Przedmiot ciężki bowiem, gdy znajdzie się we właściwym sobie miejscu, spoczywa; także gdy zwierzęta używają przyjemności zmysłowych, ich naturalne pragnienie zostaje zaspokojone. Tym bardziej więc, gdy człowiek dojdzie do swego celu ostatecznego, jego naturalne pragnienie musi zostać zaspokojone. To jednak nie może się stać w obecnym życiu. W obecnym życiu więc człowiek nie osiąga szczęścia jako sobie właściwego celu, jak wykazaliśmy [w tym rozdziale], Jest więc konieczne, by go osiągnął po tym życiu.

Dalej. Jest niemożliwe, by naturalne pragnienie było daremne, natura bowiem niczego nie czyni na próżno. Pragnienie natury byłoby zaś daremne, gdyby nigdy się nie mogło spełnić. Naturalne pragnienie człowieka może się więc spełnić. Ale nie może się spełnić w obecnym życiu, jak wykazaliśmy. A zatem musi się spełnić po tym życiu. Ostateczne szczęście człowieka jest więc po tym życiu.

Co więcej. Póki jakaś rzecz dąży do doskonałości, nie posiada jeszcze celu ostatecznego. Lecz w poznawaniu prawdy wszyscy ludzie są jakby w nieustannym ruchu i dążeniu do doskonałości; następcy bowiem dodają nowe odkrycia do tych, których dokonali ich poprzednicy, jak też powiedziano w II księdze *Metafizyki*⁷⁹. A zatem w poznawaniu prawdy ludzie nie są posiadaczami celu ostatecznego. Skoro więc wydaje

się, że ostateczne szczęście człowieka w obecnym życiu polega przede wszystkim na poznaniu spekulatywnym, za

79 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 11-19).

140

pomocą której szuka się poznania prawdy, jak tego również dowodzi ów Arystoteles w X księdze *Etyki*⁸⁰, to nie można twierdzić, by człowiek w obecnym życiu osiągał swój cel ostateczny.

Oprócz tego. Każda rzecz będąca w możności dąży do urzeczywistnienia. Dopóki więc nie jest całkowicie urzeczywistniona, nie osiąga swego celu ostatecznego. Otóż nasz intelekt jest w możności poznania wszystkich form rzeczy, zostaje zaś urzeczywistniony, gdy którąś z nich poznaje. Nie będzie więc całkowicie urzeczywistniony ani też nie osiągnie swego celu ostatecznego, dopóki nie pozna wszystkiego, a przynajmniej rzeczy materialnych. Tego jednak człowiek nie może dokonać za pomocą nauk spekulatywnych, przez które w obecnym życiu poznajemy prawdę. Niepodobna więc, by ostateczne szczęście człowieka było dostępne w tym życiu.

Z powodu tych i podobnych argumentów Aleksander i Awerroes twierdzili, że ostateczne szczęście człowieka nie polega na poznaniu ludzkim, jakie się osiąga przez nauki spekulatywne, lecz jakie się osiąga przez złączenie z substancją oddzieloną, który to związek uważali oni za możliwy w tym życiu [zob. III, A2-A3]. Ponieważ jednak Arystoteles był świadom, że człowiek w obecnym życiu nie ma innego poznania niż za pomocą nauk spekulatywnych, dlatego uważał, że człowiek nie osiąga szczęścia doskonałego, lecz tylko na swój sposób.

Widać tu całkiem wyraźnie, jak wielkiej udręki doznawały z tego powodu ich wzniosłe pragnienia. Od tych udręk będziemy uwolnieni, jeśli przyjmiemy zgodnie z powyższymi dowodami, że człowiek może po obecnym życiu dojść do prawdziwego szczęścia, dzięki temu, że istnieje nieśmiertelna dusza ludzka, a w tym stanie dusza poznaje w sposób, w jaki poznają substancje oddzielone, jak wykazano w drugiej księdze tego dzieła [II, 81].

Ostateczne szczęście człowieka będzie więc polegać na poznaniu Boga, jakie umysł ludzki ma po tym życiu w sposób, w jaki poznają Go substancje oddzielone. Z tego powodu w Ewangelii św. Mateusza 5, [12] Pan obiecuje nam „nagrodę w niebiosach”; Ewangelia

80 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 12-b 26).

141

Św. Mateusza 22, [30] mówi też, że święci „będą jak aniołowie”, którzy „zawsze widzą Boga w niebie”, jak powiedziano w Ewangelii św. Mateusza 18, [10].

Rozdział 49

SUBSTANCJE ODDZIELONE NIE OGLĄDAJĄ BOGA W JEGO ISTOCIE, POZNAJĄ GO PRZEZ SVOJĄ WŁASNĄ ISTOTĘ

Należy teraz zbadać, czy owo poznanie, którym substancje oddzielone i dusze po śmierci poznają Boga przez swą istotę, wystarcza im do ostatecznego szczęścia.

Aby ustalić prawdę na ten temat, należy najpierw wykazać, że tym sposobem

poznania nie poznaje się istoty Boga.

W rozmaity sposób na podstawie skutku poznaje się przyczynę. Po pierwsze w ten sposób, że skutek występuje jako środek, za pomocą którego poznaje się, że przyczyna istnieje, i jaka jest; zachodzi to na przykład w naukach, które udowadniają przyczynę przez skutek. Po drugie w ten sposób, że w samym skutku widzi się przyczynę, o ile podobieństwo przyczyny odbija się w skutku; na przykład człowieka widać w lustrze z powodu jego podobieństwa. Sposób ten różni się od pierwszego. W pierwszym zachodzą dwa poznania: poznanie skutku i poznanie przyczyny, z których jedno jest przyczyną drugiego — poznanie skutku jest bowiem przyczyną poznania przyczyny. W drugim widzi się naraz jedno i drugie, ponieważ widząc skutek, widzi się w nim równocześnie także przyczynę. Po trzecie w ten sposób, że sama podobizna przyczyny w skutku jest formą, przez którą skutek poznaje swoją przyczynę, na przykład gdyby skrzynia posiadała intelekt i przez swoją formę poznawała ideę twórczą od której — jako jej podobizna — ta forma pochodzi. Żadnym z powyższych sposobów nie można poznać przez skutek, czym jest przyczyna — chyba że skutek dorównywałby przyczynie i wyrażał w sobie całą moc przyczyny.

142

Otóż substancje oddzielone poznają Boga przez własne substancje, tak jak przyczynę poznaje się przez skutek. Nie poznają Go jednak pierwszym sposobem, gdyż wtedy ich poznanie byłoby wnioskowaniem, lecz drugim, o ile jedna widzi Boga w drugiej, i trzecim, o ile każda z nich widzi Boga w sobie. Jednak żadna z nich nie jest skutkiem dorównującym mocy Bożej, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 22n]. Nie jest więc możliwe, by tym sposobem poznania oglądały samą istotę Boga.

Co więcej. Obraz umysłowy, przez który poznaje się jakąś rzecz w jej substancji, musi być tego samego gatunku, a raczej musi być jej gatunkiem; na przykład forma domu, będąca w umyśle twórcy, jest tego samego gatunku co forma domu, która jest w materii, a raczej jest jej gatunkiem; albowiem nie przez gatunek człowieka poznaje się, czym jest osioł lub koń. Lecz natura substancji oddzielonej nie jest co do gatunku tym samym co natura boska; nie jest nawet tym samym co do rodzaju, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 25]. Nie jest zatem możliwe, by substancja oddzielona poznawała substancję Boga przez swoją własną naturę.

Podobnie. Każdy byt stworzony jest ograniczony do jakiegoś rodzaju lub gatunku. Istota Boga jest zaś nieskończona i zawiera w sobie wszelką doskonałość całego bytu, jak to wykazano w pierwszej księdze [I, 28; I, 43]. Niepodobna więc, by jakiś byt stworzony oglądał substancję Bożą.

Oprócz tego. Każda umysłowa forma poznawcza, przez którą poznaje się treść czy też istotę jakiejś rzeczy, obejmuje ową rzecz, przedstawiając ją; dlatego też wypowiedzi, oznaczające czym coś jest, nazywamy terminami i definicjami. Jest zaś niemożliwe, by jakiś obraz stworzony w ten sposób przedstawiał Boga, skoro każdy taki obraz należy do jakiegoś określonego rodzaju — Bóg zaś nie należy do żadnego rodzaju, jak zostało wykazane w pierwszej księdze [I, 25]. Nie jest więc możliwe, by przez jakiś obraz stworzony można było poznać substancję Bożą.

Co więcej. Substancja Boga jest Jego istnieniem, jak wykazano w pierwszej księdze [1,22], Istnienie substancji oddzielonej jest zaś

143

czym innym niż jej substancja, jak dowiedziono w drugiej księdze [II, 52], Istota substancji oddzielonej nie jest więc wystarczającym środkiem, za pomocą którego można by oglądać istotę Boga.

Jednakże substancja oddzielona poznaje przez swoją substancję, że Bóg istnieje i że jest przyczyną wszystkiego, i że wszystko przewyższa, i że jest oddalony od wszystkiego — nie tylko od tego, co istnieje, ale także od tego, co umysł stworzony może pomyśleć. Do takiego poznania Boga my także w jakimś stopniu możemy dojść, gdyż na podstawie skutków Jego działania poznajemy, że istnieje i że jest przyczyną innych rzeczy, i że je całkowicie przewyższa, i że jest oddalony od nich wszystkich. Jest to najwyższy i najdoskonalszy stopień naszego poznania w obecnym życiu, jak mówi Dionizy w dziele *Teologia mistyczna*⁸¹, ponieważ z Bogiem łączymy się jako z kimś nieznanym. Ma to miejsce, gdy poznajemy, czym Bóg nie jest, a to, czym jest, pozostaje zupełnie nieznanne. By zatem ukazać nieznanomość tego najwznioślejszego poznania, powiedziano o Mojżeszu w Księdze Wyjścia 20, [21], że „przystąpił do mgły, w której przebywa Bóg”.

Ponieważ zaś to, co w naturze niższej jest najwyższe, osiąga tylko najniższego w naturze wyższej, owo poznanie musi być wyższe w substancjach oddzielonych niż w nas. W szczegółach wygląda to tak. Im bliższy i wyraźniejszy skutek jakiejś przyczyny się poznaje, tym jaśniej widać, że przyczyna istnieje. Substancje oddzielone zaś, które poznają Boga przez siebie, są bliższymi skutkami i noszą w sobie wyraźniejsze podobieństwo do Boga niż skutki, przez które my poznajemy Boga. Zatem substancje oddzielone pewniej i jaśniej niż my poznają, że Bóg istnieje. Dalej: skoro przez przeczenia w pewien sposób dochodzi się do właściwego poznania rzeczy, jak powyżej powiedziano [III, 39], to im liczniejsze i bliższe ktoś zna cechy, które trzeba wykluczyć w jakimś bycie, tym bardziej się zbliża do właściwego poznania go. Tak na przykład do właściwego poznania człowieka bardziej zbliża się ktoś, kto wie, że człowiek nie

⁸¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De mystica theologia* I, 3 (PG 3, 1001 A).

144

jest ani nieożywiony, ani nieczujący, niż ktoś, kto wie tylko to, że człowiek nie jest nieożywiony, chociaż żaden z nich nie wie, czym człowiek jest. Substancje oddzielone poznają zaś więcej niż my i jest to bliższe Bogu, a zatem swym intelektem wykluczają w Bogu więcej niż my tego, co jest Bogu bliższe. Zbliżają się więc do właściwego poznania Boga bardziej niż my, chociaż i one, przez to, że poznają same siebie, nie oglądają substancji Bożej. Podobnie: tym lepiej się zna czyjaś wielkość, im lepiej się wie, nad jak wielkimi jest on postawiony; na przykład: chociaż człowiek prosty wie, że król zajmuje najwyższą pozycję w królestwie, to jednak, znając tylko najniższe urzędy królewskie, z którymi ma coś do czynienia, nie poznaje wielkości króla tak, jak ktoś, kto zna godność wszystkich najważniejszych stanowisk, o których wie, że są podporządkowane królowi, chociaż żaden z nich nie obejmuje swym poznaniem wielkości godności królewskiej. Otóż my znamy tylko niektóre najniższe byty. Chociaż zatem wiemy, że Bóg przewyższa wszystkie byty, to jednak nie poznajemy wielkości Boga tak, jak ją poznają substancje oddzielone, którym znane są najwyższe dziedziny rzeczywistości i to, że Bóg je wszystkie przewyższa. I wreszcie: jest oczywiste, że przyczynowość i moc jakiejś przyczyny zna się tym lepiej, im liczniejsze i większe jej skutki się poznaje. A stąd jasno wynika, że substancje oddzielone poznają przyczynowość i moc Boga lepiej niż my, chociaż my wiemy, że jest On przyczyną wszystkich bytów.

Rozdział 50

NATURALNE POZNANIE BOGA, KTÓRE OSIĄGAJĄ SUBSTANCJE ODDZIELONE, NIE ZASPOKAJA ICH NATURALNEGO PRAGNIENIA

Jest niemożliwe, by takie poznanie Boga zaspokajało naturalne pragnienie substancji oddzielonej.

145

Każda rzecz, która w jakimś gatunku jest niedoskonała, pragnie osiągnąć doskonałość właściwą dla tego gatunku. Kto bowiem posiada opinię o jakiejś rzeczy, która jest niedoskonałą znajomością tej rzeczy, przez sam ten fakt jest pobudzany do pragnienia wiedzy o niej. Powyższe zaś poznanie Boga, jakie posiadają substancje oddzielone, nie znając Jego substancji, jest niedoskonałym rodzajem poznania. Nie sądzimy bowiem, byśmy znali jakąś rzecz, jeśli nie znamy jej substancji. Stąd też czymś najważniejszym w poznaniu rzeczy jest wiedzieć, czym ona jest. A zatem owo poznanie Boga, jakie mają substancje oddzielone, nie zaspokaja naturalnego pragnienia, lecz raczej wbudza pragnienie oglądania substancji Bożej.

Podobnie. Z poznania skutków rodzi się pragnienie poznania przyczyny; stąd też ludzie zaczęli filozofować, poszukując przyczyn rzeczy. Przeto pragnienie wiedzy, wszczepione z natury wszystkim substancjom rozumnym, zostaje zaspokojone tylko wtedy, gdy poznawszy substancje skutków, poznają także substancję przyczyny. Zatem naturalne pragnienie substancji oddzielonych nie zostaje zaspokojone dzięki poznaniu, że Bóg jest przyczyną wszystkich rzeczy, których substancję widzą jeśli nie oglądają także substancji samego Boga.

Dalej. Jak się ma zagadnienie „dlaczego” (*propter quid*) do zagadnienia „że” (*quid*), tak się ma zagadnienie „czym jest” (*quid est*) do zagadnienia „czy jest” (*an est*). Pytając bowiem „dlaczego?”, szuka się terminu średniego, by wykazać, „że” coś jest, na przykład, że księżyc ulega zaćmieniu, i podobnie pytając, „czym jest?”, szuka się terminu średniego, by wykazać, „czy jest”, zgodnie z nauką przekazaną w II księdze *Analityk wtórych*⁸². Widzimy zaś, że ci, którzy wiedzą, że dana rzecz istnieje, z natury pragną wiedzieć, dlaczego. Zatem i ci, którzy poznają czy jakaś rzecz istnieje, z natury pragną wiedzieć, czym jest, a to znaczy poznawać jej substancję. Naturalne pragnienie wiedzy nie zaznaje więc spokoju w tym poznaniu Boga, z którego wiadomo tylko tyle, że On istnieje.

⁸² Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 1-2 (89b 29-90a 1).

146

Co więcej. Nic skończonego nie może zaspokoić pragnienia intelektu. Okazuje się to w ten sposób, że intelekt, mając dany jakikolwiek przedmiot skończony, stara się wyjść poza niego. I tak, mając daną jakąkolwiek skończoną prostą, stara się pojąć dłuższą prostą; i podobnie ma się rzecz z liczbami. Takie jest uzasadnienie nieograniczonego dodawania w dziedzinie liczb i prostych w matematyce. Wielkość i moc jakiejkolwiek substancji stworzonej jest zaś skończona. Zatem intelekt substancji oddzielonej nie znajduje zaspokojenia w poznaniu substancji stworzonych, jakkolwiek byłyby wzniosłe, lecz swym naturalnym pragnieniem dąży jeszcze do poznania substancji o wielkości

nieskończonej, co, jak dowiedziono w pierwszej księdze, jest właściwe substancji Bożej [I, 43],

Ponadto. Wszystkie natury rozumne posiadają zarówno naturalne pragnienie wiedzy, jak i naturalne pragnienie pokonania ignorancji, czyli niewiedzy. Substancje oddzielone zaś, jak już powiedziano [111, 49], poznają w powyższy sposób, że substancja Boga jest wyższa niż one i wyższa niż wszystko, co one poznają, a wobec tego wiedzą, że substancja Boża jest im nieznana. Zatem ich naturalne pragnienie dąży do poznania substancji Bożej.

Podobnie. Im bliżej celu jest jakaś rzecz, z tym większym pragnieniem do celu dąży; dlatego widzimy, że ruch naturalny ciał przy końcu nasila się. Intellekty substancji oddzielonych są zaś bliższe poznania Boga niż nasz intelekt, zatem bardziej intensywnie niż my pragną poznać Boga. Otóż, jakkolwiek wiemy, że Bóg istnieje, i wiemy to, o czym mówiliśmy powyżej [III, 49], nasze pragnienie nie zostaje zaspokojone, lecz pragniemy jeszcze poznać Boga w Jego istocie. Tym bardziej więc pragną tego z natury substancje oddzielone. A zatem ich naturalne pragnienie nie znajduje zaspokojenia w powyższym poznaniu Boga.

Stąd wniosek, że ostateczna szczęśliwość substancji oddzielonych nie polega na poznaniu Boga przez ich własne substancje, ponieważ ich pragnienie wiedzie je ponadto do samej substancji Boga.

Widać również całkiem jasno, że ostatecznej szczęśliwości nie należy szukać w niczym innym niż w działaniu intelektu, gdyż

147

żadne pragnienie nie prowadzi tak wysoko, jak pragnienie poznania prawdy. Wszystkie bowiem nasze pragnienia, czy to pragnienia przyjemności, czy czegokolwiek innego, czego ludzie pragną, mogą zostać zaspokojone przez coś innego, to zaś pragnienie znajduje zaspokojenie tylko wtedy, gdy osiągnie Boga, najpotężniejszy Zwornik i Stwórcę rzeczy. Dlatego słusznie powiada Mądrość w Eklezjastyku 24 [Syr 24,7]: „Zamieszkałam na wysokościach, a tron mój w słupie obłoku”. W Księdze Przysłów 9, [3] powiedziano zaś, że „Mądrość przez swoje służące wzywa na szczyt”. Niech się więc zawstydzą ci, którzy tak wzniosłej szczęśliwości człowieka szukają w rzeczach najniższych.

Rozdział 51 << W JAKI SPOSÓB WIDZI SIĘ BOGA W JEGO ISTOCIE

Skoro zaś jest niemożliwe, by pragnienie naturalne było daremne — a tak by było, gdyby nie można było dojść do poznania substancji Boga, czego z natury pragnie każdy umysł — należy stwierdzić, że jest rzeczą możliwą by zarówno umysłowe substancje oddzielone, jak i nasze dusze widziały substancję Boga za pomocą intelektu.

Jakim powinno się to dziać sposobem, dostatecznie jasno okazuje się już na podstawie tego, co dotąd powiedziano. Wykazaliśmy bowiem powyżej [III, 49], że za pomocą intelektu nie można oglądać substancji Bożej przez żadną formę stworzoną. Stąd, jeśli się ogląda istotę Bożą, umysł musi ją widzieć przez nią samą — w takim widzeniu istota Boża jest zarówno tym, co się widzi (*quod videtur*), jak i tym, przez co się widzi (*quo videtur*).

Skoro zaś intelekt nie może pojąć żadnej substancji, jeśli nie zostanie urzeczywistniony przez kształtującą go formę poznawczą, która jest podobizną rzeczy

poznawanej, mogłoby się komuś wydawać niemożliwe, by intelekt stworzony oglądał istotę Boga przez tę istotę jako przez pewną formę poznawczą, ponieważ istota Boża jest

148

czymś bytującym samoistnie — a w pierwszej księdze udowodniliśmy [I, 26n], że Bóg nie może być formą niczego innego.

By pojąć tę prawdę, trzeba wziąć pod uwagę, że substancja bytująca samoistnie jest albo tylko formą albo czymś złożonym z materii i formy. To więc, co jest złożone z materii i formy, nie może być formą czegoś innego, gdyż forma w tym czymś jest już ograniczona do owej materii i nie może być formą innej rzeczy. To zaś, co bytuje samoistnie w taki sposób, że jest tylko formą, może być formą czegoś drugiego, pod warunkiem że jego istnienie jest takie, iż może w nim uczestniczyć coś innego, jak to wykazaliśmy w drugiej księdze, mówiąc o duszy ludzkiej [II, 68], Jeżeli zaś w jego istnieniu nie może uczestniczyć nic innego, nie może być formą żadnej rzeczy; wówczas bowiem byłoby zdeterminowane w sobie przez własne istnienie, jak rzeczy materialne przez materię.

W przypadku bytu umysłowego należy podejść do tej sprawy tak samo jak jest w przypadku bytu substancjalnego i naturalnego. Skoro bowiem doskonałością intelektu jest prawda, samą tylko formą w rodzaju bytów umysłowych będzie ten byt umysłowy, który jest samą prawdą. Samą prawdą jest zaś tylko Bóg; skoro bowiem prawda towarzyszy bytowi, swoją prawdą jest jedynie to, co jest swoim istnieniem, a to jest właściwe tylko Bogu, jak wykazano w drugiej księdze [II, 15]. Inne więc byty umysłowe bytują samoistnie niejako czysta forma w rodzaju bytów umysłowych, lecz posiadają formę w jakimś podmiocie, każdy z nich jest bowiem czymś prawdziwym, a nie prawdą tak jak jest czymś istniejącym, nie zaś samym istnieniem. Jasne jest zatem, że Boża istota może dla intelektu stworzonego stanowić umysłową formę poznawczą przez którą tenże intelekt poznaje, czego nie można powiedzieć o istocie żadnej innej substancji oddzielonej. Jednakże istota Boża nie może być formą innej rzeczy, jeżeli chodzi o byt naturalny. W konsekwencji bowiem, złączona z inną rzeczą tworzyłaby z nią pewną naturę, a tak być nie może, gdyż istota Boża sama w sobie jest doskonała w swej naturze. Tymczasem umysłowa forma poznawcza, złączona z intelektem, nie tworzy żadnej natury, lecz usprawnia intelekt do poznawania, a to nie sprzeciwia się doskonałości istoty Bożej.

149

To bezpośrednie widzenie Boga obiecuje nam Pismo Święte w 1 Liście do Koryntian 13 [12]: „Teraz widzimy w zwierciadle, niejasno, wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz”. Nie należy tego rozumieć w sposób cielesny i wyobrażać sobie, że Bóg posiada cielesną twarz, ponieważ wykazaliśmy, że jest On niecielesny [I, 20]. Nie jest również możliwe, byśmy naszą cielesną twarzą widzieli Boga, gdyż wzrok cielesny, umieszczony w twarzy, może widzieć tylko rzeczy cielesne. Tak więc będziemy widzieć Boga twarzą w twarz, dlatego że będziemy Go widzieć bezpośrednio, jak człowieka, którego widzimy twarzą w twarz.

Dzięki temu widzeniu najbardziej upodabniamy się do Boga i stajemy się uczestnikami Jego szczęśliwości; albowiem sam Bóg przez swoją istotę poznaje swą substancję, i jest to Jego szczęśliwość. Dlatego powiedziano w 1 Liście św. Jana 3, [2]: „Gdy się ukaże, będziemy do Niego podobni, i ujrzymy Go, jaki jest”. Także w Ewangelii

św. Łukasza 22, [29-30] Pan powiada: „I Ja wam przekazuję stół, jak Mi przekazał mój Ojciec, abyście jedli i pili u stołu mego w królestwie moim”. Nie można tu mieć na myśli materialnego pokarmu i napoju, lecz ten, który się spożywa u stołu Mądrości, o którym powiada Mądrość w Księdze Przysłów 9, [5]: „Spożywajcie mój chleb i pijcie wino, które dla was przyrządziłam”. Zatem przy stole Boga jedzą i piją ci, którzy cieszą się tą samą szczęśliwością, która jest szczęściem Boga, i widzą Go tym samym sposobem, którym On widzi siebie.

Rozdział 52

ŻADNA SUBSTANCJA STWORZONA NIE MOŻE WŁASNĄ PRZYRODZONĄ MOCĄ DOJŚĆ DO OGLĄDANIA BOGA W JEGO ISTOCIE

Nie jest rzeczą możliwą, by jakaś substancja stworzona mogła własną mocą osiągnąć ten sposób oglądania Boga.

150

To bowiem, co jest właściwe naturze wyższej, natura niższa może osiągnąć tylko przez działanie natury wyższej, której jest to właściwe; jak na przykład woda może stać się ciepła jedynie przez działanie ognia. Oglądanie Boga przez samą Jego istotę jest zaś właściwe naturze Bożej; działanie bowiem przez własną formę jest właściwe każdemu działającemu. Żadna więc substancja rozumna nie może oglądać Boga przez samą Jego istotę, jeśli Bóg tego nie sprawi.

Co więcej. Własna forma jednej rzeczy może stać się formą drugiej tylko za sprawą tej pierwszej; każdy bowiem działający czyni coś podobnego do siebie przez to, że udziela swej formy drugiemu. Widzenie substancji Boga jest zaś możliwe tylko wówczas, gdy sama Jego istota stanie się formą intelektu, przez którą intelekt poznaje, jak wykazaliśmy [III, 51], Substancja stworzona może więc dojść do widzenia Boga jedynie na skutek Jego działania.

Dalej. Jeżeli jakieś dwie rzeczy mają się połączyć —jedna jako element formalny, a druga jako element materialny — ich połączenie musi się dokonać przez działanie tej rzeczy, która jest elementem formalnym, nie zaś tej, która jest elementem materialnym; forma bowiem jest zasadą działania, a materia zasadą doznawania. Żeby zaś stworzony intelekt widział substancję Boga, sama istota Boża musi się połączyć z intelektem jako forma poznawcza, jak tego dowiedziono [III, 51]. Niepodobna więc, by jakiś intelekt stworzony osiągnął to widzenie w inny sposób niż przez działanie Boga.

Ponadto. To, co istnieje samo przez się, jest przyczyną tego, co istnieje przez coś drugiego. Intelekt Boży widzi substancję Bożą sam przez się, jest bowiem samą istotą Bożą przez którą ogląda się substancję Boga, jak tego dowiedziono w pierwszej księdze [I, 45]. Natomiast intelekt stworzony widzi substancję Bożą przez istotę Boga jako przez coś różnego od siebie. Zatem intelekt stworzony może dostąpić tego widzenia tylko przez działanie Boga.

Oprócz tego. To, co przekracza granice jakiejś natury, może się stać jej udziałem tylko przez działanie czegoś innego; jak na przykład woda może dążyć wzwyż jedynie wówczas, gdy zostanie

151

poruszona przez coś innego. Oglądanie substancji Boga przekracza granice wszelkiej natury stworzonej, gdyż każda rozumna natura stworzona posiada tę właściwość, że poznaje w sposób zgodny ze swoją substancją; w ten sposób nie da się zaś poznawać substancji Bożej, czego dowiedziono powyżej [111, 49]. Niepodobna więc, by jakiś intelekt stworzony dotarł do widzenia substancji Bożej inaczej niż wskutek działania Boga, który przewyższa wszystkie stworzenia.

O tej sprawie powiedziano w Liście do Rzymian 6, [23]: „Łaską Boga — życie wieczne”. Wykazaliśmy bowiem, że szczęście człowieka polega na widzeniu Boga, które nazywa się życiem wiecznym. Wiadomo, że widzenie Boga możemy osiągnąć tylko za sprawą łaski Bożej, gdyż przewyższa ono wszelkie możliwości stworzenia i można do niego dojść jedynie z daru Bożego; to zaś, co stworzenie otrzymuje w taki sposób, przypisuje się łasce Bożej. Pan powiada też w Ewangelii św. Jana 14, [21]: „Objawię mu samego siebie”.

Rozdział 53 **INTELEKT STWORZONY POTRZEBUJE POMOCY** **ŚWIATŁA BOŻEGO, BY OGŁĄDAĆ BOGA** **W JEGO ISTOCIE**

Do tak wspaniałego widzenia intelekt stworzony musi zostać podniesiony przez dobroć Bożą.

To bowiem, co jest własną formą jakiejś rzeczy, nie może się stać formą innej rzeczy, jeśli ta ostatnia nie uczestniczy w jakimś podobieństwie do owej rzeczy posiadającej własną formę, jak na przykład światło nie staje się urzeczywistnieniem żadnego ciała, jeżeli to nie uczestniczy w przezroczystości. Istota Boża jest zaś własną, adekwatną formą poznawczą intelektu Bożego; w Bogu bowiem te trzy rzeczy, mianowicie intelekt, to, przez co pojmuje, i to, co pojmuje, są jedną rzeczą. Niepodobna więc, by owa istota

152

stała się formą poznawczą jakiegokolwiek intelektu stworzonego, jeśli ten nie zawiera w sobie podobieństwa do Boga. Zatem posiadanie podobieństwa do Boga jest konieczne do oglądania substancji Bożej.

Co więcej. Żadna rzecz nie jest zdolna do przyjęcia wyższej formy, chyba że zostanie podniesiona do jej możliwości dzięki jakiemuś usprawnieniu; albowiem właściwe urzeczywistnienie dokonuje się we właściwej możności. Istota Boża jest zaś formą wyższą od każdego intelektu stworzonego. Aby więc stała się formą poznawczą intelektu stworzonego — co jest potrzebne do oglądania substancji Bożej — intelekt stworzony musi zostać podniesiony przez jakieś wyższe usprawnienie.

Dalej. Jeśli dwie rzeczy, wcześniej niepołączone, łączą się, musi się to dokonywać przez zmianę obydwu lub tylko jednej z nich. Jeśli zaś przyjmujemy, że intelekt stworzony zaczyna oglądać substancję Bożą to istota Boża, zgodnie z tym, co powiedziano powyżej [III, 51], musi się połączyć z nim jako forma poznawcza. Jednakże nie jest możliwe, by istota Boża się zmieniała, jak tego dowiedziono powyżej [I, 13]. Połączenie musi się więc rozpocząć przez zmianę intelektu stworzonego. Zmiana ta może polegać tylko na tym, że intelekt stworzony nabywa jakieś nowe usprawnienie. Do tego samego wniosku dochodzimy, gdy przyjmiemy, że jakiś intelekt stworzony cieszy się takim widzeniem od momentu swego stworzenia. Jeśli bowiem to widzenie przewyższa możliwości natury stworzonej, czego dowiedliśmy [III, 52], można przyjąć,

że każdy intelekt stworzony posiada swoją naturę gatunkową bez oglądania substancji Boga. Czy zatem na początku, czy później zaczyna oglądać Boga, coś musi zostać dodane do jego natury.

Podobnie. Rzecz potrafi się wznieść do wyższego działania tylko pod warunkiem, że jej moc zostanie zwiększona. Czyjaś moc można zaś zwiększyć dwojako. Po pierwsze, przez zwykłe natężenie samej mocy; tak na przykład czynna moc rzeczy ciepłej wzrasta przez natężenie ciepła, tak że może wykonać gwałtowniejszą czynność tego samego gatunku. Po drugie, przez dodanie nowej formy; na przykład

153

moc ciała przezroczystego wzrasta aż do możliwości oświeclania, przez to że staje się w sposób urzeczywistniony świecące dzięki przyjętej w nim nowej formie światła. Ów wzrost mocy jest potrzebny do osiągnięcia działania innego gatunku. Naturalna moc rozumu stworzonego nie wystarcza zaś do widzenia substancji Bożej, jak wynika z tego, co powiedziano [III, 52]. Aby więc dojść do tego widzenia, jego moc musi wzrosnąć. Nie wystarczy wzrost natężenia mocy naturalnej, gdyż widzenie to nie jest tego samego rodzaju, co naturalne widzenie rozumu stworzonego, co jest oczywiste, gdy się weźmie pod uwagę różnicę pomiędzy rzeczami oglądanymi. Musi więc nastąpić wzrost mocy intelektu przez przyjęcie jakiegoś nowego usprawnienia.

Ponieważ zaś do poznania rzeczy umysłowych dochodzimy przez poznanie rzeczy zmysłowych, na poznanie umysłowe przenosimy również nazwy z poznania zmysłowego, zwłaszcza te odnoszące się do wzroku, który wśród wszystkich zmysłów jest najszlachetniejszy i najbardziej uduchowiony, i przez to najbliższy intelektowi. Stąd też i poznanie intelektualne nosi nazwę widzenia. A ponieważ widzenie cielesne dokonuje się za pomocą światła, to, dzięki czemu realizuje się widzenie intelektualne, również nazywa się światłem. Dlatego Arystoteles w III księdze *O duszy*⁸³ przyrównuje intelekt czynny do światła, ponieważ intelekt czynny urzeczywistnia przedmioty poznania umysłowego, podobnie jak światło w pewien sposób urzeczywistnia przedmioty widzialne. Przeto owo usprawnienie, które wynosi intelekt stworzony do intelektualnego widzenia substancji Bożej, słusznie nazywa się światłem chwały — nie jakoby miało ono urzeczywistniać przedmiot poznania umysłowego, tak jak światło intelektu czynnego, lecz dlatego, że sprawia, iż intelekt w możności staje się poznającym w sposób urzeczywistniony.

O tym właśnie świetle powiedziano w Psalmie [36,10]: „W światłości Twojej będziemy oglądać światłość”, to znaczy światłość boskiej substancji. Mówi się też w Apokalipsie 22, [5; por. Ap 21,23]: „Miasto

⁸³ Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15-17).

154

— mianowicie miasto błogosławionych — nie potrzebuje słońca ani księżyca, gdyż je oświeciła jasność Boża”. A także w Księdze Izajasza 60, [19]: „Słońce nie będzie już dla ciebie światłością we dnie ani blask księżyca nie będzie cię oświecał; ale Pan będzie światłością twoją na wieki i Bóg twój chwałą twoją”. Stąd też — ponieważ dla Boga tym samym jest być i poznawać, i ponieważ Bóg jest dla wszystkich przyczyną poznania — w Ewangelii Św. Jana 1, [9] nazywa się Go światłością: „Była światłość prawdziwa, która

oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego"; w 1 Liście św. Jana 1, [5]: „Bóg jest światłością”; a także w Psalmie [104,2]: „Odziany światłością jakby szatą”. I także z tego powodu zarówno Boga, jak i aniołów przedstawia się w Piśmie Świętym w ognistych postaciach, z racji jasności ognia.

Rozdział 54 << **ARGUMENTY MAJĄCE DOWODZIĆ, ŻE BOGA NIE** **MOŻNA OGŁĄDAĆ W JEGO ISTOCIE,** **I ODPOWIEDŹ NA NIE**

Przeciw powyższemu mógłby ktoś wysunąć zarzuty.

1. Żadne światło dane wzrokowi nie może go wynieść do oglądania czegoś, co przewyższa naturalne zdolności wzroku cielesnego, wzrok bowiem może widzieć tylko przedmioty barwne. Substancja Boża przewyższa zaś wszelkie możliwości intelektu stworzonego — i to bardziej, niż intelekt przewyższa możliwości zmysłów. Żadne więc dodane światło nie może wynieść intelektu stworzonego do oglądania substancji Bożej.

2. Ponadto. Światło, które zostaje przyjęte w intelekcie stworzonym, jest czymś stworzonym. I ono zatem jest od Boga nieskończenie różne. Nie może więc intelekt stworzony wznieść się do oglądania substancji Bożej przez tego rodzaju światło.

155

3. Podobnie. Gdyby powyższe światło mogło to sprawić z tej racji, że jest podobizną substancji Bożej — każda bowiem substancja umysłowa nosi w sobie podobieństwo Boże przez sam fakt, że jest umysłowa — sama natura każdej substancji umysłowej wystarczałaby do oglądania Boga.

4. Dalej. Jeśli owo światło jest stworzone i skoro nic nie przeszkadza, by jakaś rzecz stworzona była dla innej rzeczy stworzonej naturalna, będzie mógł istnieć jakiś intelekt stworzony, który będzie oglądał substancję Bożą dzięki swemu naturalnemu światłu. Wykazano zaś, że jest przeciwnie [III, 52],

5. Co więcej. Nieskończone jako takie jest nieznane. Udowodniliśmy zaś w pierwszej księdze [1,43], że Bóg jest nieskończony. Nie można więc przez powyższe światło oglądać substancji Bożej.

6. Dalej. Pomiędzy poznającym a bytem poznawanym musi istnieć proporcja. Nie ma zaś żadnej proporcji między intelektem stworzonym, nawet gdy jest usprawniony owym światłem, a substancją Bożą, gdyż i tak pozostaje nieskończona różnica. A zatem intelekt stworzony nie może się wznieść przez żadne światło do oglądania substancji Bożej.

Te i podobne racje skłoniły niektórych do przyjęcia twierdzenia, że żaden intelekt stworzony nigdy nie ogląda substancji Bożej. Takie twierdzenie usuwa zarówno prawdziwą szczęśliwość stworzenia rozumnego, która, jak wykazano [III, 50], może polegać tylko na oglądaniu substancji Bożej, jak i przeczy powadze Pisma Świętego, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [III, 51]. Stąd należy je odrzucić jako fałszywe i heretyckie.

Powyższe argumenty nietrudno zaś obalić. Substancja Boża przekracza bowiem zdolności intelektu stworzonego nie w ten sposób, jakby była czymś całkowicie obcym dla niego, jak na przykład dźwięk dla wzroku albo substancja niematerialna dla

zmysłów — substancja Boża jest bowiem pierwszym przedmiotem poznawalnym i początkiem całego poznania umysłowego — lecz w tym sensie, że przewyższa

156

jego moc, tak jak najsilniejsze przedmioty zmysłowe przewyższają zdolności zmysłów. Stąd też powiada Filozof w II księdze *Metafizyki*⁸⁴, że nasz intelekt tak się ma do rzeczy najbardziej oczywistych, jak oko sowy do światła słońca. Zatem intelekt stworzony musi zostać wzmocniony przez jakieś boskie światło, aby mógł oglądać istotę Bożą. W ten sposób upada pierwszy argument.

Z kolei owo światło podnosi intelekt stworzony do oglądania Boga nie z powodu braku różnicy w stosunku do substancji Bożej, lecz z racji mocy, którą otrzymuje od Boga, by tego dokonać, choć co do swego bytu różni się od Boga nieskończenie, jak głosił drugi argument. Światło to bowiem łączy intelekt stworzony z Bogiem nie co do bytu, lecz tylko co do poznania intelektualnego.

Ponieważ zaś samemu Bogu jest właściwe doskonałe poznanie swojej substancji, powyższe światło zawiera podobieństwo do Boga w tym względzie, że prowadzi do oglądania Jego substancji. W ten sposób zaś żadna substancja umysłowa nie może zawierać podobieństwa do Boga. Skoro bowiem niezłożoność żadnej substancji stworzonej nie dorównuje niezłożoności Bożej, jest niemożliwe, by substancja stworzona posiadała całą swoją doskonałość w czymś jednym. To bowiem, jak wykazano w pierwszej księdze [I, 28], jest właściwe Bogu, który odnośnie do jednego i tego samego istnieje, poznaje i jest szczęśliwy. Zatem w stworzonej substancji intelektualnej czym innym musi być światło, które wynosi ją do uszczęśliwiającego widzenia Boga, a czym innym jakiegokolwiek światło, które składa się na jej gatunkową naturę i dzięki któremu poznaje ona w sposób adekwatny do swojej substancji. W ten sposób odpowiedź na trzeci argument jest jasna.

Czwarty argument wyjaśnia się w ten sposób, że oglądanie substancji Bożej przewyższa wszelką moc naturalną, jak tego dowiedziono [III, 52]. I dlatego światło, które usprawnia intelekt stworzony do oglądania substancji Bożej, musi być światłem nadprzyrodzonym.

⁸⁴ Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 9-11).

157

Nie może też przeszkodzić oglądaniu substancji Bożej fakt, że Bóg jest nieskończony, jak twierdził piąty argument. Nie mówi się tu bowiem o nieskończoności w sensie braku, jak w przypadku ilości, a takie nieskończone słusznie jest nieznanne, ponieważ jest niczym materia, której brak formy, a ta jest zasadą poznania. Bóg jest nazywany nieskończonym przecząco, jako forma istniejąca samoistnie, nieograniczona przez materię przyjmującą. Dlatego to, co jest nieskończone w ten sposób, jest w najwyższym stopniu samo przez się poznawalne.

Proporcja między intelektem stworzonym a poznaniem Boga nie jest jakąś współmiernością lecz chodzi tu o proporcję w znaczeniu jakiegokolwiek stosunku jednej rzeczy do drugiej, jak na przykład materii do formy albo przyczyny do skutku. W ten sposób nic nie przeszkadza, by istniała proporcja między stworzeniem a Bogiem w znaczeniu stosunku poznającego do przedmiotu poznawanego, jak i stosunku skutku do przyczyny. Wynika stąd odpowiedź na szósty zarzut.

Rozdział 55

INTELEKT STWORZONY NIE OBEJMUJE SUBSTANCJI BOŻEJ

Ponieważ sposób każdego działania zależy od skuteczności działającej zasady — bardziej wszak ogrzewa to, czego ciepło jest większe — również i sposób poznania musi zależeć od skuteczności zasady poznania.

Światło zaś, o którym mowa [III, 53], jest zasadą poznania Boga, ponieważ przez nie intelekt stworzony wznosi się do oglądania substancji Bożej. Zatem sposób oglądania Boga musi być dostosowany do mocy tego światła. Otóż moc tego światła jest bardzo niewielka w porównaniu z jasnością intelektu Bożego. Niepodobna więc, by przez tego rodzaju światło można było oglądać substancję Boga tak doskonale, jak ją widzi intelekt boski. Intelekt boski zaś

158

widzi tę substancję tak doskonale, jak doskonale można ją widzieć, gdyż prawda substancji Bożej i jasność intelektu Bożego są sobie równe, a nawet są czymś jednym. Nie jest więc możliwe, by intelekt stworzony widział przez owo światło substancję Bożą tak doskonale, jak doskonale można ją widzieć. Każdą zaś rzecz, którą poznający obejmuje swoim poznaniem, poznaje on tak doskonale, jak może być poznana. Kto bowiem wie o tym, że trójkąt ma trzy kąty równające się dwom kątom prostym, jako o prawdopodobnej opinii na podstawie wypowiedzi uczonych, jeszcze tego nie obejmuje; obejmuje to tylko ten, kto ma o tym wiedzę naukową dzięki przesłance, która jest przyczyną [wiedzy], A zatem nie jest możliwe, by intelekt stworzony obejmował substancję Bożą.

Co więcej. Moc skończona nie może w swym działaniu dorównać przedmiotowi nieskończonemu. Substancja Boża jest zaś czymś nieskończonym w porównaniu z jakimkolwiek intelektem stworzonym, skoro każdy intelekt stworzony ograniczony jest do danego gatunku. Nie jest zatem możliwe, by widzenie jakiegoś intelektu stworzonego dorównało substancji Bożej, to znaczy by widział ją tak doskonale, jak można ją widzieć. Żaden więc intelekt stworzony jej nie obejmuje.

Dalej. Każdy działający działa na tyle doskonale, na ile doskonale uczestniczy w formie, będącej zasadą działania. Otóż umysłową formą poznawczą przez którą ogląda się substancję Bożą jest sama istota Boża, a tej, chociaż staje się ona formą poznawczą intelektu stworzonego, intelekt stworzony nie pojmuje w całej jej mocy. Nie widzi jej zatem tak doskonale, jak może być widziana. A zatem intelekt stworzony jej nie obejmuje.

Podobnie. Rzecz objęta nigdy nie wychodzi poza granice tego, co ją obejmuje. Gdyby więc intelekt stworzony obejmował substancję Bożą substancja Boża nie przekraczałaby granic intelektu stworzonego, co jest niemożliwe. Jest więc niemożliwe, by intelekt stworzony obejmował substancję Bożą.

Nie dlatego zaś się mówi, że intelekt stworzony widzi substancję Bożą ale jej nie obejmuje, jakoby coś z niej widział, a czegoś nie

159

widział —substancja Boża jest bowiem całkowicie niezłożona —lecz dlatego, że intelekt

stworzony nie widzi jej tak doskonale, jak ją można widzieć; w ten sposób mówi się, że ktoś zna udowodniony wniosek jako opinię, ale go nie obejmuje, gdyż nie zna go doskonale, to znaczy naukowo, chociaż nie ma żadnej części, której by nie znał.

Rozdział 56

ŻADEN INTELEKT STWORZONY, OGLĄDAJĄC BOGA, NIE WIDZI WSZYSTKIEGO, CO MOŻNA W NIM WIDZIEĆ

Wynika stąd dalej, że chociaż intelekt stworzony widzi substancję Bożą to jednak nie poznaje wszystkiego, co można przez nią poznać.

Poznając bowiem zasadę, tylko wtedy poznajemy przez nią z konieczności wszystkie jej skutki, gdy intelekt ją obejmuje; wtedy bowiem poznajemy zasadę w całej jej mocy, gdy poznajemy w niej wszystkie jej skutki. Przez istotę Bożą zaś poznajemy inne rzeczy, tak jak skutki przez przyczynę. Skoro więc intelekt stworzony nie może objąć substancji Bożej, nie jest konieczne, by widząc ją, widział wszystko, co można przez nią poznać.

Podobnie. Im wyższy intelekt, tym więcej poznaje, czy to pod względem liczby rzeczy, czy przynajmniej pod względem ilości wiedzy o tym samym. Intelekt Boga przewyższa zaś każdy intelekt stworzony. Poznaje zatem więcej niż jakikolwiek intelekt stworzony. Jego poznanie polega zaś na tym, że ogląda swoją istotę, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 49], Zatem przez Jego istotę można poznać więcej, niż jest w stanie w niej widzieć jakikolwiek intelekt stworzony.

Co więcej. Miarą ilości mocy jest to, czego potrafi dokonać. Tym samym jest więc poznanie wszystkiego, czego moc potrafi dokonać, i objęcie tej mocy. Mocy Bożej nie może zaś objąć żaden intelekt

160

stworzony, ponieważ jest nieskończona; intelekt stworzony nie może też objąć Jego istoty, jak dowiedziono [III, 55], Zatem intelekt stworzony nie może także poznać wszystkiego, czego potrafi dokonać moc Boża. Wszystko zaś, czego potrafi dokonać moc Boża, można poznać przez istotę Bożą, albowiem Bóg poznaje wszystko i poznaje przez swoją istotę. A zatem intelekt stworzony, widząc substancję Bożą, nie widzi wszystkiego, co można w niej widzieć.

Dalej. Władza poznawcza poznaje rzecz tylko w aspekcie właściwego sobie przedmiotu (*secundum rationem proprii obiecti*)', wzrokiem bowiem poznajemy jakąś rzecz tylko o tyle, o ile posiada barwę. Przedmiotem właściwym intelektu jest zaś to, czym rzecz jest, to znaczy substancja rzeczy, jak powiedziano w III księdze *O duszy*⁸⁵. Cokolwiek więc intelekt wie o jakiejś rzeczy, wie dzięki poznaniu jej substancji; dlatego też w każdym dowodzeniu, przez które poznajemy właściwe przypadłości, przyjmujemy za punkt wyjścia to, czym rzecz jest, jak powiedziano w I księdze *Analitik wtórych*⁸⁶. Jeżeli zaś intelekt poznaje substancję jakiejś rzeczy przez przypadłości, o czym mówi I księga *O duszy*⁸⁷ — że „przypadłości wiele się przyczyniają do poznania, czym rzecz jest” — to jest to przypadłościowe o tyle, że poznanie intelektu ma swój początek w zmysłach i wobec tego do poznania substancji musimy dochodzić przez poznanie przypadłości zmysłowych; z tego względu nie zachodzi to w matematyce, lecz tylko w naukach przyrodniczych. Wszystko więc, czego w rzeczy nie można poznać dzięki poznaniu jej substancji, musi pozostać dla intelektu nieznane. Przez poznanie czyjejś substancji nie można zaś poznać, czego on chce, wola bowiem nie zdąża do swego przedmiotu w

sposób całkowicie zależny od natury; z tego względu wolę i naturę uważa się za dwie zasady czynne. A zatem intelekt nie może poznać, czego ktoś chce — chyba że poprzez skutki, na przykład, gdy widzimy kogoś działającego z wolnej woli, wiemy, czego chce; bądź przez przyczynę, jak na

85 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 10-22).

86 Arystoteles, *Analytica posteriora* I, 10 (76b 3-16).

87 Arystoteles, *De anima* I, 1 (402b 21-22).

161

przykład Bóg zna zamysły naszej woli, jak i inne swoje skutki, dzięki temu, że jest dla nas przyczyną chcenia; bądź przez to, że jeden drugiemu oznajmia swoją wolę, na przykład, gdy w rozmowie wyraża swe upodobania. Skoro więc wiele spraw zależy od prostej woli Boga, jak wynika po części z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 81], i jak później szerzej wyjaśnimy [III, 64n], intelekt stworzony, chociaż ogląda substancję Bożą, nie poznaje jednak wszystkiego, co Bóg widzi przez swą substancję.

Mógłby tu ktoś zarzucić, że substancja Boża jest czymś większym niż wszystko, co Bóg może uczynić lub poznać, lub chcieć poza sobą; a w takim razie, jeśli intelekt stworzony może widzieć substancję Boga, to tym bardziej jest możliwe, by znał wszystko, co Bóg może poznać lub chcieć, lub uczynić poza sobą.

Jeśli jednak uważnie się temu przyjrzyć, poznanie jakiejś rzeczy w niej samej nie jest tym samym co poznanie jej w jej przyczynie. Niektóre rzeczy można wszak poznać łatwo w nich samych, ale niełatwo w ich przyczynach. Prawdą jest więc, że czymś większym jest poznanie substancji Bożej niż poznanie czegokolwiek poza nią, co można poznać samo w sobie. Doskonalszym jednak poznaniem jest poznać substancję Bożą i widzieć w niej jej skutki, niż widzieć substancję Bożą i nie widzieć w niej jej skutków. Jest rzeczą możliwą by ktoś widział substancję Bożą a nie obejmował jej, ale nie może się zdarzyć, by nie obejmując jej, znał wszystko, co w niej można poznać, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej.

Rozdział 57 KAŻDY INTELEKT, NIEZALEŻNIE OD STOPNIA DOSKONAŁOŚCI, MOŻE MIEĆ UDZIAŁ W OGLĄDANIU BOGA

Skoro intelekt stworzony zostaje wyniesiony do widzenia substancji Bożej przez pewne światło nadprzyrodzone, o czym

162

przekonaliśmy się powyżej [III, 53], żaden intelekt stworzony nie jest tak niedoskonały w swej naturze, by nie mógł zostać podniesiony do tego widzenia.

Wykazaliśmy bowiem [III, 53], że owo światło nie może być dla żadnego stworzenia światłem naturalnym, lecz swoją mocą przewyższa wszelką naturę stworzoną. Dla czegoś, co się dokonuje mocą nadprzyrodzoną nie stanowi zaś przeszkody różnorodność natur, gdyż moc Boża jest nieskończona; stąd przy cudownym uzdrowieniu chorego jest rzeczą obojętną czy był on chory ciężko czy lekko. Zatem różny stopień doskonałości natury rozumnej nie przeszkadza, by najniższy byt tej natury mógł zostać wyniesiony do owego widzenia przez powyższe światło.

Co więcej. Odległość między najwyższym w porządku natury intelektem a Bogiem jest nieskończona, jeżeli chodzi o doskonałość i dobroć. Natomiast odległość między najwyższym a najniższym intelektem jest skończona; między dwiema rzeczami skończonymi nie może wszak być odległości nieskończonej. Zatem odległość między najniższym a najwyższym intelektem stworzonym jest właściwie niczym w porównaniu do odległości między najwyższym intelektem stworzonym a Bogiem. Co zaś jest niczym, nie może powodować uchwytniej różnicy. Tak na przykład odległość między środkiem ziemi a ludzkim okiem jest właściwie niczym w porównaniu do odległości między naszym wzrokiem a ósmą sferą w zestawieniu z którą cała ziemia stanowi punkt. Dlatego też żadna uchwytna różnica nie wypływa z faktu, że astronomowie w swych dowodzeniach biorą ludzki wzrok za środek ziemi. Jest więc rzeczą obojętną jaki intelekt zostaje podniesiony do widzenia Boga przez owo światło, czy jest najwyższy, czy najniższy, czy pośredni.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej [III, 50], że każdy intelekt z natury pragnie oglądać substancję Bożą. Naturalne pragnienie nie może zaś być daremne. Zatem każdy intelekt stworzony może dojść do oglądania substancji Bożej bez względu na niedoskonałość natury.

163

Z tej to racji w Ewangelii św. Mateusza 22, [30] Pan obiecuje ludziom chwałę aniołów: „Będą — powiada, mówiąc o ludziach — jak aniołowie Boży w niebie”. A w Apokalipsie 20 [zob. Ap 21,17] mówi się, że miara ludzka i anielska jest taka sama. Dlatego też w Piśmie Świętym niemal wszędzie aniołów przedstawia się pod ludzką postacią, czy to całkowicie, jak na przykład aniołów, którzy ukazali się Abrahamowi w postaci mężów w Księdze Rodzaju 18, [2], czy częściowo, jak zwierzęta w Księdze Ezechiela 1, [8], o których powiedziano, że „ręce człowiecze były pod ich skrzydłami”.

W ten sposób usuwa się błąd tych, którzy twierdzili, że dusza ludzka, jakkolwiek by została wyniesiona, nie może dorównać wyższemu intelektowi.

Rozdział 58

WŚRÓD TYCH, KTÓRZY OGLĄDAJĄ BOGA, JEDEN MOŻE GO OGLĄDAĆ DOSKONALEJ NIŻ DRUGI

Ponieważ sposób działania zależy od formy, będącej zasadą działania, a zasadą dzięki której intelekt stworzony ogląda substancję Bożą jest owo światło, jak powiedziano powyżej [III, 53], sposób oglądania Boga musi zależeć od tego światła. Jest zaś rzeczą możliwą by istniały różne stopnie uczestnictwa w tym świetle, tak że jednego oświecła ono doskonalej niż kogoś drugiego. Jest zatem możliwe, by wśród tych, którzy oglądają Boga, jeden widział Go doskonalej od drugiego, chociaż obaj widzą substancję Bożą.

Dalej. W każdym rodzaju istnieje rzecz najwyższa, która przewyższa pozostałe; istnieją także stopnie, stosownie do większego lub mniejszego oddalenia od niej. Na przykład istnieją rzeczy chłodniejsze i cieplejsze, stosownie do większego lub mniejszego oddalenia od ognia, który jest najcieplejszy. Bóg zaś ogląda swą substancję w najdoskonalszy sposób jako jedyny, który ją obejmuje, co wykazano powyżej [III, 55], Zatem wśród oglądających Boga

164

jeden widzi Jego substancję lepiej, a inny gorzej, stosownie do tego, czy jest bliżej czy dalej od Niego.

Co więcej. Światło chwały dlatego wynosi intelekt do oglądania Boga, że jest pewną podobizną intelektu Bożego, jak to już powiedzieliśmy [III, 53], Jakaś rzecz może się zaś mniej lub bardziej upodabniać do Boga. Jest więc możliwe, by jeden widział substancję Bożą doskonale niż ktoś inny.

Podobnie. Skoro cel odpowiada proporcjonalnie temu, co dąży do celu, byty, które w różny sposób przygotowują się do celu, w różny też sposób muszą w nim uczestniczyć. Widzenie substancji Bożej jest zaś ostatecznym celem każdej substancji rozumnej, jak wynika z tego, co powiedziano wcześniej [III, 50]. Otóż nie wszystkie substancje rozumne są przygotowane do tego celu jednakowo. Niektóre bowiem mają więcej cnoty, a inne mniej; cnota zaś jest drogą do szczęśliwości. Muszą więc istnieć różnice w oglądaniu Boga, tak że niektórzy widzą substancję Boga doskonale, a inni mniej doskonale.

Stąd — by wyrazić tę różnicę szczęśliwości — w Ewangelii Św. Jana 14, [2] Pan powiada: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele”.

W ten sposób obala się błąd tych, którzy głoszą⁸⁸, że wszystkie nagrody są równe.

Jak zaś ze sposobu widzenia wynikają różne stopnie chwały błogosławionych, tak z tego, co widzą wynika ta sama chwała — albowiem szczęście każdego polega na tym, że ogląda substancję Boga, jak dowiedziono [III, 37n], To samo zatem czyni wszystkich szczęśliwymi, ale nie wszyscy w równym stopniu przyjmują szczęśliwość.

Dlatego temu, co wyżej powiedziano, nie sprzeciwia się, że w Ewangelii Św. Mateusza 20, [9-10] Pan naucza, iż wszyscy pracujący w winnicy, chociaż nie pracowali jednakowo, otrzymali tę samą zapłatę, mianowicie denara, ponieważ wszyscy otrzymują to samo w nagrodę, by ją oglądać i się nią cieszyć, mianowicie Boga.

⁸⁸ Zob. św. Hieronim, *Adversus Iovinianum* I, 3 (PL 23, 214 B).

165

Należy też wziąć pod uwagę, że porządek ruchów cielesnych i duchowych jest pod pewnym względem przeciwny. Wszystkie bowiem ruchy cielesne mają jeden i ten sam pierwszy podmiot, a różne cele. Poruszenia duchowe zaś, mianowicie akty poznania intelektualnego i akty woli, mają różne podmioty pierwsze, a jeden i ten sam cel.

Rozdział 59 **W JAKI SPOSÓB CI, KTÓRZY WIDZĄ SUBSTANCJĘ** **BOŻĄ, WIDZĄ WSZYSTKO**

Ponieważ oglądanie substancji Bożej jest ostatecznym celem każdej substancji rozumnej, jak wynika z tego, co powiedziano [III, 50], naturalne zaś pragnienie każdej rzeczy zostaje zaspokojone, gdy osiąga ona swój cel ostateczny, musi być tak, że naturalne pragnienie substancji rozumnej, która ogląda substancję Bożą, zostaje w pełni zaspokojone. Pragnieniem naturalnym intelektu jest zaś poznanie rodzajów, gatunków i właściwości wszystkich rzeczy oraz całego porządku wszechświata, czego dowodzą ludzkie nauki, mające za przedmiot te zagadnienia. Ktokolwiek zatem ogląda substancję Bożą poznaje wszystkie powyższe zagadnienia.

Co więcej. Intelekt i zmysł tym się różnią, jak wiadomo z III księgi *O duszy*⁸⁹, że zmysł pod wpływem intensywnych przedmiotów zmysłowych ulega zniszczeniu lub

osłabieniu, tak że później nie jest w stanie uchwycić przedmiotów mniej intensywnych, natomiast intelekt nie ulega zniszczeniu ani nie doznaje przeszkód ze strony swego przedmiotu, lecz tylko udoskonala się, dlatego pojawiają się większe przedmioty umysłowe, inne będzie mógł poznawać nie gorzej, ale lepiej. Najwyższym zaś przedmiotem w rodzaju przedmiotów umysłowych jest substancja Boża. Zatem intelekt, wyniesiony

89 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 9-b 5).

166

przez światło Boże do oglądania substancji Boga, jest tym bardziej przygotowany do pojmowania wszystkich innych rzeczy.

Ponadto. Byt umysłowy nie ma mniejszego zakresu od bytu fizycznego, lecz raczej większy; intelekt bowiem z natury pojmuje wszystko, co jest w przyrodzie, pojmuje też takie rzeczy, które nie mają bytu fizycznego, jak przeczenia i braki. Wszystkiego więc, czego potrzeba do doskonałości bytu fizycznego, potrzeba też do doskonałości bytu umysłowego, a nawet więcej. Byt umysłowy zaś osiąga doskonałość, gdy intelekt dochodzi do swego celu ostatecznego, podobnie jak doskonałość bytu fizycznego polega na samym ustanowieniu rzeczy. A zatem Bóg daje poznać oglądającemu Go intelektowi wszystko, co stworzył dla doskonałości wszechświata.

Podobnie. Chociaż wśród tych, którzy oglądają Boga, jeden widzi Go doskonale od drugiego, jak wykazano [III, 58], to jednak każdy widzi Go na tyle doskonale, że jego naturalne możliwości zostają w pełni zrealizowane; co więcej, owo oglądanie przewyższa wszelkie możliwości naturalne, jak tego dowiedziono [III, 52]. Z konieczności więc każdy, kto widzi substancję Bożą w samej tej substancji poznaje wszystko, co obejmują jego naturalne możliwości. Naturalne możliwości każdego intelektu obejmują zaś poznanie wszystkich rodzajów i gatunków, a także porządku rzeczy. Każdy więc, kto ogląda Boga, poznaje to w Jego substancji.

Z tej to racji Mojżeszowi proszącemu o to, by mógł oglądać Bożą substancję, Pan odpowiada w Księdze Wyjścia 33, [19]: „Ja ci ukazę wszelkie dobro”. A Grzegorz powiada: „Czegóż mogliby nie wiedzieć ci, którzy znają Wszystkowiedzącego?”⁹⁰.

Jeżeli jednak uważnie się nad tym zastanowimy, okazuje się, że ci, którzy oglądają substancję Bożą, pod pewnym względem widzą wszystko, a pod pewnym względem nie. Jeśli bowiem przez „wszystko” rozumie się to, co należy do doskonałości wszechświata, to jest oczywiste, jak dowodzą przytoczone przed chwilą argumenty, że ci, którzy widzą substancję Bożą, widzą wszystko. Skoro bowiem

90 Św. Grzegorz Wielki, *Libri dialogorum* IV, 33 (PL 77, 376 B).

167

intelekt jest w pewien sposób wszystkim, wszystko, co należy do doskonałości natury, należy też do doskonałości bytu umysłowego. Dlatego też według słów Augustyna w *Dosłownym wykładzie Księgi Rodzaju*⁹¹ wszystko, co powstało przez słowo Boże, by istnieć we własnej naturze, powstało też w umysłach anielskich, by aniołowie to poznawali. Do doskonałości bytu fizycznego należą zaś natury gatunków oraz ich właściwości i zdolności; dążenie przyrody kieruje się bowiem ku naturze gatunków — jednostki wszak istnieją ze względu na gatunek. Do doskonałości substancji umysłowej należy więc poznanie natur, zdolności i właściwych przypadłości wszystkich gatunków. Osiągnie to wraz z ostateczną szczęśliwością przez widzenie istoty Bożej. Natomiast

przez poznanie gatunków naturalnych intelekt oglądający Boga poznaje także jednostki należące do tych gatunków, jak można wywnioskować z tego, co powiedziano wyżej o poznaniu Boga i aniołów [I, 69; II, 96n],

Jeśli zaś przez „wszystko” rozumie się to wszystko, co poznaje Bóg, widząc swoją istotę, to żaden intelekt stworzony nie widzi w substancji Bożej wszystkiego, jak wykazano powyżej [III, 56],

Można zaś tę sprawę rozważać w kilku aspektach. Po pierwsze, biorąc pod uwagę to, co Bóg może uczynić, lecz nie czyni i nigdy nie uczyni. Wszystko to można poznać tylko wtedy, gdy pozna się Jego moc, a nie jest to możliwe dla żadnego intelektu stworzonego, jak powyżej wykazano [III, 55], Z tego powodu powiada Księga Hioba 11, [7-9]: „Może ślady Boga zrozumiesz i w sposób doskonały Wszehmocnego ogarniesz? Wyższy jest niż niebo — i cóż uczynisz? Głębszy niż otchłań — i jakże poznasz? Dłuższa niż ziemia miara Jego i szersza niż morze!”. Nie mówi tego, jakoby Bóg był wielki ilością wymierną, lecz dlatego, że Jego moc nie ogranicza się do tego, co się uznaje za wielkie, by nie mógł uczynić jeszcze większych.

Po drugie, biorąc pod uwagę racje rzeczy stworzonych. Intelekt nie może poznać wszystkich tych racji, jeżeli nie ogarnia dobroci

91 Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* II, VIII, 16-19 (PL 34, 269-270).

168

Bożej. Racja bowiem każdej uczynionej rzeczy pochodzi od celu, do którego dąży czyniący. Celem zaś wszystkich rzeczy uczynionych przez Boga jest dobroć Boża. Zatem racją rzeczy stworzonych jest rozprzestrzenianie się dobroci Bożej w rzeczach. Gdyby więc ktoś znał wszelkie dobro, jakie może zaistnieć ze zrządzenia Bożej Mądrości w rzeczach stworzonych, znałby racje rzeczy stworzonych. A to byłoby równoznaczne z ogarnięciem dobroci i Mądrości Bożej, do czego nie jest zdolny żaden intelekt stworzony. Dlatego powiedziano w Księdze Eklezjastesa 8 [Koh 8,17]: „Zrozumiałem, iż nie może człowiek znaleźć przyczyny wszystkich dzieł Bożych”.

Po trzecie, w odniesieniu do tego, co zależy jedynie od woli Bożej, jak przeznaczenie, wybór, usprawiedliwienie i inne rzeczy tego rodzaju, które wiążą się z uświęceniem stworzenia. Dlatego powiedziano w 1 Liście do Koryntian 2, [11]: „Tego, co ludzkie, nie zna nikt, tylko duch ludzki, który w nim jest. Podobnie tego, co Boże, nie zna nikt, tylko Duch Boży”.

Rozdział 60 <<

CI, KTÓRZY OGLĄDAJĄ BOGA, WIDZĄ W NIM WSZYSTKO RÓWNOCZEŚNIE

Ponieważ dowiedliśmy, że intelekt stworzony, oglądając substancję Bożą, pojmuje w tejże substancji wszystkie gatunki (*species*) rzeczy [III, 59], wszystko zaś, co się widzi przez jedną formę poznawczą (*species*), widzi się z konieczności równocześnie i w jednym akcie widzenia — gdyż widzenie jest zgodne z zasadą widzenia — to wynika stąd, że intelekt, który widzi substancję Bożą, ogląda wszystko równocześnie, a nie sukcesywnie.

Podobnie. Najwyższe i doskonałe szczęście natury umysłowej polega na oglądaniu Boga, jak powyżej dowiedziono [III, 50], Szczęście ponadto nie polega na sprawności,

lecz na urzeczywistnieniu, gdyż jest ostateczną doskonałością i ostatecznym celem. Wszystko więc

169

rzeczy, które widzimy, gdy oglądamy substancję Bożą — co nas czyni szczęśliwymi — widzimy w sposób urzeczywistniony. Zatem nie jest tak, że jedną widzimy wcześniej, a drugą później.

Co więcej. Każda rzecz spoczywa, gdy dojdzie do swego ostatecznego celu, wszelki ruch bowiem zmierza do osiągnięcia celu. Ostatecznym celem intelektu jest oglądanie substancji Bożej, jak wykazaliśmy powyżej [111,50]. Intelekt oglądający substancję Bożą nie porusza się więc od jednego przedmiotu poznania do drugiego. A zatem wszystko, co poznaje przez to widzenie, rozważa naraz w sposób urzeczywistniony.

Ponadto. W substancji Bożej intelekt poznaje wszystkie gatunki rzeczy, jak wynika z tego, co zostało powiedziane [III, 59]. Niektóre rodzaje mają zaś nieskończoną ilość gatunków, jak na przykład liczby, figury, proporcje. Zatem intelekt ogląda w substancji Bożej nieskończoną ilość rzeczy. Nie mógłby zaś oglądać ich wszystkich, gdyby ich nie oglądał równocześnie, gdyż nie można przebyć nieskończoności. Wszystko więc, co intelekt ogląda w substancji Bożej, musi oglądać równocześnie.

Stąd powiada Augustyn w XV księdze *O Trójcy*. „Nie będą wówczas nasze myśli zmienne, odchodząc i wracając od jednej rzeczy do drugiej, lecz całą naszą wiedzę będziemy oglądać jednym spojrzeniem”⁹².

Rozdział 61 TEN, KTO WIDZI BOGA, STAJE SIĘ UCZESTNIKIEM ŻYCIA WIECZNEGO

Można stąd wnioskować, że przez powyższe widzenie intelekt stworzony staje się uczestnikiem życia wiecznego.

⁹² Św. Augustyn, *De Trinitate* XV, XVI, 26 (PL 42, 1079); por. przekład M. Stokowskiej, s. 496.

170

Różnica między wiecznością a czasem tkwi bowiem w tym, że czas istnieje w pewnym następstwie, wieczność zaś jest cała równocześnie. Otóż wykazaliśmy już [III, 60], że w powyższym widzeniu nie ma żadnego następstwa, lecz wszystko, co się przez nie widzi, widzi się równocześnie i jednym wejrzeniem (*uno intuitu*). Owo widzenie realizuje się więc przez jakieś uczestnictwo w wieczności. Jest też owo widzenie w pewnym sensie życiem — czynność intelektu jest bowiem w pewnym sensie życiem. A zatem przez to widzenie intelekt stworzony staje się uczestnikiem życia wiecznego.

Podobnie. Czynności otrzymują gatunek od swych przedmiotów. Otóż przedmiotem powyższego widzenia jest substancja Boża sama w sobie, a nie jakiś jej stworzony obraz, jak powyżej dowiedziono [III, 50], Istnienie substancji Bożej jest zaś w wieczności — albo lepiej: jest samą wiecznością. A zatem również owo widzenie polega na uczestnictwie w wieczności.

Dalej. Jeśli jakieś działanie odbywa się w czasie, będzie tak albo dlatego, że zasada tego działania jest w czasie, jak na przykład działania rzeczy naturalnych są czasowe, albo z racji kresu działania, jak na przykład substancje duchowe są ponad czasem, a

swoje działania wykonują na rzeczach podległych czasowi. Powyższe widzenie nie jest zaś w czasie ani ze względu na przedmiot, który się widzi, bo jest nim substancja wieczna, ani ze względu na to, przez co się widzi, ponieważ i tym jest substancja wieczna, ani ze względu na widzącego, którym jest intelekt, a którego istnienie nie podlega czasowi, gdyż jest niezniszczalne, jak tego powyżej dowiedziono [II, 55; II, 79], Widzenie to wiąże się więc z uczestnictwem w wieczności, ponieważ całkowicie przekracza czas.

Co więcej. Dusza obdarzona umysłem jest stworzona na granicy wieczności i czasu, jak powiedziano w księdze *O przyczynach*⁹³ i jak wynika z wcześniejszych ustaleń [II, 68], gdyż jest ostatnia w hierarchii istot obdarzonych umysłem, niemniej jej substancja jest ponad materią cielesną i od niej nie zależy. Lecz jej działanie,

⁹³ *Liber de causis* II, 22.

171

przez które się łączy z niższymi rzeczami, będącymi w czasie, jest czasowe. Zatem jej działanie, przez które się łączy z wyższymi bytami, istniejącymi ponad czasem, uczestniczy w wieczności. Takim zaś działaniem jest przede wszystkim widzenie, którym ogląda substancję Bożą. A zatem przez tego rodzaju widzenie dostępuje uczestnictwa w wieczności; i z tego samego powodu każdy inny intelekt stworzony, który ogląda Boga.

Dlatego Pan mówi w Ewangelii Św. Jana 17, [3]: „To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga”.

Rozdział 62 **CI, KTÓRZY WIDZĄ BOGA, BĘDĄ GO WIDZIEĆ** **WIECZNIE**

Z tego wynika, że ci, którzy osiągną ostateczną szczęśliwość przez widzenie Boga, nigdy jej nie utracą.

Każdą bowiem rzecz, która niekiedy jest, a niekiedy jej nie ma, mierzy się czasem, jak wiadomo z IV księgi *Fizyki*⁹⁴. Powyższe zaś widzenie, które czyni szczęśliwymi stworzenia obdarzone umysłem, nie dokonuje się w czasie, lecz w wieczności. Jest więc niemożliwe, by utracił je ktoś, kto raz stał się jego uczestnikiem.

Co więcej. Stworzenie obdarzone umysłem osiąga swój ostateczny cel, gdy jego pragnienie naturalne zostaje zaspokojone. Jak zaś z natury pragnie szczęścia, tak też z natury pragnie wiecznej trwałości tego szczęścia; posiadając bowiem substancję wieczną, to, czego pragnie dla siebie samego, a nie ze względu na coś innego, pragnie posiadać zawsze. Szczęście nie byłoby więc ostatecznym celem, gdyby nie trwało wiecznie.

Dalej. Gdy wiemy, że kiedyś utracimy to, co posiadamy i kochamy, smucimy się. Ci zaś, którzy posiadają widzenie uszczęśliwiające,

⁹⁴ Arystoteles, *Physica* IV, 12 (221b 29-30).

172

w najwyższym stopniu kochają je jako źródło pełnego szczęścia i upragniony cel. Gdyby zatem wiedzieli, że kiedyś je utracą, nie mogliby się nie smucić. Wiedzieliby zaś o tym,

gdyby miało nie być wieczne. Wykazaliśmy już bowiem, że oglądając substancję Bożą poznają też inne rzeczy istniejące w przyrodzie [III, 59]; tym bardziej więc poznają, jakie jest owo widzenie — czy jest wieczne, czy też kiedyś się skończy. Temu widzeniu towarzyszyłby więc smutek. A zatem nie byłoby ono prawdziwą szczęśliwością bo ta ma uwalniać od wszelkiego zła, jak wykazano powyżej [III, 48],

Podobnie. Co z natury porusza się ku czemuś jako ku celowi swego ruchu, może być od niego oddzielone tylko siłą jak na przykład ciało ciężkie wyrzucone do góry. Wiadomo zaś na podstawie tego, co powiedzieliśmy [III, 50], że każda substancja obdarzona umysłem dąży swym naturalnym pragnieniem do owego widzenia. A zatem tylko siłą można ją pozbawić widzenia. Otóż siłą można coś usunąć jedynie wówczas, gdy moc stosującego siłę jest większa od mocy przyczyny. Przyczyną widzenia Boga jest zaś Bóg, jak wyżej dowiedziono [HI, 53], Ponieważ więc żadna moc nie przewyższa mocy Boga, jest niemożliwe, by owo widzenie zostało usunięte siłą. Zatem będzie trwało wiecznie.

Ponadto. Jeśli ktoś przestaje widzieć coś, co wcześniej widział, to dzieje się tak albo dlatego, że traci zdolność widzenia, na przykład gdy umrze, oślepie czy straci ją w jakiś inny sposób, albo dlatego, że nie chce już widzieć, na przykład gdy ktoś odwraca wzrok od rzeczy, którą przedtem widział, albo też dlatego, że zostaje usunięty przedmiot. Zasada ta obowiązuje powszechnie, obojętnie, czy mówimy o widzeniu zmysłowym czy o widzeniu intelektualnym. Substancja obdarzona umysłem nie może zaś stracić zdolności widzenia Boga ani przez utratę istnienia, ponieważ jest wieczna, jak powyżej wykazano [II, 55], ani przez brak światła, dzięki któremu ogląda Boga, ponieważ to światło jest przyjmowane w sposób niezniszczalny, zgodnie z naturą i przyjmującego, i dającego. Nie może też brakować jej woli cieszenia się tym widzeniem, przez które pojmuje, iż to widzenie jest jej ostateczną szczęśliwością podobnie

173

nie może chcieć nie być szczęśliwą. Nie przestanie też widzieć z powodu usunięcia przedmiotu, gdyż przedmiot ten, którym jest Bóg, nigdy się nie zmienia ani nie oddala od nas, jeśli my nie oddalamy się od Niego. Jest więc niemożliwe, by owo uszczęśliwiające widzenie Boga kiedykolwiek się skończyło.

Oprócz tego. Jest niemożliwe, by ktoś chciał utracić dobro, z którego czerpie radość, chyba że w jego ocenie z dobrem tym łączy się jakieś zło lub przynajmniej coś, co przeszkadza większemu dobru; władza pożądawcza pragnie bowiem czegoś tylko jako dobra i tak samo czegoś unika tylko jako zła. Lecz w owym widzeniu nie może być żadnego zła, skoro jest czymś najlepszym, do czego może dojść stworzenie rozumne. Nie jest też możliwe, by ktoś, kto cieszy się tym widzeniem, sądził, iż zawiera ono coś złego albo że istnieje coś od niego lepszego, gdyż widzenie Najwyższej Prawdy wyklucza wszelki fałszywy osąd. A zatem jest niemożliwe, by substancja rozumna, która ogląda Boga, chciała kiedykolwiek nie posiadać tego widzenia.

Podobnie. Jeżeli rzecz, z której wcześniej ktoś czerpał przyjemność i radość, zaczyna nużyć, to dzieje się tak dlatego, że owa rzecz wywołuje [w nim] pewną rzeczywistą zmianę, niszcząc lub osłabiając jego moc. I dlatego władze zmysłowe, które w działaniu ulegają zmęczeniu pod wpływem zmiany w organach cielesnych, spowodowanej przez przedmioty zmysłowe — a bardzo intensywne przedmioty zmysłowe mogą nawet je zniszczyć — doznają znużenia po pewnym czasie korzystania z rzeczy, którą przedtem odczuwały jako przyjemną. Z tej racji doznajemy znużenia także po długim i intensywnym myśleniu, gdyż zmęczeniu ulegają władze posługujące się organami

cielesnymi, bez których w obecnym życiu nie może się obejść praca intelektu. Tymczasem substancja Boża nie niszczy, lecz w najwyższym stopniu udoskonala intelekt. W widzeniu jej nie ma też żadnej czynności, którą by się wykonywało przez organ cielesny. Jest więc niemożliwe, by to widzenie znużyło kogoś, kto wcześniej czerpał z niego radość.

Co więcej. Rzecz, którą się rozważa z podziwem, nie może powodować znużenia; dopóki bowiem trwa podziw, dopóty rzecz

174

porusza pragnienie. Substancję Bożą zaś każdy intelekt stworzony ogląda zawsze z podziwem, gdyż żaden jej nie obejmuje. Jest więc niemożliwe, by substancja rozumna znużyła się tym widzeniem. A zatem nie jest możliwe, aby z własnej woli odstępiała od tego widzenia.

Dalej. Jeśli jakieś dwie rzeczy najpierw są złączone, a potem się rozdzielają, to musi się to stać przez zmianę jednej z nich; jak bowiem nowa relacja nie zaczyna istnieć bez zmiany jednego z członów relacji, tak też nie przestaje istnieć bez takiej zmiany. Intelekt stworzony ogląda zaś Boga dzięki temu, że się z Nim w pewien sposób łączy, jak wynika z tego, co powiedziano [III, 51]. Jeśli więc to widzenie ma się skończyć z powodu braku połączenia z Bogiem, to musi się to stać przez zmianę w substancji Bożej albo przez zmianę w oglądającym ją intelekcie. I jedno, i drugie jest niemożliwe, gdyż substancja Boża jest niezmienna, jak dowiedziono w pierwszej księdze [I, 13], a także substancja intelektualna nie podlega żadnej zmianie, gdy ogląda substancję Bożą. Niemożliwe jest zatem, by ktoś utracił tę szczęśliwość, przez którą ogląda substancję Boga.

Podobnie. Im coś jest bliżej Boga, który jest całkowicie niezmienny, tym jest mniej zmienne i bardziej trwałe; stąd pewne ciała nie mogą trwać wiecznie ze względu na duże oddalenie od Boga, jak powiedziano w II księdze *O powstawaniu*⁹⁵. Lecz żadne stworzenie nie może się zbliżyć do Boga bardziej niż to, które ogląda Jego substancję. Zatem stworzenie rozumne, które ogląda substancję Bożą osiąga największą niezmiennność. Nie jest więc możliwe, by kiedykolwiek utraciło to widzenie.

Mówi się o tym w Psalmie [84,5]: „Szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim, Panie! Na wieki wieków będą Cię chwalić”. I w innym miejscu: „Nie poruszy się na wieki, kto mieszka w Jeruzalem” [Ps 125,1], W Księdze Izajasza 33, [20-21]: „Oczy twoje będą oglądać Jeruzalem, miasto bogate, przybytek, którego w żaden

⁹⁵ Arystoteles, *De generatione et corruptione* II, 10 (336b 30-31).

175

sposób przeniesć nie można, i kołki jego nie będą wyjęte na wieki i żaden jego powrót nie zostanie zerwany. Bo tylko tam przebywa wspaniały Pan, Bóg nasz”. A także w Apokalipsie 3, [12]: „Tego, kto zwycięży, uczynię filarem w świątyni Boga mego, i więcej już nie wyjdzie na zewnątrz”.

W ten sposób usuwa się błąd platoników⁹⁶, którzy twierdzili, że dusze oddzielone, gdy już osiągną ostateczną szczęśliwość, chcą na nowo wrócić do ciał, a gdy skończy się ta szczęśliwość, znowu zostają pogrążone w nędzy obecnego życia; a także błąd Orygenes⁹⁷, który głosił, że dusze i aniołowie po okresie szczęśliwości mogą ponownie wrócić do nędzy.

Rozdział 63 <<
W JAKI SPOSÓB W TEJ OSTATECZNEJ
SZCZĘŚLIWOŚCI SPEŁNIA SIĘ WSZELKIE
PRAGNIENIE CZŁOWIEKA

Z wcześniej szych ustaleń wynika jasno, że dzięki szczęśliwości, którą się czerpie z oglądania Boga, spełniają się wszelkie ludzkie pragnienia, zgodnie ze słowami Psalmu [103,5]: „On wypełnia dobrami pragnienia twoje”, i wszelkie ludzkie wysiłki znajdują tam swoje wypełnienie. Jest to jasne, gdy rozważymy poszczególne przypadki.

Jako istota obdarzona intelektem posiada człowiek pragnienie poznania prawdy. Pragnienie to ludzie realizują, oddając się życiu kontemplacyjnemu. Jest oczywiste, że spełni się ono w owym widzeniu, gdy przez oglądanie pierwszej prawdy intelekt dowie się wszystkiego, co z natury pragnie wiedzieć, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [III, 59],

96 Zob. św. Augustyn, *De cmtate Dei* X, 30 (PL 41, 310).

97 Orygenes, *Peri archon* II, 3; zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 43 (PL 42, 34).

176

Człowiek posiada też pewne pragnienie jako istota obdarzona rozumem, za pomocą którego potrafi rządzić niższymi rzeczami. To pragnienie ludzie realizują oddając się życiu czynnemu i społecznemu, a służy ono głównie temu, aby całe życie człowieka było kierowane przez rozum, to znaczy, by żył według cnoty; celem działania każdego człowieka cnotliwego jest bowiem dobro wynikające z własnej cnoty, na przykład celem człowieka odważnego jest działanie odważne. Otóż pragnienie to wypełni się wówczas całkowicie, ponieważ rozum będzie działał z największą mocą oświetlony światłem Bożym, aby nie mógł odejść od tego, co prawe.

Z życiem społecznym są też związane pewne dobra, których człowiek potrzebuje do działań w tej dziedzinie; takimi są na przykład wzniosłe godności. Gdy jednak ludzie pragną ich w sposób nieuporządkowany, stają się pyszni i żądni sławy. Do najwyższej zaś godności człowiek zostaje wyniesiony przez owo widzenie, gdyż w pewien sposób łączy się z Bogiem, jak wykazano powyżej [III, 51]. I dlatego jak sam Bóg jest Królem wieków, tak też zjednoczeni z Nim błogosławieni nazywani są w Apokalipsie 20, [6] królami: „Będą królować z Chrystusem”.

W życiu społecznym pragnie się też innej rzeczy, a mianowicie popularności; ludzi, którzy pragną jej w sposób nieuporządkowany, uważa się za żądnych próżnej chwały. Tymczasem błogosławieni przez owo widzenie stają się sławni nie wedle mniemania ludzi, którzy mogą się mylić i wprowadzać w błąd, lecz według najprawdziwszego poznania Boga i wszystkich błogosławionych. I dlatego bardzo często tę szczęśliwość nazywa się w Piśmie Świętym chwałą jak powiedziano w Psalmie [149,5]: „Będą się święci weselić w chwale”.

Jeszcze inną rzeczą której się pragnie w życiu społecznym, są bogactwa; przez ich nieuporządkowane pragnienie i miłość ludzie stają się skąpi i niesprawiedliwi. W owej szczęśliwości zaś jest dostatek wszelkich dóbr, gdyż błogosławieni cieszą się posiadaniem Tego, który obejmuje pełnię wszystkich dóbr. Dlatego mówi się w Księdze Mądrości 7, [11]: „Przyszły mi wraz z nią wszystkie

177

dobra". Stąd też i w Psalmie [112,3] powiedziano: „Chwała i bogactwo w domu Jego”.

Trzecie pragnienie człowieka, wspólne jemu i innym zwierzętom, to pragnienie używania przyjemności; ludzie realizują je przede wszystkim, prowadząc życie oddane rozkoszom zmysłowym (*secundum vitam voluptuosam*), a nie powściągając go, stają się nieumiarkowani i niewstrzemięźliwi. W owej szczęśliwości zaś jest przyjemność najdoskonalsza — o tyle doskonalsza od przyjemności zmysłowych, których mogą używać także nierozumne zwierzęta, o ile intelekt przewyższa zmysły, następnie o ile dobro, którym się będziemy cieszyć, jest większe od każdego dobra zmysłowego, bliższe nam i dostarcza przyjemności nieustannie, a także o ile przyjemność ta jest wolna od wszelkiego smutku i wszelkich niepokojących trosk. O niej powiedziano w Psalmie [36,9]: „Będą upojeni obfitością domu Twego i strumieniem rozkoszy Twojej napoisz ich”.

Istnieje też naturalne pragnienie wspólne wszystkim rzeczom, przez które pragną one zachować, na ile to możliwe, swój byt; nie powściągając go, ludzie stają lękliwi i przesadnie powstrzymują się od trudu. Pragnienie to zostanie całkowicie zaspokojone, gdy błogosławieni osiągną doskonałą nieśmiertelność i będą wolni od wszelkich niebezpieczeństw, zgodnie ze słowami Księgi Izajasza 49, [10] i Apokalipsy 21 [zob. Ap 7,16]: „Nie będą już łaknąć ani pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał”.

Okazuje się zatem, że przez widzenie Boga substancje intelektualne osiągają prawdziwe szczęście, które zaspokaja wszystkie pragnienia i w którym jest pełnia wszelkich dóbr, potrzebnych zdaniem Arystotelesa⁹⁸ do szczęścia. Stąd i Boecjusz powiada, że „szczęście to stan doskonały polegający na zgromadzeniu wszystkich dóbr”⁹⁹.

Nic zaś w obecnym życiu nie upodabnia się do owej ostatecznej i doskonałej szczęśliwości tak bardzo, jak życie tych, którzy oddają się kontemplacji prawdy — na ile to w obecnym życiu możliwe. I dlatego filozofowie, którzy nie mogli posiadać pełnej wiedzy o tej

⁹⁸ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 27-b 1).

⁹⁹ Boecjusz, *De consolazione philosophiae* III. proza 2 (PL 63, 724 A).

178

ostatecznej szczęśliwości, za ostateczną szczęśliwość człowieka uważali oddawanie się kontemplacji, która jest możliwa w obecnym życiu. Z tej racji w Piśmie Świętym wśród różnych rodzajów życia najbardziej polecane jest życie kontemplacyjne; Pan bowiem powiada w Ewangelii św. Łukasza 10, [42]: „Maria wybrała najlepszą czastkę — mianowicie kontemplację prawdy — która nie będzie jej odebrana”. Kontemplacja prawdy rozpoczyna się bowiem w obecnym życiu, a w przyszłym osiągnie pełnię, natomiast życie czynne i społeczne nie wykracza poza życie doczesne.

Rozdział 64 **BÓG PRZEZ SWĄ OPATRZNOŚĆ RZĄDZI RZECZAMI**

Z tego, co zostało powiedziane, wynika wniosek, że Bóg jest celem wszystkich rzeczy. A z tego można dalej wnioskować, że przez swą opatrność rządzi, czyli włada wszystkim.

Wszystko bowiem, co jest podporządkowane jakiemuś celowi, podlega władaniu tego, do kogo w głównej mierze należy ów cel, jak widać na przykładzie wojska. Wszystkie bowiem rodzaje wojsk i ich zadania podporządkowane są jako ostatecznemu celowi dobrego wodza, którym jest zwycięstwo; i dlatego do wodza należy dowodzenie

całym wojskiem. Podobnie sztuka, która odnosi się do celu, rozkazuje i wyznacza reguły sztuce dotyczącej środków do celu, jak na przykład sztuka rządzenia państwem sztuce wojskowej, sztuka wojskowa sztuce jeżdżenia konno, a sztuka żeglowania sztuce budowania okrętów. Skoro więc wszystko jest skierowane do dobroci Bożej jako do celu, co udowodniliśmy [III, 7], Bóg, do którego przede wszystkim należy ta dobroć jako substancjalnie posiadana, poznawana i miłowana, musi być rządcą wszystkich rzeczy.

Dalej. Każdy, kto czyni coś dla celu, posługuje się tym dla owego celu. Wykazano zaś powyżej, że wszystko, co w jakikolwiek sposób posiada byt, jest dziełem Boga [II, 15], oraz że Bóg czyni wszystko

179

dla celu, którym jest On sam [1,75], Posługuje się zatem wszystkimi rzeczami, kierując je do celu. A to znaczy, że nimi rządzi. Jest więc przez swą opatrność rządcą wszystkich rzeczy.

Co więcej. Wykazaliśmy, że Bóg jest pierwszym poruszającym nieporuszonym [I, 13]. Pierwszy poruszający porusza zaś nie mniej od poruszających wtórych, lecz bardziej, bez niego bowiem pozostali poruszający nie poruszają. Wszystko, co się porusza, porusza się dla celu, jak powyżej dowiedziono [III, 2]. Bóg więc porusza każdą rzecz do jej celu. I porusza przez intelekt; wykazano bowiem powyżej, że Bóg nie działa z konieczności natury, lecz przez intelekt i wolę [I, 81; II, 23n], Władać zaś i rządzić przez opatrność to nic innego, jak poruszać rzeczy do celu przez intelekt. Bóg zatem przez swą opatrność rządzi i włada wszystkimi rzeczami, które poruszają się do celu, czy to cieleśnie, czy duchowo, jak na przykład mówi się, że ten, kto pragnie jakiejś rzeczy, jest poruszany przez tę rzecz.

Podobnie. Wykazaliśmy [III, 3], że ciała w przyrodzie poruszają się i dążą do celu, chociaż celu nie znają opierając się na tym, że zawsze albo przeważnie dzieje się z nimi to, co najlepsze; i nie inaczej powstawałyby, gdyby powstawały przez sztukę. Jest zaś niemożliwe, by rzeczy nieznające celu dążyły do celu i w sposób uporządkowany osiągały ten cel, gdyby nie były poruszane przez kogoś, kto zna cel, jak na przykład strzałę kieruje do tarczy łucznik. Zatem całe działanie natury musi być kierowane przez jakąś wiedzę. To zaś pośrednio lub bezpośrednio musi się sprowadzić do Boga; każda bowiem niższa sztuka czy niższe poznanie przyjmuje zasady od wyższej, jak to widać także w naukach teoretycznych i praktycznych. Bóg więc przez swą opatrność rządzi światem.

Co więcej. Rzeczy różniące się co do natury składają się na jedną uporządkowaną całość tylko wtedy, gdy połączy je jeden kierujący. We wszechświecie istnieją zaś rzeczy o różnych i przeciwnych sobie naturach, a jednak wszystkie one składają się na jedną uporządkowaną całość, co przejawia się w tym, że jedne przyjmują na siebie działania drugich, jedne drugim pomagają lub powściągają. Musi więc istnieć jeden kierujący i rządcą wszechświata.

180

Co więcej. Zjawisk towarzyszących ruchowi ciał niebieskich nie można uzasadniać koniecznością natury; niektóre z nich bowiem mają więcej ruchów niż inne i ruchy te są całkowicie odmienne. Porządek wśród tych ruchów musi więc pochodzić od jakiejś opatrności. A zatem i porządek wszystkich ruchów i działań niższych, którymi rządzi tamte, tak samo musi pochodzić od opatrności.

Podobnie. Im coś jest bliżej przyczyny, tym bardziej uczestniczy w skutkach jej działania. Stąd, jeśli jakieś rzeczy tym doskonalej w czymś uczestniczą, im bardziej się zbliżają do jakiegoś bytu, to jest to znakiem, że ów byt jest przyczyną tego, w czym one w różny sposób uczestniczą; na przykład, jeżeli jakieś rzeczy są cieplejsze w miarę zbliżania się do ognia, jest to znakiem, że ogień jest przyczyną ciepła. Widzimy zaś, że rzeczy są tym doskonalej urządzone, im są bliżej Boga. W ciałach niższych wszak, które są najdalej od Boga, biorąc pod uwagę różnicę natur, zdarzają się czasami odstępstwa od zwykłego biegu rzeczy, co widać na przykładzie płodów potworkowatych i innych zdarzeń przypadkowych; nigdy zaś się to nie zdarza u ciał niebieskich, chociaż te pod pewnym względem są zmiennie, co z kolei nie występuje u umysłowych substancji oddzielonych. Jest więc jasne, że Bóg jest przyczyną całego porządku wszechświata. A zatem dzięki swojej opatrności jest rządcą całego wszechświata.

Co więcej. Jak powyżej dowiedziono, Bóg powołał wszystkie rzeczy do bytu nie z konieczności natury, lecz przez intelekt i wolę [I, 81; II, 23n], Celem ostatecznym Jego intelektu i woli nie może zaś być nic innego niż Jego dobroć, by mianowicie udzielał jej rzeczom, jak wynika z tego, o czym wcześniej była mowa [I, 75n], Rzeczy uczestniczą w dobroci Bożej przez podobieństwo, o ile same są dobre. Najwyższym zaś dobrem wśród rzeczy mających przyczynę jest dobro porządku wszechświata, które jest najdoskonalsze, jak twierdzi Filozof¹⁰⁰, z czym zgadza się także Pismo Święte, gdy mówi w Księdze Rodzaju 1, [31]: „Widział Bóg wszystkie rzeczy,

¹⁰⁰ Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 10 (1075a 11-15).

181

które uczynił, i były bardzo dobre", chociaż o poszczególnych powiedział tylko, że „były dobre". Tym więc, czego przede wszystkim Bóg chce i co czyni, jest dobro porządku rzeczy, których jest przyczyną. Rządzenie zaś rzeczami to nic innego jak wprowadzanie wśród nich porządku. Zatem sam Bóg rządzi wszystkim za pomocą swego intelektu i woli.

Dalej. Każda rzecz dążąca do jakiegoś celu troszczy się bardziej o to, co jest bliższe ostatecznemu celowi; takie coś bowiem jest celem także dla innych rzeczy. Ostatecznym celem woli Bożej jest zaś Jego dobroć, której najbliższe w rzeczach stworzonych jest dobro porządku całego wszechświata, ponieważ do niego jest skierowane jako do celu każde poszczególne dobro tej lub tamtej rzeczy, jak na przykład to, co mniej doskonałe, jest skierowane do tego, co jest bardziej doskonałe; stąd też widzimy, że każda część istnieje dla całości. Tym więc, o co Bóg najbardziej się troszczy w rzeczach stworzonych, jest porządek wszechświata. A zatem Bóg jest rządcą wszechświata.

Podobnie. Każda rzecz stworzona osiąga swą ostateczną doskonałość przez właściwe sobie działanie; ostatecznym bowiem celem i doskonałością rzeczy musi być albo samo działanie, albo kres działania, albo skutek, forma zaś, dzięki której rzecz istnieje, jest doskonałością pierwszą, jak wiadomo z II księgi *O duszy*¹⁰¹. Otóż porządek rzeczy powołanych do bytu zgodnie z różnicą natur i ich stopniem doskonałości pochodzi od Mądrości Bożej, jak wykazano w drugiej księdze [II, 45], Zatem również porządek działań, przez które rzeczy powołane do bytu zbliżają się do swego ostatecznego celu, pochodzi od Mądrości Bożej. Kierować zaś działania jakichś rzeczy do celu znaczy nimi rządzić. Bóg zatem opatrnością swej Mądrości rządzi i włada rzeczami.

Z tego powodu Pismo Święte głosi, że Bóg jest Panem i Królem, według słów Psalmu [100,3]: „Pan sam jest Bogiem", i podobnie: „Bóg jest królem całej ziemi" [Ps 47,8]; jest bowiem rzeczą króla

182

i pana, by swą władzą kierował i rządził poddanymi. Dlatego również bieg rzeczy Pismo Święte przypisuje rozkazom Boga w Księdze Hioba 9, [7]: „On słońcu rozkazuje i nie wschodzi, i gwiazdy zamyka jakby pod pieczęcią”; a także w Psalmie [148,6]: „Wydał rozkaz, który nie przeminie”.

W ten sposób usuwa się błąd starożytnych filozofów przyrody, którzy twierdzili, że wszystko powstaje z konieczności materialnej, z czego wynikało, iż wszystko zależy od przypadku, a nie od porządku opatrnościowego.

Rozdział 65 **BÓG ZACHOWUJE RZECZY W BYCIE**

Z tego, że Bóg włada rzeczami przez swą opatrność, wynika, że zachowuje je w bycie.

Rządzenie jakimiś rzeczami obejmuje wszystko, przez co osiągają one swój cel; o tyle bowiem mówi się, że rzeczy podlegają władaniu lub rządzeniu, o ile kierują się do celu. Do celu ostatecznego zamierzonego przez Boga, mianowicie do dobroci Bożej, rzeczy kierują się nie tylko przez to, że działają, lecz także przez to, że istnieją, ponieważ o ile istnieją, noszą w sobie podobieństwo do dobroci Bożej, co jest celem rzeczy, jak powyżej udowodniono [III, 19], Opatrność Boża obejmuje więc zachowywanie rzeczy w bycie.

Podobnie. To samo powinno być przyczyną rzeczy i jej zachowywania; albowiem zachowywanie rzeczy to nic innego jak ciągłość jej istnienia. Wykazano zaś powyżej [II, 23n], że Bóg przez swój intelekt i wolę jest przyczyną istnienia wszystkich rzeczy. A zatem przez swój intelekt i wolę zachowuje wszystkie rzeczy w bycie.

Podobnie. Żadna poszczególna przyczyna jednoznaczna nie może być, absolutnie rzecz biorąc, przyczyną gatunku; na przykład ten określony człowiek nie może być przyczyną gatunku ludzkiego, gdyż byłby wówczas przyczyną każdego człowieka, a więc i siebie

183

samego, co jest niemożliwe. Mówiąc bezwzględnie, ten określony człowiek jest przyczyną innego określonego człowieka. Konkretny człowiek istnieje zaś dzięki temu, że natura ludzka istnieje w tej a tej materii, będącej zasadą jednostkowienia. Konkretny człowiek jest więc przyczyną człowieka tylko o tyle, o ile jest przyczyną, że forma człowieka powstaje w tej a tej materii. To zaś oznacza, że jest zasadą powstawania tego określonego człowieka. Jest więc jasne, że zarówno człowiek, jak i każda inna przyczyna jednoznaczna w przyrodzie jest tylko przyczyną powstawania tej czy innej rzeczy. Musi zaś istnieć jakaś przyczyna sprawcza samego gatunku ludzkiego jako gatunku; wskazuje na to jego złożenie i porządek części, który we wszystkich jednostkach jest taki sam — chyba że przypadłościowo coś temu przeszkodzi. Podobnie ma się rzecz ze wszystkimi innymi gatunkami rzeczy naturalnych. Tą zaś przyczyną jest Bóg, bądź pośrednio, bądź bezpośrednio; wykazano bowiem [I, 13; II, 15], że jest On pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy. Jego stosunek do gatunków rzeczy musi więc być taki jak stosunek konkretnej przyczyny powstawania w przyrodzie do powstawania, którego sama przez się jest przyczyną. Powstawanie zaś ustaje, gdy ustaje działanie przyczyny powstawania.

A zatem wszystkie gatunki rzeczy przestałyby istnieć, gdyby ustało działanie Boże. Zatem Bóg przez swe działanie zachowuje rzeczy w bycie.

Co więcej. Chociaż rzecz istniejąca może się poruszać, to jednak ruch nie należy do jej istnienia. Rzecz cielesna może zaś być przyczyną jakiejś rzeczy tylko o tyle, o ile się porusza, gdyż żadne ciało nie działa inaczej niż przez ruch, czego dowodzi Arystoteles¹⁰². Zatem żadne ciało nie jest przyczyną istnienia jakiejś rzeczy jako istnienia, lecz jest przyczyną ruchu ku istnieniu, to znaczy powstawania rzeczy. Istnienie zaś jakiegokolwiek rzeczy jest istnieniem przez uczestnictwo, skoro żadna rzecz — oprócz Boga — nie jest swoim własnym istnieniem, jak udowodniliśmy [I, 22; II, 15]. Tak więc Bóg, który jest swoim istnieniem, musi być pierwszą i samą

¹⁰² Zob. Arystoteles, *Physica* VIII, 6 (259b 32-260a 19).

184

przez się przyczyną wszelkiego istnienia. A zatem działanie Boże tak się ma do istnienia rzeczy, jak ruch ciała poruszającego ma się do powstawania i ruchu rzeczy uczynionych lub poruszanych. Jest zaś niemożliwe, by powstawanie i ruch jakiejś rzeczy trwały, gdy ustaje ruch poruszającego. A zatem jest niemożliwe, by istnienie jakiejś rzeczy trwało inaczej niż przez działanie Boże.

Co więcej. Jak dzieło wytwarzane przez człowieka zakłada dzieło natury, tak dzieło natury zakłada dzieło Boga Stwórcy; materia rzeczy wytwarzanych pochodzi bowiem od natury, materia zaś rzeczy naturalnych jest stworzona przez Boga. Otóż rzeczy wytwarzane przez człowieka są zachowywane w istnieniu mocą rzeczy naturalnych, na przykład dom trwa dzięki trwałości kamieni. Zatem wszystkie rzeczy naturalne zachowują istnienie dzięki mocy Boga.

Podobnie. Wpływ działającego trwa w skutku po ustaniu działania, tylko jeżeli się przemieni w naturę skutku. Formy bowiem rzeczy zrodzonych i ich właściwości trwają w nich po zrodzeniu aż do końca, ponieważ stają się dla nich naturalne. Podobnie nawyki trudno jest zmienić, gdyż przeradzają się w naturę, dyspozycje zaś i doznania, czy to cielesne, czy psychiczne (*animales*), trwają przez jakiś czas po działaniu przyczyny, ale nie na zawsze, ponieważ są jakby w drodze ku naturze. Co zaś należy do natury wyższego rodzaju, w żaden sposób nie trwa po działaniu przyczyny, na przykład światło nie trwa w ciele przezroczystym, gdy się usunie czynnik oświetlający. Istnienie zaś nie jest naturą ani istotą żadnej rzeczy stworzonej, lecz jedynie samego Boga, jak wykazano w pierwszej księdze [I, 22]. Żadna więc rzecz nie mogłaby trwać w istnieniu, gdyby ustało działanie Boże.

Dalej. Mamy dwa stanowiska w sprawie pochodzenia rzeczy. Pierwsze to stanowisko wiary, że Bóg na początku powołał rzeczy do bytu, a drugim jest stanowisko niektórych filozofów, że rzeczy odwiecznie emanują z Boga. W myśl obydwu tych stanowisk należy powiedzieć, że rzeczy są zachowywane w istnieniu przez Boga. Jeśli bowiem Bóg powołał rzeczy do bytu po ich niebycie, to byt rzeczy — i podobnie niebyt — musi wynikać z woli Bożej, ponieważ

185

Bóg pozwolił, by rzeczy nie istniały, kiedy chciał, i sprawił, żeby rzeczy istniały, kiedy chciał. Istnieją więc tak długo, jak długo chce, by istniały. Jego wola zatem jest tym, co zachowuje rzeczy. Jeśli natomiast rzeczy odwiecznie emanują z Boga, to nie da się

określić czasu ani momentu, w którym się ta emanacja rozpoczęła. Albo więc nigdy ich Bóg nie powołał do bytu, albo zawsze, dopóki istnieją, ich byt wypływa z Boga. Bóg więc swoim działaniem zachowuje rzeczy w istnieniu.

Z tej racji mówi się w Liście do Hebrajczyków 1, [3]: „Ten, który podtrzymuje wszystko słowem mocy swojej”. Augustyn powiada też w *Dosłownym wykładzie Księgi Rodzaju*: „Potęga stwórcy oraz moc wszechmocnego i podtrzymującego wszystko jest przyczyną istnienia wszelkiego stworzenia. Gdyby ta moc została usunięta od stworzeń, którymi rządzi, równocześnie przestałyby też istnieć ich rodzaj, a cała natura zapadłaby się w nicość. Gdy człowiek wybuduje dom i go zostawi, gdy się cofnie i przestanie pracować, dzieło jego trwa; ale gdyby Bóg usunął swoje władanie, świat nie mógłby istnieć nawet przez mgnienie oka”¹⁰³.

W ten sposób odrzuca się stanowisko uczonych w prawie Maurów¹⁰⁴, którzy po to, by móc utrzymywać, iż świat potrzebuje zachowywania w istnieniu przez Boga, głosili, że wszystkie formy są przypadłościami i że żadna przypadłość nie trwa przez dwie chwile — i w ten sposób kształtowanie rzeczy zawsze byłoby stawianiem się, tak jakby rzecz potrzebowała przyczyny sprawczej tylko, gdy się staje. Stąd też niektórzy z nich twierdzą podobno, że ciała niepodzielne — z których, jak powiadają, złożone są wszystkie substancje i które ich zdaniem jako jedyne są trwałe — mogą przez jakiś czas dalej istnieć, jeśli Bóg odsunąłby swe rządy od rzeczy. Niekтары z nich utrzymują też, że rzecz nie przestałaby istnieć, gdyby Bóg nie sprawił w niej przypadłości powodującej ustanie istnienia. Wszystko to jest oczywiście niedorzeczne.

¹⁰³ Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* IV, XII, 22 (PL 34, 304).

¹⁰⁴ Zob. Mojżesz Majmonides, *Dux perplexorum* I, 73.

186

Rozdział 66 << TYLKO DZIAŁAJĄC MOCĄ BOŻĄ, RZECZ MOŻE DAWAĆ BYT

Wobec tego jest rzeczą jasną, że wszystkie niższe czynniki dają byt tylko o tyle, o ile działają mocą Bożą.

Rzecz bowiem może dawać byt tylko wówczas, gdy jest bytem urzeczywistnionym. Bóg zaś zachowuje rzeczy w istnieniu przez swą opatrność, jak tego dowiedziono [III, 65], Zatem z mocy Bożej pochodzi to, że coś daje byt.

Co więcej. Gdy różne czynniki działające są kierowane przez jeden czynnik, ich wspólny skutek jest ich skutkiem, o ile wspólnie uczestniczą w ruchu i w mocy owego czynnika. Rzeczy bowiem, których jest wiele, czynią coś jednego, tylko o ile stanowią jedność; na przykład w wojsku wszyscy przyczyniają się do odniesienia zwycięstwa, a odnoszą je, o ile kieruje nimi wódz, który jest właściwym sprawcą zwycięstwa. Wykazaliśmy zaś w pierwszej księdze, że pierwszym czynnikiem działającym jest Bóg [I, 13], Skoro więc istnienie jest wspólnym skutkiem wszystkich czynników działających — każdy bowiem czynnik działający jest sprawcą bytu urzeczywistnionego — musi być tak, że wszystkie powodują ten skutek, o ile są kierowane przez pierwszy czynnik działający i działają jego mocą.

Dalej. We wszystkich uporządkowanych przyczynach sprawczych to, co ostatnie w porządku powstawania, a pierwsze w porządku zamierzenia, jest właściwym skutkiem pierwszego sprawcy; na przykład forma domu, który jest właściwym skutkiem budowniczego, powstaje później niż przygotowanie cementu, kamieni i drewna, co jest

działem niższych pracowników, podporządkowanych budowniczemu. W każdym zaś działaniu byt urzeczywistniony jest tym, co jako pierwsze jest zamierzone, a jako ostatnie powstaje; gdy bowiem on powstanie, ustaje działanie czynnika działającego i ruch przedmiotu działania. Zatem byt jest właściwym skutkiem

187

pierwszego działającego, mianowicie Boga, a wszystkie rzeczy, które dają byt, czynią to, o ile działają mocą Boga.

Co więcej. Wśród rzeczy, na które się rozciąga moc przyczyny wtórej, najwyższe co do dobroci i doskonałości jest to, co obejmuje ona dzięki mocy przyczyny pierwszej; przyczyna pierwsza uzupełnia bowiem moc przyczyny wtórej. Tym zaś, co jest najdoskonalsze we wszystkich skutkach, jest istnienie, ponieważ każda natura lub forma osiąga doskonałość przez to, co istnieje w sposób urzeczywistniony i tak się ma do bytu urzeczywistnionego, jak możność do urzeczywistnienia. A zatem istnienie jest tym, co przyczyny wtóre sprawiają mocą przyczyny pierwszej.

Podobnie. Porządek skutków jest zgodny z porządkiem przyczyn. Pierwszym zaś wśród wszystkich skutków jest byt, wszystkie inne bowiem są pewnymi jego zdeterminowaniami. Byt zatem jest właściwym skutkiem przyczyny pierwszej, a wszystkie inne przyczyny powodują ten skutek, o ile działają mocą przyczyny pierwszej. Przyczyny wtóre zaś, które niejako uszczegółowiają i determinują działanie przyczyny pierwszej, powodują jako właściwe sobie skutki inne doskonałości, determinujące byt.

Oprócz tego. Co jest jakieś z istoty, jest właściwą przyczyną tego, co jest takie przez uczestnictwo; na przykład ogień jest przyczyną wszystkiego, co się pali. Otóż Bóg jako jedyny jest bytem ze swej istoty, wszystko inne zaś jest bytem przez uczestnictwo; wszak tylko w Bogu istnienie jest Jego istotą. A zatem byt każdej rzeczy istniejącej jest właściwym skutkiem Boga, tak że każda rzecz, powołując coś do bytu, czyni to, o ile działa mocą Bożą.

Z tej racji powiedziano w Księdze Mądrości 1, [14]: „Stworzył Bóg wszystko, aby istniało”. A w wielu miejscach Pisma Świętego mówi się, że Bóg czyni wszystko. W księdze *O przyczynach*¹⁰⁵ powiedziano też, że nawet inteligencja daje byt tylko o tyle, o ile jest boska, to znaczy, o ile działa mocą Bożą.

¹⁰⁵ *Liber de causis* XXII [XXIII], 172.

188

Rozdział 67 BÓG JEST PRZYZYNYĄ DZIAŁANIA WSZYSTKICH RZECZY DZIAŁAJĄCYCH

Z tego wynika, że Bóg jest dla wszystkich rzeczy przyczyną tego, że działają. Każdy bowiem działający jest w pewien sposób przyczyną istnienia — albo co do bytu substancjalnego, albo przypadłościowego. Nic zaś nie jest przyczyną istnienia, jeśli nie działa mocą Bożą jak wykazano [III, 66]. Każdy zatem działający działa dzięki mocy Bożej.

Co więcej. Każde działanie, wynikające z jakiejś mocy, przypisuje się jako przyczynie rzeczy, która ową mocą obdarzyła; na przykład naturalny ruch ciał ciężkich i lekkich jest następstwem ich formy, dzięki której są ciężkie lub lekkie, i dlatego za przyczynę ich

ruchu uważa się przyczynę powstawania, która dała formę. Wszelka zaś moc jakiegokolwiek działającego pochodzi od Boga jako od pierwszej zasady każdej doskonałości. Skoro więc każde działanie jest konsekwencją jakiejś mocy, Bóg musi być przyczyną każdego działania.

Następnie. Jest jasne, że każde działanie, które nie może trwać, gdy ustanie wpływ danego czynnika, pochodzi od tego czynnika; na przykład barwy nie mogą być widoczne, gdy ustanie działanie słońca oświetlającego powietrze, dlatego nie ma wątpliwości, że słońce jest przyczyną widoczności barw. To samo odnosi się do ruchu wymuszonego, który ustaje, gdy się usunie zewnętrzną siłę poruszającą. Bóg zaś dał rzeczom byt nie tylko, gdy na początku zaczęły istnieć, lecz jest przyczyną ich bytu dopóki istnieją, zachowując je w bycie, jak wykazano [III, 65]; i tak samo dał im moc działania nie tylko wówczas, gdy zostały stworzone, lecz zawsze w nich jest jej przyczyną. Stąd, gdyby ustała pomoc Boża, skończyłoby się wszelkie działanie. Zatem działanie każdej rzeczy sprowadza się do Boga jako do przyczyny.

Podobnie. To, co pobudza moc czynną do działania, nazywa się przyczyną owego działania. Pracownika bowiem pobudzającego

189

moc rzeczy naturalnej do jakiegoś działania uważa się za przyczynę tego działania; na przykład kucharz jest przyczyną gotowania, które się dokonuje przez ogień. Lecz tym, kto przede wszystkim i jako pierwszy pobudza każdą moc do działania, jest Bóg. Moce czynne bowiem pobudza do ich działań jakiś ruch — czy to ruch ciała, czy duszy. Pierwszą zasadą obu tych ruchów jest zaś Bóg; jest bowiem pierwszym poruszającym całkowicie nieruchomym, jak wykazaliśmy [I, 13]. Podobnie też każdy ruch woli, który pobudza pewne moce do działania, sprowadza się do Boga jako do pierwszego przedmiotu pragnień i do pierwszego chcącego. A zatem każde działanie powinno się przypisywać Bogu jako pierwszemu i głównemu działającemu.

Co więcej. We wszystkich uporządkowanych przyczynach sprawczych zawsze musi być tak, że późniejsze przyczyny działają mocą przyczyny pierwszej. Na przykład w przyrodzie ciała niższe działają mocą ciał niebieskich, a w sprawach zależnych od woli wszyscy niżsi pracownicy działają według poleceń głównego architekta. Otóż w porządku przyczyn sprawczych Bóg jest pierwszą przyczyną, jak wykazano w pierwszej księdze [I, 13]. A zatem wszystkie niższe przyczyny sprawcze działają Jego mocą. Bardziej zaś przyczyną działania jest to, czego mocą coś działa, niż to, co działa, na przykład sprawca główny jest przyczyną bardziej niż narzędzie. Bóg więc jest główną przyczyną każdego działania, bardziej niż wtóre przyczyny sprawcze.

Podobnie. Każdy działający kieruje się przez swe działanie do ostatecznego celu; celem bowiem musi być albo samo działanie, albo przedmiot, który jest skutkiem działania. Kierowanie zaś do celu jest rzeczą samego Boga, jak wykazano powyżej [III, 64]. Należy więc powiedzieć, że każdy działający działa mocą Bożą. Bóg jest zatem przyczyną działania wszystkich rzeczy.

Dlatego powiedziano w Księdze Izajasza 26, [12]: „Wszystkie dzieła nasze uczyniłeś w nas, Panie”; w Ewangelii św. Jana 15, [5]: „Beze Mnie nic uczynić nie możecie”; a także w Liście do Filipian 2, [13]: „Bóg jest tym, kto sprawia w nas i chcenie, i wykonanie według

190

dobrej woli". Z tego powodu w Piśmie Świętym skutki naturalne często przypisuje się działaniu Bożemu — ponieważ jest On tym, kto działa w każdym działającym przez naturę lub przez wolę, jak na przykład w Księdze Hioba 10, [10-11]: „Czy nie udoiłeś mnie jak mleko, i jak serowi nie dałeś mi stężyć? Oblokłeś mnie skórą i mięsem, pospinałeś mnie kośćmi i żyłami”; i w Psalmie [18,14]: „Zagrzmiał Pan z nieba i wydał Najwyższy swój głos, grad i węgle ogniste”.

Rozdział 68 BÓG JEST WSZĘDZIE

Z tego następnie wynika, że Bóg musi być wszędzie i we wszystkich rzeczach.

Poruszający bowiem i rzecz poruszana muszą być razem, jak dowodzi Filozof w VII księdze *Fizyki*¹⁰⁶. Bóg zaś porusza wszystkie rzeczy do ich działań, jak wykazaliśmy [III, 67]. A zatem jest we wszystkich rzeczach.

Podobnie. Wszystko, co się znajduje w miejscu albo w jakiegokolwiek rzeczy, w pewien sposób się z nią styka; rzecz cielesna bowiem znajduje się w czymś jako miejscu dzięki zetknięciu ilości wymiernej, o rzeczy niecielesnej zaś mówi się, że znajduje się w czymś, dzięki zetknięciu na zasadzie mocy, ponieważ nie posiada ilości wymiernej. Tak się zatem ma rzecz niecielesna do tego, że istnieje w czymś przez swoją moc, jak się ma rzecz cielesna do tego, że istnieje w czymś przez swoją ilość wymierną. Gdyby zaś istniało jakieś ciało posiadające nieskończoną ilość wymierną, musiałoby znajdować się wszędzie. Jeśli więc istnieje jakaś rzecz niecielesna o nieskończonej mocy, to musi znajdować się wszędzie. Wykazano zaś w pierwszej księdze, że Bóg ma moc nieskończoną [I, 43], Jest zatem wszędzie.

¹⁰⁶ Arystoteles, *Physica* VII, 2 (243a 3-245b 2).

191

Co więcej. Jak się ma przyczyna szczegółowa do skutku szczegółowego, tak się ma przyczyna powszechna do skutku powszechnego. Musi zaś przyczyna szczegółowa być razem ze swym skutkiem szczegółowym; tak na przykład ogień przez swą istotę ogrzewa, a dusza przez swą istotę daje życie ciału. Skoro więc Bóg jest przyczyną powszechną całego bytu, jak wykazano w drugiej księdze [II, 15], to musi być obecny wszędzie, gdziekolwiek się znajduje byt.

Dalej. Gdy jakiś działający jest obecny tylko w jednym ze swych skutków, jego działanie może się rozciągać na inne rzeczy tylko za pośrednictwem tego skutku, ponieważ działający i doznający działania muszą być razem; na przykład władza ruchu porusza innymi narządami tylko za pośrednictwem serca. Gdyby więc Bóg był obecny tylko w jednym ze swych skutków, jak na przykład w pierwszej rzeczy poruszanej, którą porusza bezpośrednio, wynikałoby stąd, że Jego działanie może się rozciągać na inne rzeczy tylko za pośrednictwem tego skutku. To zaś jest niesłuszne. Jeśli bowiem działanie jakiegoś działającego może się rozciągać na inne rzeczy tylko za pośrednictwem czegoś pierwszego, to musi to odpowiadać proporcjonalnie działającemu w zakresie całej jego mocy, gdyż inaczej działający nie mógłby użyć całej swojej mocy; tak na przykład widzimy, że wszystkie ruchy, które może spowodować władza ruchu, może wykonać serce. Nie ma zaś takiego stworzenia, które mogłoby wykonać wszystko, co jest w stanie uczynić moc Boża, gdyż moc Boża przewyższa nieskończenie każdą rzecz stworzoną, jak wynika z tego, co udowodniono w pierwszej

księdze [1,43]. Niesłuszne jest więc twierdzenie, że działanie Boże rozciąga się na inne rzeczy tylko za pośrednictwem czegoś pierwszego. Bóg zatem jest obecny nie tylko w jednym ze swoich skutków, ale we wszystkich. Tej samej argumentacji użyjemy, gdyby ktoś twierdził, że Bóg jest obecny w niektórych skutkach, a nie we wszystkich — ponieważ niezależnie od tego, ile się przyjmie skutków Bożych, nie wystarczą one do wykonania wszystkiego, co czyni moc Boża.

Oprócz tego. Przyczyna sprawcza musi być razem ze swoim najbliższym i bezpośrednim skutkiem. W każdej zaś rzeczy istnieje

192

jakiś najbliższy i bezpośredni skutek samego Boga; wykazaliśmy bowiem w drugiej księdze, że tylko Bóg może stwarzać [II, 21]. Otóż w każdej rzeczy istnieje coś, co jest spowodowane przez akt stwórczy — w rzeczach cielesnych materia pierwsza, a w rzeczach niecielesnych ich niezłożone istoty, jak wynika z ustaleń zawartych w drugiej księdze [II, 15n]. Zatem Bóg musi być równocześnie obecny we wszystkich rzeczach, zwłaszcza dlatego, że rzeczy, które Bóg powołał z niebytu do bytu, ciągle i w każdej chwili zachowuje w bycie, jak dowiedziono [III, 65].

Dlatego powiedziano w Księdze Jeremiasza 23, [24]: „Ja napęłniam niebo i ziemię”; oraz w Psalmie [139,8]: „Jeśli wstąpię do nieba, Ty tam jesteś, i jeśli wstąpię do piekła, jesteś”.

Tym sposobem wyklucza się błąd tych, którzy twierdzą że Bóg znajduje się w pewnej określonej części świata, mianowicie w pierwszym niebie, w części wschodniej, i dlatego jest początkiem ruchu niebios. To stanowisko można by utrzymać przy właściwej interpretacji: jeśli mianowicie rozumieć je nie w ten sposób, że Bóg jest ograniczony do jakiejś określonej części świata, lecz że wszystkie ruchy ciał zgodnie z porządkiem natury mają początek w jakiejś określonej części za sprawą Boga. Z tej to racji powiedziano w Piśmie Świętym, że Bóg przebywa szczególnie w niebie, zgodnie ze słowami ostatniego rozdziału Księgi Izajasza [66,1]: „Niebo jest moją siedzibą”; i Psalmu [115,16]: „Niebiosa niebios do Pana należą” i tak dalej. Lecz to, że poza zwykłym biegiem rzeczy Bóg nawet w ciałach najniższych sprawia coś, czego nie może spowodować moc ciała niebieskiego, dowodzi w sposób oczywisty, iż Bóg jest bezpośrednio obecny nie tylko w ciałach niebieskich, lecz także w rzeczach najniższych.

Nie należy zaś sądzić, że Bóg jest wszędzie w ten sposób, jakby był podzielony przez miejsca w przestrzeni, tak że jedna Jego część znajdowałaby się tu, a druga gdzie indziej, lecz wszędzie jest cały. Bóg bowiem nie posiada części, ponieważ jest zupełnie niezłożony.

Ale nie jest niezłożony tak jak punkt, który jest kresem czegoś ciągłego i z tego powodu ma określone położenie w tym, co

193

ciągłe — stąd jeden punkt może się znajdować tylko w jednym niepodzielnym miejscu. Bóg zaś jest niepodzielny jako będący całkowicie poza rodzajem tego, co ciągłe. Dlatego konieczność Jego istoty nie determinuje Go do miejsca, większego lub mniejszego, tak jakby musiał się znajdować w jakimś miejscu, ponieważ istniał od wieków przed wszelkim miejscem. Lecz bezmiarem swojej mocy dosięga wszystkiego, co znajduje się w miejscu, gdyż jest powszechną przyczyną bytu, jak powiedziano [II, 15]. Tak więc

Bóg, gdziekolwiek jest, jest cały, ponieważ przez swą niezłożoną moc dosięga wszystkiego.

Nie należy jednak sądzić, by istniał w rzeczach tak, jakby był z nimi zmieszany; wykazano bowiem w pierwszej księdze, że nie jest On ani materią ani formą żadnej rzeczy [I, 17; I, 27]. Lecz jest we wszystkich rzeczach jako przyczyna sprawcza.

Rozdział 69 << POGLĄD TYCH, KTÓRZY ODMAWIAJĄ RZECZOM NATURALNYM WŁAŚCIWYCH IM CZYNNOŚCI

To zaś doprowadziło niektórych¹⁰⁷ do błędnego mniemania, że żadne stworzenie nie ma wpływu na powstawanie skutków naturalnych, tak że na przykład ogień nie ogrzewa, lecz że to Bóg jest przyczyną ciepła tam, gdzie jest ogień; i to samo mówią o wszystkich innych skutkach naturalnych.

1. Błąd ten próbowali wesprzeć argumentami rozumowymi, wykazując, że żadna forma — ani substancjalna, ani przypadłościowa — nie zostaje powołana do bytu inaczej, jak tylko na drodze stwarzania; formy bowiem i przypadłości nie mogą powstać z materii, skoro materia nie wchodzi w ich skład. Jeśli więc powstają, to muszą powstawać z niczego, a to znaczy, że zostają stworzone. A ponie-

¹⁰⁷ Zob. Mojżesz Majmonides, *Dux perplexorum* I, 73.

194

waż stwarzanie jest działaniem samego tylko Boga, jak wykazano w drugiej księdze [II, 21], zdaje się wynikać, że sam Bóg powołuje do bytu zarówno formy substancjalne, jak i przypadłościowe.

2. Z tym stanowiskiem zgadzał się też częściowo pogląd niektórych filozofów. Skoro bowiem widzimy, że wszystko, co nie istnieje samo przez się, pochodzi od tego, co istnieje samo przez się, wydaje się, że formy rzeczy, które nie istnieją same przez się, lecz w materii, pochodzą od form, które istnieją same przez się bez materii — jak gdyby formy istniejące w materii były pewnym uczestniczeniem w formach, które istnieją bez materii. Dlatego Platon¹⁰⁸ twierdził, że gatunki rzeczy zmysłowych są pewnymi formami oddzielnymi i że są one przyczyną bytu dla rzeczy zmysłowych dzięki temu, że te w nich uczestniczą.

Awicenna¹⁰⁹ zaś twierdził, że wszystkie formy substancjalne wypływają z inteligencji czynnej. Formy przypadłościowe zaś uważał za pewne dyspozycje materii, których źródłem jest działanie przyczyn niższych, dysponujących materię, w czym odszedł od niedorzeczności tych pierwszych.

3. Dowodem na to miał być fakt, że moc czynna, jaką spotykamy wśród rzeczy cielesnych, jest tylko formą przypadłościową, jak na przykład jakości czynne i biernie, a te, jak się wydaje, nie są wystarczające, by być przyczyną form substancjalnych.

4. Wśród niższych rzeczy spotykamy także takie, które nie rodzą się z podobnych sobie, jak na przykład zwierzęta powstające z rozkładu. Wydaje się zatem, że ich formy pochodzą od wyższych zasad. I z tego samego powodu także inne formy, wśród których są i dużo szlachetniejsze.

5. Niektórzy zaś uzasadnienie tego widzą w niezdolności ciał naturalnych do działania. Forma bowiem każdego ciała złączona jest z ilością. Ilość zaś przeszkadza

działaniu i ruchowi; dowód na to upatrują w tym, że im bardziej jakieś ciało wzrasta co do ilości,

108 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 6 (987b 7-20); I, 9 (990a 34-991 b 4).

109 Awicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* IX, 5 (wyd. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1980, s. 489-490).

195

6. tym staje się cięższe i powolniejsze w ruchu. Stąd wnioskują, że żadne ciało nie jest czynne, lecz tylko bierne.

7. Usiłują tego dowieść także przez to, że każdy element bierny jest przedmiotem (*subiectum*) działania dla elementu czynnego, a każdy element czynny oprócz pierwszego, który stwarza — potrzebuje przedmiotu niższego od siebie. Nie ma zaś niższej substancji niż substancja cielesna. Wydaje się zatem, że żadne ciało nie jest elementem czynnym.

8. Dodają też do tego, że substancja cielesna jest najbardziej oddalona od pierwszego działającego, i dlatego wydaje się im, że moc czynna nie dochodzi aż do substancji cielesnej, lecz że jak Bóg jest tylko działający, tak substancja cielesna jako najniższa wśród rzeczy jest tylko bierna.

Dla tych racji Awicebron w księdze *Źródło życia*¹¹⁰ twierdzi, że żadne ciało nie jest elementem czynnym, lecz że to moc substancji duchowej, przechodząc przez ciała, wykonuje działania, które uchodzą za wykonywane przez ciała.

9. Podobno też niektórzy uczeni w prawie Maurów¹¹¹ wysuwają argument, że nawet przypadłości nie wynikają z działania ciał, gdyż przypadłość nie przechodzi z podmiotu na podmiot. Stąd uważają za rzecz niemożliwą, by ciepło przechodziło z ciała ciepłego na inne ciało, ogrzewane przez tamto, lecz powiadają, że wszystkie tego rodzaju przypadłości są stwarzane przez Boga.

Z powyższych poglądów wynika jednak wiele niedorzeczności. Jeśli bowiem żadna przyczyna niższa, zwłaszcza cielesna, nie działa, lecz sam tylko Bóg działa we wszystkim — Bóg zaś nie zmienia się przez to, że działa w różnych rzeczach — to z różnorodności rzeczy, w których Bóg działa, nie wynikną różne skutki. To zaś jest oczywiście fałszywe dla zmysłów. Zbliżenie ciała ciepłego nie powoduje bowiem oziębienia, lecz tylko ogrzanie, i podobnie z nasienia człowieka nie rodzi się nic innego, jak tylko człowiek.

110 Awicebron, *Fons vitae* II, 9-10.

111 Zob. Mojżesz Majmonides, *Dux perplexorum* I, 73.

196

Powodowania skutków niższych nie należy więc przypisywać mocy Bożej w ten sposób, by usuwać przyczynowość niższych przyczyn działających.

Podobnie. Jest sprzeczne z pojęciem mądrości, aby w dziełach mędrca było coś daremnego. Gdyby zaś rzeczy stworzone nie miały w żaden sposób udziału w powodowaniu skutków, lecz sam tylko Bóg sprawiałby wszystko bezpośrednio, daremne byłyby inne rzeczy, którymi posługuje się, żeby spowodować skutki. Zatem powyższy pogląd sprzeciwia się mądrości Bożej.

Dalej. Kto daje to, co zasadnicze, daje wszystko, co z tym jest związane, jak na przykład przyczyna, która daje ciału elementarnemu ciężar, daje mu ruch w dół.

Urzeczywistnianie zaś czegoś wynika z istnienia urzeczywistnionego, jak to widzimy u Boga — jest On bowiem czystą rzeczywistością i pierwszą przyczyną istnienia dla każdej rzeczy, jak powyżej wykazano [II, 15]. Jeśli więc udzielił innym rzeczom podobieństwa do siebie odnośnie do istnienia, ponieważ powołał rzeczy do bytu, to wynika, że udzielił im podobieństwa do siebie odnośnie do działania, by także rzeczy stworzone miały swoje własne działania.

Co więcej. Doskonałość skutku dowodzi doskonałości przyczyny; większa bowiem moc wywołuje doskonalszy skutek. Bóg zaś jest najdoskonalszym działającym. Rzeczy przez Niego stworzone muszą więc otrzymywać od Niego doskonałość. Zatem ujmować doskonałości stworzeń znaczy ujmować doskonałości mocy Bożej. Lecz jeśli żadne stworzenie nie posiada jakiegokolwiek działania wywołującego jakiś skutek, to ujmuje się bardzo wiele doskonałości stworzeń, z nadmiaru doskonałości bowiem bierze się to, że posiadając doskonałość, można jej udzielić czemuś drugiemu. Pogląd ten ujmuje więc mocy Bożej.

Podobnie. Jak jest rzeczą dobra czynić to, co dobre, tak jest rzeczą najwyższego dobra czynić coś najlepiej. Bóg zaś jest najwyższym dobrem, jak wykazano w pierwszej księdze [I, 41], On więc czyni wszystko najlepiej. Lepiej zaś jest, by dobro udzielone jakiejś rzeczy było wspólne dla wielu, niżby było własnością tylko jednej,

197

gdyż dobro wspólne uważa się zawsze za bardziej boskie niż dobro jednego tylko osobnika. Lecz dobro jednej rzeczy staje się wspólne dla wielu, gdy przechodzi z jednej rzeczy do innych, a to może się odbywać tylko w ten sposób, że rzecz udziela go innym przez swoje własne działanie. Jeśli zaś nie posiada mocy przekazywania dobra innym, pozostaje ono jej własnością. W ten sposób więc Bóg udzielił swej dobroci rzeczom stworzonym, że jedna rzecz może przekazać innej to, co otrzymała. Zatem odmawianie rzeczom właściwych im działań jest uwłaczaniem dobroci Bożej.

Dalej. Odebrać porządek rzeczom stworzonym znaczy odebrać im to, co mają najlepszego. Każda bowiem rzecz sama w sobie jest dobra, wszystkie razem zaś są najlepsze z powodu porządku wszechświata, ponieważ całość jest zawsze lepsza od części i jest celem części. Jeśli zaś rzeczom odbierze się działanie, odbierze się im wzajemne ich uporządkowanie, gdyż rzeczy o różnych naturach osiągają jedność porządku tylko przez to, że jedne działają a inne podlegają działaniu. Niesłuszne jest więc twierdzenie, że rzeczy nie mają swych własnych działań.

Co więcej. Jeśli skutków nie wywołuje działanie rzeczy stworzonych, lecz tylko działanie Boga, to jest niemożliwe, by moc jakiejś przyczyny stworzonej ujawniała się przez skutek; skutek bowiem ujawnia moc przyczyny tylko dzięki działaniu, które rozpoczynając się od mocy, znajduje kres w skutku. Naturę przyczyny zaś poznaje się przez skutek, o ile przezeń poznaje się moc przyczyny, wynikającą z natury. Jeśli więc rzeczy stworzone nie posiadają działań wywołujących skutki, to wynika, że nigdy nie można by poznać przez skutek natury rzeczy stworzonej. 1 wobec tego byłibyśmy pozbawieni wszelkiego poznania nauk przyrodniczych, w których dowody bierze się głównie ze skutków.

Co więcej. Widać przez indukcję, że we wszystkich rzeczach to, co podobne, sprawia coś podobnego do siebie. To zaś, co powstaje w rzeczach niższych, nie jest jedynie formą, lecz czymś złożonym z materii i formy. Każde powstawanie bowiem pochodzi od czegoś, mianowicie od materii, i dąży ku czemuś, mianowicie ku formie.

Przyczyna powstawania musi więc być nie samą tylko formą, lecz czymś złożonym z materii i formy. A zatem przyczyną form istniejących w materii nie są oddzielone gatunki rzeczy, jak twierdzili platonicy, ani inteligencja czynna, jak utrzymywał Awicenna, lecz raczej konkretny byt złożony z materii i formy.

Podobnie. Jeśli działanie wynika z istnienia urzeczywistnionego, to nie jest rzeczą słuszną, by doskonalsze urzeczywistnienie było pozbawione działania. Forma substancjalna jest zaś doskonalszym urzeczywistnieniem niż forma przypadłościowa. Jeśli więc formy przypadłościowe, istniejące w rzeczach cielesnych, mają właściwe sobie działania, to tym bardziej forma substancjalna ma właściwe sobie działanie. Właściwym jej działaniem nie jest zaś dysponowanie materii, ponieważ to dokonuje się przez zmianę jakościową, do której wystarczają formy przypadłościowe. A zatem forma substancjalna przyczyny powstawania jest zasadą działania, w wyniku którego powstały byt otrzymuje formę substancjalną.

1. Przytoczone argumenty łatwo zaś rozwiązać. Skoro bowiem coś powstaje po to, by istniało, formę nazywa się bytem nie dlatego, jakoby sama posiadała byt, lecz dlatego, że przez nią istnieje rzecz złożona; i podobnie forma we właściwym tego słowa znaczeniu nie powstaje, lecz zaczyna istnieć przez to, że rzecz złożona zostaje doprowadzona z możliwości do urzeczywistnienia, którym jest forma.

2. Nie ma też konieczności, by każda rzecz, która posiada jakąś formę przez uczestnictwo, otrzymywała ją bezpośrednio od tego, co jest formą z istoty, lecz może ją otrzymać bezpośrednio od czegoś, co ma formę podobną, to znaczy posiada ją w podobny sposób przez uczestnictwo, co jednak działa mocą owej formy oddzielonej, jeżeli taka istnieje. W taki bowiem sposób działający powoduje skutek podobny do siebie.

3. Podobnie też nie musi być tak, że skoro wszelkie działanie ciał niższych dokonuje się przez jakości czynne i bierne, będące przypadłościami, to skutkiem ich działania są tylko przypadłości. Jak bowiem owe formy przypadłościowe są spowodowane przez

formę substancjalną, będącą wraz z materią przyczyną wszystkich właściwych przypadłości, tak też działają mocą formy substancjalnej. Co zaś działa mocą czegoś drugiego, powoduje skutek podobny nie tylko do siebie, ale raczej do tego, czego mocą działa, jak na przykład przez działanie narzędzia powstaje w wytwarzanej rzeczy podobieństwo do formy wytwórczej. Wynika stąd, że wskutek działania form przypadłościowych powstają formy substancjalne, o ile formy przypadłościowe działają jako narzędzia mocą form substancjalnych.

4. W zwierzętach zaś powstających z rozkładu przyczyną formy substancjalnej jest przyczyna cielesna, mianowicie ciało niebieskie, które jest pierwszym czynnikiem zmiany. Stąd wszystko, co skłania ku formie wśród bytów niższych, musi działać jego mocą. I dlatego do wytworzenia niektórych form niedoskonałych wystarcza moc ciała niebieskiego bez przyczyny jednoznacznej. Natomiast do wytworzenia form doskonalszych, jakimi są na przykład dusze zwierząt doskonałych, wraz z czynnikiem niebieskim potrzebna jest przyczyna jednoznaczna; albowiem tego rodzaju zwierzęta rodzą się tylko z nasienia. Dlatego Arystoteles powiada w II księdze *Fizyki*¹⁰², że człowieka rodzi człowiek i słońce.

5. Nie jest zaś prawdą że ilość przeszkadza działaniu formy — chyba że przypadłościowo, o ile mianowicie wszelka ilość ciągła jest w materii, forma zaś istniejąca w materii, posiadając mniejsze urzeczywistnienie, posiada w konsekwencji mniejszą moc w działaniu. Stąd ciało, które posiada mniej materii, a więcej formy, mianowicie ogień, jest bardziej czynne. Gdy zaś założymy miarę działania, jaką forma istniejąca w materii może posiadać, ilość raczej wzmacnia, niż osłabia działanie. Przyjąwszy bowiem równą intensywność ciepła, im większe będzie ciało gorące, tym bardziej ogrzewa; a przyjąwszy równą intensywność ciężaru, im większe będzie ciało ciężkie, tym szybciej będzie się poruszać ruchem naturalnym, i stąd wolniej się porusza ruchem przeciwnym naturze. To więc, że ciała ciężkie,

112 Arystoteles, *Physica* II, 2 (194b 13).

200

gdy są większe co do ilości, są wolniejsze w przypadku ruchu przeciwnego naturze, nie dowodzi, że ilość przeszkadza działaniu, lecz raczej że je wzmacnia.

6. Nie jest też konieczne, by każde ciało było pozbawione działania z tego powodu, że w porządku rzeczy substancja cielesna jest co do swego rodzaju najniższa. Także bowiem wśród ciał jedno od drugiego jest wyższe, bardziej formalne i bardziej czynne, jak na przykład ogień w zestawieniu z ciałami niższymi. A przecież nawet najniższe ciało nie jest pozbawione działania. Jest wszak jasne, że ciało nie może działać całym sobą, skoro jest złożone z materii, która jest bytem w możliwości, i z formy, która jest urzeczywistnieniem; każda bowiem rzecz działa, o ile jest urzeczywistniona. I dlatego każde ciało działa przez swoją formę, w stosunku do której inne ciało, mianowicie doznające, jest przez swoją materię przedmiotem, o ile jego materia jest w możliwości do formy ciała działającego. Jeżeli zaś na odwrót materia ciała działającego jest w możliwości do formy ciała doznającego, będą one wzajemnie działające i doznające, jak się to zdarza w przypadku dwóch ciał elementarnych. W przeciwnym razie jedno będzie tylko działające, a drugie tylko doznające w odniesieniu do tamtego; taki stosunek zachodzi na przykład między ciałem niebieskim a ciałem elementarnym. Tak więc ciało działające działa na przedmiot nie jako całość, lecz swoją formą, przez którą działa.

7. Nie jest też prawdą że ciała są w największym oddaleniu od Boga. Skoro bowiem Bóg jest czystą rzeczywistością, rzeczy są od Niego mniej lub bardziej oddalone zależnie od tego, czy są mniej lub bardziej urzeczywistnione lub w możliwości. To więc wśród bytów jest od Boga najbardziej oddalone, co jest tylko możliwością, a mianowicie materia pierwsza. Stąd jej właściwością jest tylko bierność, a nie działanie. Ciała zaś, skoro są złożone z materii i formy, zbliżają się do podobieństwa do Boga dzięki temu, że posiadają formę, którą Arystoteles w I księdze *Fizyki*¹¹³ nazywa czymś boskim. I dlatego, o ile mają formę, działają; o ile zaś mają materię, są bierne.

113 Arystoteles, *Physica* I, 9 (192a 16-17).

201

8. Śmieszną zaś rzeczą jest twierdzić, że powodem, dla którego nie działa, jest to, iż przypadłość nie przechodzi z podmiotu na podmiot. Że bowiem ciało ciepłe ogrzewa, mówi się nie w tym znaczeniu, jakoby to samo co do liczby ciepło, które się znajduje w cieple ogrzewającym, przechodziło do ciała ogrzewanego, lecz dlatego, że moc ciepła, które się znajduje w cieple ogrzewającym, urzeczywistnia w cieple ogrzewanym inne co do

liczby ciepło, które wcześniej było w nim w możności. Działający naturalny nie przekazuje bowiem własnej formy drugiemu podmiotowi, lecz doprowadza podmiot bierny z możności do urzeczywistnienia.

Nie odbieramy zatem rzeczom stworzonym właściwych im działań, chociaż wszystkie skutki rzeczy stworzonych przypisujemy Bogu jako działającemu we wszystkich.

Rozdział 70

W JAKI SPOSÓB TEN SAM SKUTEK POCHODZI OD BOGA I OD DZIAŁAJĄCEJ NATURY

Niektórym jest trudno zrozumieć, że skutki naturalne przypisuje się i Bogu, i czynnikowi naturalnemu.

Wydaje się bowiem niemożliwe, by jedna czynność pochodziła od dwóch czynników. Jeśli więc czynność wywołująca skutek naturalny pochodzi od ciała naturalnego, to nie pochodzi od Boga.

Podobnie. Jest zbyteczne, by kilka rzeczy sprawiało coś, do uczynienia czego wystarcza jedna rzecz, widzimy bowiem, że natura nie czyni dwoma narzędziami tego, co może uczynić jednym. Skoro więc moc Boża wystarcza do wywołania skutków naturalnych, zbyteczne jest wykorzystywanie do wywołania tych skutków także sił naturalnych; albo też, jeżeli siła naturalna w sposób wystarczający wywołuje właściwy sobie skutek, jest zbyteczne, by moc Boża działała na rzecz tego samego skutku.

202

Oprócz tego. Jeśli Bóg sprawia cały skutek naturalny, nic nie pozostaje do uczynienia dla czynnika naturalnego. Nie wydaje się więc rzeczą możliwą, by Bóg powodował te same skutki, które powodują rzeczy naturalne.

Argumenty te nie sprawiają jednak trudności, jeśli uwzględnimy to, co powiedziano poprzednio. W każdym czynniku sprawczym należy bowiem uwzględnić dwa elementy, mianowicie samą rzecz, która działa, oraz moc, przez którą działa; tak na przykład ogień ogrzewa przez ciepło. Moc zaś niższego czynnika sprawczego zależy od mocy czynnika wyższego, o ile czynnik wyższy daje niżejmu samą moc, przez którą działa, albo go zachowuje, albo też stosuje w działaniu, jak na przykład rzemieślnik stosuje narzędzie do wykonania właściwego skutku, jednak nie daje mu formy, przez którą narzędzie działa, ani go nie zachowuje, lecz daje mu tylko ruch. Działanie niższego czynnika sprawczego musi więc pochodzić nie tylko z jego własnej mocy, ale także z mocy wszystkich wyższych czynników; działa bowiem mocą wszystkich. I jak czynnik sprawczy najniższy okazuje się bezpośrednim elementem czynnym, tak też moc pierwszego czynnika sprawczego okazuje się bezpośrednią przyczyną powodującą skutek. Moc najniższego czynnika bowiem nie powoduje tego skutku sama z siebie, lecz mocą najbliższego wyższego czynnika, a moc tego ostatniego powoduje to mocą wyższego czynnika. I tak okazuje się, że moc najwyższego czynnika sprawczego powoduje skutki sama z siebie jako przyczyna bezpośrednia, co widać na przykładzie zasad dowodzenia, z których pierwsza jest bezpośrednia. Jak więc nie jest czymś nieodpowiednim, by jedno działanie pochodziło od jakiegoś czynnika sprawczego i od jego mocy, tak też nie jest czymś nieodpowiednim, by jeden i ten sam skutek pochodził od niższego czynnika sprawczego i od Boga — od obu bezpośrednio, chociaż na różne sposoby.

Jest również jasne, że chociaż rzecz naturalna powoduje właściwy sobie skutek, to jednak nie jest rzeczą zbyteczną by powodował go Bóg, ponieważ czynnik sprawczy naturalny powoduje go mocą Bożą.

203

Nie jest też rzeczą zbędną, mimo że Bóg sam z siebie może powodować wszystkie skutki naturalne, że powodują je jakieś inne przyczyny. Nie bierze się to wszak z niedostatku Bożej mocy, lecz z niezmierzonej Jego dobroci, przez którą zechciał udzielić rzeczom podobieństwa do siebie nie tylko co do istnienia, lecz także co do tego, by były przyczyną innych rzeczy; tymi dwoma bowiem sposobami wszystkie powszechnie stworzenia są podobne do Boga, jak wykazano powyżej [III, 20-21]. Przez to też objawia się piękno porządku w rzeczach stworzonych.

Jest również jasne, że ten sam skutek przypisuje się przyczynie naturalnej i mocy Bożej nie w tym znaczeniu, jakoby częściowo powodował go Bóg, a częściowo czynnik sprawczy naturalny, lecz różnymi sposobami powoduje cały skutek zarówno Bóg, jak i czynnik naturalny, podobnie jak cały skutek przypisuje się narzędziu i sprawcy głównemu.

Rozdział 71 OPATRZNOŚĆ BOŻA NIE USUWA CAŁKOWICIE ZŁA Z RZECZY

Widać na tej podstawie, że Opatrzność Boża, przez którą Bóg rządzi rzeczami, nie wyklucza, by w rzeczach występowało zniszczenie, brak i zło.

Rządy Boże, przez które Bóg działa w rzeczach, nie wykluczają wszak działania przyczyn wtórych, jak już zostało dowiedzione [III, 69-70], Zdarza się zaś, że brak występuje w skutku z powodu ułomności wtórej przyczyny działającej bez żadnej ułomności pierwszego działającego, na przykład, gdy w dziele rzemieślnika, posiadającego doskonałe umiejętności, zdarza się jakiś brak z powodu ułomności narzędzia, albo na przykład, gdy człowiek o silnej władzy ruchu kuleje nie z powodu ułomności władzy ruchu, lecz z powodu skrzywienia kości goleniowej. Zatem w rzeczach, którymi Bóg kieruje i rządzi, mogą występować pewne braki i pewne zło

204

z powodu ułomności czynników wtórych, chociaż w samym Bogu nie ma żadnej ułomności.

Co więcej. Nie byłoby doskonałej dobroci w rzeczach stworzonych, gdyby nie było w nich porządku dobroci — że mianowicie jedne są lepsze od drugich; nie byłyby bowiem wypełnione wszystkie możliwe stopnie dobroci, a jakieś stworzenie nie byłoby podobne do Boga w tym, że przewyższa inne. Zniszczone też zostałyby najwyższe piękno rzeczy, gdyby usunięto porządek panujący między różnymi i nierównymi rzeczami. A co więcej, zniknęłaby wielość rzeczy, gdyby została usunięta nierówność dobroci, ponieważ to właśnie różnice, którymi rzeczy różnią się nawzajem, sprawiają że jedna jest lepsza od drugiej, jak na przykład rzecz ożywiona od nieożywionej, a rozumna od nierozumnej. I tak, gdyby między rzeczami panowała zupełna równość, istniałoby tylko jedno dobro stworzone, co oczywiście umniejsza doskonałość stworzeń. Otóż wyższy stopień dobroci polega na tym, że jakaś rzecz jest dobra i nie może odstąpić od dobra, niższy zaś — że

może odstąpić od dobra. Doskonałość wszechświata wymaga więc obydwu stopni dobroci. Właściwością opatrności rządzącego jest zaś zachowywanie doskonałości w rzeczach, nad którymi sprawuje rządy, a nie jej zmniejszanie. A zatem nie jest właściwością Opatrzności Bożej, by zupełnie pozbawić rzeczy możliwości odstępowania od dobra. Ta możliwość zaś pociąga za sobą zło, gdyż to, co może zawierać braki, czasem je zawiera. Ów brak dobra jest zaś złem, jak wykazano powyżej [III, 7]. Całkowite usunięcie zła z rzeczy nie jest więc właściwością Opatrzności Bożej.

Dalej. Najważniejsze w rządzeniu rzeczami jest to, aby w sposób dla nich właściwy rozstrząsać nad nimi pieczę, na tym bowiem polega sprawiedliwość rządzenia. Jak więc sprzeciwiałoby się pojęciu rządów ludzkich, gdyby rządzący społecznością przeszkadzał ludziom w wypełnianiu ich obowiązków — chyba że wyjątkowo, z powodu jakiejś konieczności — tak sprzeciwiałoby się pojęciu rządów Bożych, gdyby Bóg nie pozwalał stworzeniom działać w sposób właściwy ich naturze. Z tego zaś, że stworzenia tak działają wynika

205

zniszczenie i zło w rzeczach, ponieważ z powodu przeciwieństw i niezgodności między rzeczami jedna rzecz niszczy drugą. Nie jest więc zadaniem Opatrzności Bożej całkowite wykluczenie zła w rzeczach, którymi rządzi.

Podobnie. Czynniki działające może uczynić coś złego jedynie z tej racji, że dąży do czegoś dobrego, jak wynika z wcześniejszych ustaleń [III, 3-4]. Pozbawienie wszystkich rzeczy stworzonych dążenia do dobra nie jest zaś właściwością opatrności tego, który jest przyczyną wszelkiego dobra, w ten bowiem sposób usunęłoby się z wszechświata wiele dóbr. Gdyby na przykład odebrało się ogniowi dążenie do rodzenia bytu jemu podobnego — z czym wiąże się zło zniszczenia rzeczy palnych — usunęłoby się dobro polegające na zrodzeniu ognia i zachowaniu go do gatunku. Nie jest więc rzeczą Opatrzności Bożej całkowite wykluczenie zła w rzeczach.

Oprócz tego. Wśród rzeczy istnieje wiele dóbr, których by nie było, gdyby nie było rzeczy złych. Nie byłoby na przykład cierpliwości sprawiedliwych, gdyby nie było złośliwości prześladowców; nie byłoby też miejsca dla sprawiedliwej kary, gdyby nie było przestępstw; także w przyrodzie nie byłoby powstawania jednej rzeczy, gdyby inna nie ulegała zniszczeniu. Gdyby więc Opatrzność Boża całkowicie wykluczyła zło z wszystkich rzeczy, musiałaby się także zmniejszyć liczba rzeczy dobrych. Tak zaś być nie powinno, gdyż potężniejsze jest dobro w dobroci niż zło w złości, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 11-12]. Zatem Opatrzność Boża nie powinna całkowicie wykluczać zła w rzeczach.

Co więcej. Dobro całości jest ważniejsze niż dobro części. Dlatego sprawą zapobiegliwego rządcy jest niezwracanie uwagi na brak jakiegoś dobra cząstkowego, aby wzrosło dobro całości, jak na przykład architekt ukrywa fundamenty pod ziemią, by cały dom stał pewnie. Lecz gdyby się pozbawiło zła niektóre części wszechświata, wiele z jego doskonałości by zanikło, gdyż jego piękno jest wynikiem uporządkowanego połączenia dobra i zła, ponieważ zło pochodzi od niedomagającego dobra. A jednak wynika z niego jakieś dobro za sprawą opatrności rządzącego, tak jak cisza spra-

206

wia, że śpiew brzmi szczególnie miło. A zatem Opatrzność Boża nie powinna wykluczać zła w rzeczach.

Ponadto. Inne rzeczy, zwłaszcza niższe, służą jako celowi dobru człowieka. Gdyby zaś nie było żadnego zła w rzeczach, dobro człowieka bardzo by się zmniejszyło, zarówno jeżeli chodzi o poznanie, jak i o pragnienie czy też miłość dobra. Dobro bowiem poznaje się lepiej w zestawieniu ze złem, przeto gdy znosimy coś złego, bardziej żarliwie pragniemy dobra; tak na przykład jak dobre jest zdrowie, najlepiej wiedzą chorzy, i oni też pragną go bardziej żarliwie niż zdrowi. Nie jest więc właściwością Opatrzności Bożej całkowite wykluczenie zła w rzeczach.

Dlatego powiedziano w Księdze Izajasza 45, [7]: „Czyniący pokój i stwarzający zło”; a także w Księdze Amosa 3, [6]: „Nie ma w mieście nieszczęścia, którego by Bóg nie uczynił”.

Przez to usuwa się błąd tych, którzy dostrzegając zło przydarzające się w świecie, twierdzili, że nie ma Boga. Tak na przykład Boecjusz w I księdze *O pocieszeniu* przytacza pytanie jakiegoś filozofa: „Jeśli Bóg jest, to skąd zło?”¹¹⁴. Należałoby zaś w odwrotny sposób wnioskować: „Jeśli jest zło, to jest Bóg”. Nie byłoby bowiem zła, gdyby się usunęło porządek dobra, którego brakiem jest zło. Tego porządku zaś by nie było, gdyby nie było Boga.

Dzięki powyższemu odbiera się także sposobność do błędu tym¹¹⁵, którzy przeczyli, iż Opatrzność Boża rozciąga się aż na byty niszczone, ponieważ widzieli, że zdarza się w nich dużo zła. Twierdzili zaś, że Opatrzności Bożej podlegają tylko byty niezniszczalne, w których nie ma żadnego braku ani żadnego zła.

Odbiera się też sposobność do błędu manichejczykom¹¹⁶, którzy przyjmowali dwie pierwsze zasady czynne, dobro i zło, tak jakby istnienie zła kłóciło się z opatrnością dobrego Boga.

¹¹⁴ Boecjusz, *De consolatione philosophiae* I, proza 4 (PL 63, 625 A).

¹¹⁵ Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristoteleis Metaphysica* XI [XII], 52.

¹¹⁶ Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34).

207

Wyjaśnia się także wątpliwość niektórych, czy mianowicie złe działania pochodzą od Boga. Skoro bowiem dowiedliśmy [III, 66n], że każdy czynnik sprawczy działa o tyle, o ile działa mocą Bożą, i w związku z tym, że Bóg jest przyczyną wszystkich skutków i działań, i skoro następnie dowiedliśmy [w tym rozdziale], że zło i brak w rzeczach, którymi rządzi Boża Opatrzność, przydarza się z powodu właściwości przyczyn wtórych, w których może istnieć brak, to jest rzeczą oczywistą, że złe działania, o ile są ułomne, nie pochodzą od Boga, lecz od ułomnych przyczyn najbliższych, jeżeli zaś chodzi o ich działanie i byt, muszą pochodzić od Boga. Tak na przykład utykanie, o ile jest ruchem, pochodzi od władzy ruchu, o ile zaś jest ułomnością, jest skutkiem skrzywienia nogi.

Rozdział 72 << OPATRZNOŚĆ BOŻA NIE WYKLUCZA PRZYGDNOŚCI W RZECZACH

Jak Opatrzność Boża nie wyklucza całkowicie zła w rzeczach, tak też nie wyklucza przygodności ani nie nakłada na rzeczy konieczności.

Wykazaliśmy już bowiem [III, 69n], że działanie opatrności, przez którą Bóg działa w rzeczach, nie wyklucza przyczyn wtórych, lecz przez nie się spełnia, o ile działają one mocą Bożą. Tym zaś, co decyduje o konieczności lub przygodności pewnych skutków, są przyczyny najbliższe, a nie przyczyny dalsze; owocowanie rośliny jest bowiem skutkiem

przygodnym przyczyny najbliższej, czyli władzy rodzenia, której można przeszkodzić i która może zawieść, chociaż przyczyna dalsza, mianowicie słońce, jest przyczyną działającą z konieczności. Skoro więc pośród przyczyn najbliższych jest wiele takich, które mogą zawieść, nie wszystkie skutki podlegające opatrności będą skutkami koniecznymi, lecz wiele z nich to skutki przygodne.

208

Ponadto. Jest rzeczą Bożej Opatrzności, aby stopnie bytów, które mogą istnieć, były wypełnione, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [III, 71]. Byt zaś dzieli się na przygodny i konieczny, i jest to podział bytu jako takiego. Gdyby więc Opatrzność Boża wykluczyła wszelką przygodność, nie wszystkie stopnie bytów zostałyby zachowane.

Co więcej. Im coś jest bliżej Boga, tym bardziej uczestniczy w podobieństwie do Niego, a im bardziej jest oddalone, tym bardziej od tego podobieństwa odstępuje. Otóż rzeczy, które są najbliżej Boga, są zupełnie niezmiennie. Są to mianowicie substancje oddzielone; są one najbardziej podobne do Boga, całkowicie niezmiennego. Rzeczy zaś tym substancjom najbliższe i poruszane bezpośrednio przez to, co jest zawsze jednakowe, zatrzymują pewną formę niezmienności — pod tym względem, że zawsze poruszają się jednakowo, jak na przykład ciała niebieskie. Wynika stąd, że byty, które następują po nich i są przez nie poruszane, bardziej odchodzą od niezmienności Boga — tak mianowicie, że nie zawsze poruszają się jednakowo. I w tym objawia się piękno porządku. Każda zaś rzecz konieczna jako taka jest zawsze jednakowa. Byłoby więc sprzeczne z Bożą Opatrznością której właściwością jest ustanawianie i zachowywanie porządku w rzeczach, gdyby wszystko działo się z konieczności.

Oprócz tego. Co istnieje z konieczności, istnieje zawsze. Żadna zaś rzecz zniszczalna nie istnieje zawsze. Jeśli więc Opatrzność Boża wymaga, by wszystko było konieczne, to wynika, że w rzeczach nie ma niczego zniszczalnego, a więc nie ma też niczego, co może powstać. Zatem rzeczy zostałyby pozbawione wszystkiego, co powstaje i niszczy. A to sprzeciwia się doskonałości wszechświata.

Ponadto. W każdym ruchu jest jakieś powstawanie i niszczenie, w rzeczy ruchomej bowiem coś się zaczyna i coś przestaje być. Gdyby więc, usuwając przygodność rzeczy, usunęło się wszelkie powstawanie i niszczenie, jak to pokazaliśmy — w rezultacie usunęłoby się z rzeczy także ruch i wszystko, co ruchome.

Podobnie. Gdy słabnie moc jakiejś substancji i gdy jej przeszkadza przeciwny czynnik sprawczy, pochodzi to od jakiejś jej zmiany.

209

Jeśli więc Opatrzność Boża nie przeszkadza ruchowi rzeczy, nie będzie też przeszkadzać słabnięciu ich mocy ani usuwać przeszkód wynikających z oporu innych rzeczy. Zdarza się zaś, że z powodu osłabienia mocy i z powodu przeszkód rzecz naturalna nie działa jednakowo, lecz czasem odstępuje od tego, co jest zgodne z jej naturą; wobec tego skutki naturalne nie wynikają z konieczności. Nie jest więc właściwością Opatrzności Bożej, by nakładała konieczność na rzeczy, nad którymi sprawuje pieczę.

Co więcej. W rzeczach, którymi rządzi opatrność, nie powinno być niczego daremnego. Skoro więc jest oczywiste, że pewne przyczyny są przygodne wskutek tego, że można im przeszkodzić w spowodowaniu skutków, wynika, że byłoby sprzeczne z pojęciem opatrności, gdyby wszystko zdarzało się z konieczności. Opatrzność Boża nie nakłada więc na rzeczy konieczności i nie usuwa całkowicie przygodności z rzeczy.

Rozdział 73

OPATRZNOŚĆ BOŻA NIE WYKLUCZA WOLNOŚCI DECYZJI

Wynika stąd także, że opatrność nie sprzeciwia się wolności woli.

Opatrność rządzącego bowiem dąży do doskonałości rzeczy, którymi rządzi: albo do jej osiągnięcia, albo do jej wzrostu, albo do jej zachowania. Zatem opatrność powinna zachowywać raczej to, co jest czymś doskonałym, niż to, co jest niedoskonałe i ma braki. Wśród rzeczy nieożywionych zaś przygodność przyczyn bierze się z niedoskonałości i braku. Ze swej natury bowiem są one zdeterminowane do wywoływania jednego skutku, który zawsze osiągają, jeśli nie zachodzi jakaś przeszkoda, czy to z powodu słabości mocy, czy z powodu jakiegoś czynnika sprawczego zewnętrznego, czy też z powodu braku dyspozycji materii. I dlatego naturalne przyczyny

210

sprawcze nie mają wielu możliwości, lecz przeważnie swój skutek powodują w jeden i ten sam sposób, i rzadko zawodzą. To zaś, że wola jest przyczyną przygodną pochodzi z jej doskonałości, ponieważ jej moc nie jest ograniczona do czegoś jednego, lecz w jej mocy jest wywoływanie tego lub owego skutku, dlatego odnosi się obojętnie do dwóch możliwości. Bardziej zatem właściwością Opatrności Bożej jest zachowywanie wolności woli niż przygodności wśród przyczyn naturalnych.

Co więcej. Jest właściwością Opatrności Bożej, że posługuje się rzeczami w sposób im właściwy. Otóż sposób działania jakiejkolwiek rzeczy wynika z jej formy, która jest zasadą działania. Forma zaś, przez którą działa czynnik sprawczy działający dobrowolnie, nie jest zdeterminowana, wola bowiem działa przez formę, którą poznaje intelekt, gdyż poznane dobro porusza wolę jako właściwy jej przedmiot. Intelekt zaś nie posiada jednej zdeterminowanej formy skutku, lecz do jego istoty należy to, że poznaje wielką ilość form. I dlatego wola może powodować skutki różnorodne. Nie należy więc do pojęcia opatrności, by wykluczała wolność woli.

Podobnie. Opatrność każdego rządzącego kieruje rzeczy, którymi rządzi, do właściwego celu; stąd Grzegorz z Nyssy¹¹⁷ mówi o Opatrności Bożej, że „jest to wola Boża, dzięki której wszystko, co istnieje, otrzymuje właściwe ukierunkowanie”. Ostatecznym zaś celem każdego stworzenia jest osiągnięcie podobieństwa do Boga, jak powyżej wykazano [III, 19]. Zatem sprzeciwiałoby się opatrności, gdyby jakiejś rzeczy odebrało się to, przez co osiąga podobieństwo do Boga. Otóż czynnik sprawczy obdarzony wolą osiąga podobieństwo do Boga przez to, że działa w sposób wolny, wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze [I, 88], że w Bogu jest wolna decyzja. A zatem opatrność nie odbiera wolności woli.

Ponadto. Opatrność pomnaża dobra wśród rzeczy, którymi rządzi. To więc, co pozbawiłoby rzeczy wielu dóbr, nie należy do opatrności. Gdyby się zaś usunęło wolność woli, wiele dóbr by

¹¹⁷ Zob. Nemejusz z Emezy, *De natura hominis* 43 [41] (PG 40, 792 B).

211

znikło. Znikłaby wszak chwała ludzkiej cnoty, której nie ma, jeśli człowiek nie działa w sposób wolny. Znikłaby również sprawiedliwość nagrody i kary, gdyby człowiek nie

czynił dobrze lub źle w sposób wolny. Przestałaby także istnieć rozważa przy podejmowaniu decyzji, które są zbędne, jeśli chodzi o to, co dzieje się z konieczności. Gdyby się więc odebrało wolność woli, byłoby to sprzeczne z pojęciem opatrności.

Dlatego powiedziano w Eklezjastyku 15 [Syr 15,14]: „Bóg na początku stworzył człowieka i zostawił go w ręku jego własnych rozstrzygnięć”; i dalej [Syr 15,17]: „Przed człowiekiem życie i śmierć, dobro i zło; co mu się spodoba, będzie mu dane”.

Dzięki temu odrzuca się pogląd stoików¹¹⁸, którzy twierdzili, że wszystko dzieje się z konieczności, według pewnego nienaruszalnego porządku przyczyn, który Grecy nazywali *ymarmene*¹¹⁹.

Rozdział 74 **OPATRZNOŚĆ BOŻA NIE WYKLUCZA LOSU** **I PRZYPADKU**

Z powyższego wynika, że Opatrzność Boża nie usuwa z rzeczy losu i przypadku.

Mówimy bowiem, że los i przypadek jest w tym, co się zdarza wyjątkowo. Gdyby zaś nic nie działo się wyjątkowo, wszystko zdarzałoby się z konieczności; rzeczy bowiem, które się zdarzają przeważnie, różnią się od rzeczy koniecznych tylko tym, że wyjątkowo mogą się nie zdarzyć. Byłoby zaś sprzeczne z pojęciem Opatrzności Bożej, gdyby wszystko zdarzało się z konieczności, jak zostało udowodnione [III, 72], A zatem byłoby również sprzeczne

¹¹⁸ Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 37 [36] (PG 40, 749 B-753 A).

¹¹⁹ Greckie słowo *eimarmene* oznacza los, przeznaczenie.

212

z pojęciem Opatrzności Bożej, gdyby wśród rzeczy nie było niczego zależnego od losu i przypadkowego.

Co więcej. Byłoby sprzeczne z pojęciem opatrności, gdyby rzeczy jej podległe nie działały dla celu, skoro właściwością opatrności jest kierowanie wszystkiego do celu. Byłoby też sprzeczne z doskonałością wszechświata, gdyby żadna rzecz nie była zniszczalna, a żadna moc nie mogła zawodzić, jak wynika z tego, o czym mówiliśmy wyżej [III, 71]. Z faktu zaś, że czynnik sprawczy działający dla celu nie dochodzi do tego, do czego dążył, wynika, że pewne rzeczy zdarzają się przypadkowo. Byłoby więc sprzeczne z pojęciem opatrności i doskonałości rzeczy, gdyby nie istniało nic przypadkowego.

Dalej. Wielość i różnorodność przyczyn bierze się z porządku wprowadzonego przez Bożą Opatrzność. Gdy się zaś przyjmie różnorodność przyczyn, jedna musi czasami zbiegać się z drugą, a ta albo pomaga, albo przeszkadza w spowodowaniu skutku. W wyniku zaś zbieżności dwóch lub więcej przyczyn może się zdarzyć coś przypadkowo, gdy z jakiejś przyczyny pojawia się skutek niezamierzony, jak na przykład znalezienie dłużnika przez kogoś, kto szedł na targ zrobić zakupy, bierze się z tego, że dłużnik również poszedł na targ. A zatem nie jest sprzeczne z Opatrznością Bożą, że wśród rzeczy są wydarzenia losowe i przypadkowe.

Podobnie. To, czego nie ma, nie może być niczego przyczyną. Dlatego jest konieczne, by każda rzecz tak się miała do bycia przyczyną, jak się ma do bytu. Różnorodność porządku wśród przyczyn musi więc odpowiadać różnorodności porządku wśród bytów. Do doskonałości świata potrzeba zaś, by były w nim nie tylko byty istniejące same przez się, ale także byty przypadłościowe. Rzeczy bowiem, które nie zawierają

ostatecznej doskonałości w swojej substancji, muszą osiągnąć jakiś rodzaj doskonałości dzięki przypadłościom — i to dzięki tym liczniejszym przypadłościom, im bardziej są oddalone od niezłożoności Boga. Z faktu zaś, że podmiot posiada liczne przypadłości, wynika, że istnieje jakiś byt przypadłościowy, ponieważ podmiot i przypadłość, a także dwie

213

przypadłości jednego podmiotu, są jednością i bytem przypadłościowo, jak na przykład człowiek biały i muzykalne białe. Do doskonałości świata potrzeba więc koniecznie także tego, by istniały jakieś przyczyny przypadłościowe. O tym zaś, co wynika z jakichś przyczyn przypadłościowo, mówi się, że zachodzi przypadkowo lub zależnie od losu. Nie jest zatem sprzeczne z pojęciem opatrności, która zachowuje doskonałość rzeczy, że niektóre rzeczy dzieją się przypadkowo albo zależnie od losu.

Oprócz tego. Należy do porządku Opatrzności Bożej, by wśród przyczyn panował porządek i istniała hierarchia. Im zaś przyczyna jest wyższa, tym posiada większą moc, i stąd jej przyczynowość obejmuje większą liczbę przedmiotów. Otóż zamiar żadnej przyczyny naturalnej nie wykracza poza jej moc, ponieważ byłby daremny. Jest więc konieczne, by zamiar przyczyny szczegółowej nie obejmował wszystkiego, co może się zdarzyć. Przypadkowo zaś i zależnie od losu zdarza się coś dlatego, że niektóre rzeczy dzieją się wbrew zamiarowi czynników sprawczych. Zatem porządek Opatrzności Bożej wymaga, by wśród rzeczy był los i przypadek.

Dlatego też powiedziano w Księdze Eklezjastesa 9 [Koh 9,11]: „Widziałem, że ani prędkich jest bieg” itd., „ale czas i przypadek jest we wszystkich rzeczach”, mianowicie niższych.

Rozdział 75 << OPATRZNOŚĆ BOŻA OBEJMUJE JEDNOSTKOWE RZECZY PRZYGODNE

Na podstawie tego, co zostało udowodnione, staje się oczywiste, że Opatrzność Boża dociera aż do rzeczy jednostkowych, które powstają i niszczą.

Tylko wszak dlatego wydaje się, że opatrność ich nie obejmuje, ponieważ są przygodne i ponieważ wiele z nich dzieje się przypadkowo i zależnie od losu; jedynie bowiem tym różnią się od

214

rzeczy niezniszczalnych i od ogółów rzeczy zniszczalnych, które, jak powiadają, opatrność obejmuje. Otóż opatrności nie sprzeciwia się ani przygodność, ani los i przypadek, ani wolność woli, jak wykazaliśmy [III, 72-74], Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by opatrność obejmowała także te rzeczy, tak samo jak rzeczy niezniszczalne i ogóły.

Oprócz tego. Jeśli Bóg nie ogarnia opatrnością rzeczy jednostkowych, to dzieje się tak albo dlatego, że ich nie zna, albo dlatego, że nie potrafi lub nie chce troszczyć się o nie. Nie można jednak powiedzieć, że Bóg nie zna rzeczy jednostkowych, ponieważ wykazaliśmy wcześniej, że je zna [I, 65], Nie można też powiedzieć, że Bóg nie potrafi się o nie troszczyć, skoro Jego potęga jest nieskończona, jak powyżej udowodniliśmy [II, 22], Nie jest też tak, że owe rzeczy jednostkowe nie dają sobą kierować, gdyż widzimy,

że kieruje nimi przemyślność rozumu, co widać u ludzi, a także instynkt naturalny, jak jest u pszczoł i u wielu dzikich zwierząt, którymi kieruje taki instynkt. Nie można też powiedzieć, że Bóg nie chce nimi rządzić, skoro Jego wola obejmuje powszechnie wszelkie dobro, dobro zaś tego, czym się rządzi, polega przede wszystkim na porządku rządów. Nie można więc powiedzieć, że Bóg nie troszczy się o rzeczy jednostkowe.

Co więcej. Wszystkie przyczyny wtóre osiągają pewne podobieństwo do Boga przez to, że są przyczynami, jak wynika z tego, co powiedziano wyżej [III, 21]. Widzimy zaś, że przyczyny, które coś powołują do bytu, powszechnie troszczą się o to, co powołują do bytu, na przykład zwierzęta z natury karmią swoje potomstwo. Bóg więc troszczy się o to, czego jest przyczyną. Jest zaś także przyczyną rzeczy jednostkowych, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [II, 15]. Zatem troszczy się o nie.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej, że Bóg działa w rzeczach stworzonych nie z konieczności natury, lecz przez wolę i intelekt [II, 23n], To zaś, co się czyni przez intelekt i wolę, podlega pieczy opatrności, która, jak się zdaje, polega na kierowaniu przez intelekt. Zatem to, co Bóg czyni, podlega Opatrzności Bożej. Powyżej zaś

215

zostało dowiedzione, że Bóg działa we wszystkich przyczynach wtórych, a wszystkie ich skutki sprowadzają się do Boga jako do przyczyny [III, 67], W takim razie to, co czynią byty jednostkowe, musi być dziełem Bożym. A zatem byty jednostkowe, ich ruchy i działania, podlegają Opatrzności Bożej.

Ponadto. Neroztropna to opatrność, która nie troszczy się o to, bez czego nie mogą istnieć rzeczy, o które się troszczy. Wiadomo zaś, że gdyby zabrakło wszystkich rzeczy jednostkowych, nie mogłyby dalej istnieć ich ogóły. Jeśli więc Bóg troszczy się tylko o ogóły, a zaniedbuje zupełnie rzeczy jednostkowe, to Jego opatrność będzie neroztropna i niedoskonała.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że troska Boga o rzeczy jednostkowe obejmuje zachowywanie ich w bycie, ale nic innego, to jest to całkowicie wykluczone. Wszystko inne bowiem, co zdarza się w rzeczach jednostkowych, zmierza do ich zachowania lub zniszczenia. Jeśli więc Bóg troszczy się o zachowanie rzeczy jednostkowych w bycie, to troszczy się o wszystko, co im się przydarza.

Mógłby jednak ktoś powiedzieć, że do zachowania rzeczy jednostkowych w bycie wystarcza troska o ogóły. Każdy bowiem gatunek jest zaopatrzony w to, co każdą jednostkę tego gatunku potrafi zachować w bycie, jak na przykład zwierzęta otrzymały narządy do spożywania i trawienia pokarmów oraz do obrony. Zawodzą one tylko wyjątkowo, ponieważ to, co pochodzi od natury, powoduje właściwe sobie skutki albo zawsze, albo często. A wobec tego nie mogą zginąć wszystkie jednostki, chociaż niektóre giną.

Ale według tego argumentu wszystko, co się przydarza bytom jednostkowym, będzie podlegać opatrności, tak jak zachowywanie ich w bycie, albowiem jednostkom danego gatunku nie może się zdarzyć nic, co by się nie sprowadzało w jakiś sposób do zasad tego gatunku. Wobec tego poszczególne rzeczy podlegają opatrności Bożej co do zachowywania w bycie nie bardziej niż co do innych spraw. Oprócz tego. W stosunku rzeczy do celu widoczny jest tego rodzaju porządek, że przypadłości istnieją dla substancji — aby

216

je udoskonalać, a w substancjach materia jest dla formy, przez nią bowiem uczestniczy w dobroci Bożej, z powodu której wszystko zostało uczynione, jak tego wyżej dowiedziono [III, 17]. Wynika stąd, że rzeczy poszczególne są dla natury powszechnej; znakiem tego jest fakt, iż tam, gdzie natura powszechna może być zachowana przez jedną jednostkę, nie ma wielu jednostek w jednym gatunku, czego przykładem jest Słońce i Księżyc. Skoro zaś opatrność kieruje do celu, muszą do niej należeć także cele i to, co prowadzi do celu. Zatem opatrności podlegają nie tylko ogóły, ale i rzeczy poszczególne.

Ponadto. Różnica między poznaniem spekulatywnym a praktycznym jest taka, że poznanie spekulatywne i to, co do niego należy, osiąga doskonałość w tym, co ogólne, a to, co należy do poznania praktycznego, osiąga doskonałość w tym, co szczegółowe. Albowiem celem poznania spekulatywnego jest prawda, która przede wszystkim i sama przez się polega na tym, co niematerialne i ogólne, celem zaś poznania praktycznego jest działanie, które dotyczy rzeczy poszczególnych. Dlatego lekarz nie leczy człowieka w ogóle, lecz tego konkretnego człowieka — i temu służy cała wiedza medyczna. Wiadomo zaś, że opatrność należy do poznania praktycznego, skoro kieruje rzeczy do celu. Opatrność Boga byłaby zatem bardzo niedoskonała, gdyby polegała na tym, co ogólne, a nie docierała do rzeczy poszczególnych.

Podobnie. Poznanie spekulatywne osiąga doskonałość raczej w tym, co ogólne, niż w tym, co szczegółowe — lepiej bowiem się zna to, co ogólne, niż to, co szczegółowe, i dlatego poznanie najogólniejszych zasad jest wspólne wszystkim. Doskonalszy zaś w nauce spekulatywnej jest ten, kto ma nie tylko ogólną znajomość rzeczy, ale zna także to, co jej właściwe; kto bowiem zna rzecz tylko w tym, co ogólne, zna ją jedynie w możliwości. Dlatego uczeń od ogólnego poznania zasad dochodzi do właściwego poznania wniosków dzięki nauczycielowi, który posiada obydwa rodzaje poznania, tak jak byt przechodzi z możliwości do urzeczywistnienia dzięki bytowi urzeczywistnionemu. Tym bardziej więc w nauce praktycznej

217

doskonalszy jest ten, kto doprowadza rzeczy do urzeczywistnienia nie tylko w tym, co ogólne, ale i w tym, co szczegółowe. A zatem Opatrność Boża, która jest najdoskonalsza, rozciąga się aż na rzeczy poszczególne.

Co więcej. Skoro Bóg jest przyczyną bytu jako takiego, co wykazano powyżej [II, 15], musi się troszczyć o byt jako taki; troszczy się bowiem o rzeczy jako ich przyczyna. Zatem cokolwiek w jakikolwiek sposób istnieje, podlega Bożej Opatrności. Otóż byty szczegółowe są bytami, i to bardziej niż to, co ogólne, ponieważ to, co ogólne, nie bytuje samoistnie, lecz jest tylko w bytach szczegółowych. Opatrność Boża obejmuje więc także rzeczy szczegółowe.

Podobnie. Rzeczy stworzone podlegają Opatrności Boga jako przez Niego skierowane do celu ostatecznego, to znaczy do Jego dobroci. A zatem rzeczy stworzone uczestniczą w dobroci Bożej za sprawą Opatrności Bożej. W dobroci Bożej uczestniczą zaś także jednostkowe rzeczy przygodne. Opatrność Boża musi się więc rozciągać również na nie.

Dlatego powiedziano w Ewangelii Św. Mateusza 6 [10,29; por. Mt 6,26]: „Czyż nie sprzedają dwóch wróbli za asa? A żaden z nich nie upadnie na ziemię bez Ojca mego”; także w Księdze Mądrości 8, [1]: „Sięga potężnie od krańca do krańca”, to znaczy od pierwszych stworzeń aż do najmniejszych spośród nich. Również w Księdze Ezechiela 9, [9] gani się pogląd tych, którzy głosili: „Opuścił Pan ziemię, Pan nie widzi”, a także w

Księdze Hioba 22, [14]: „Po biegunach nieba się przechadza, a na nasze sprawy nie zważa”.

Na tej podstawie odrzuca się twierdzenie tych¹²⁰, którzy mówili, że Opatrzność Boża nie rozciąga się na rzeczy szczegółowe. Niektórzy przypisują ten pogląd Arystotelesowi, chociaż z Jego słów nic takiego nie wynika.

¹²⁰ Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 44 [42] (PG 40, 796 C-797 A).

218

Rozdział 76 OPATRZNOŚĆ BOŻA TROSZY SIĘ O WSZYSTKIE RZECZY JEDNOSTKOWE BEZPOŚREDNIO

Niektórzy przyznawali, że Opatrzność Boża sięga aż do rzeczy jednostkowych, ale za pośrednictwem jakichś przyczyn.

Platon, jak twierdzi Grzegorz z Nyssy¹²¹, przyjmował trzy rodzaje opatrności. Pierwsza to opatrność najwyższego Boga, który najpierw i przede wszystkim troszczy się o to, co Mu najbliższe, to znaczy o byty duchowe i umysłowe, a następnie o cały świat, jeżeli chodzi o rodzaje, gatunki i przyczyny powszechne, czyli ciała niebieskie. Druga to opatrność, która opiekuje się poszczególnymi zwierzętami, roślinami i innymi rzeczami podlegającymi powstawaniu i niszczeniu, jeżeli chodzi o ich powstawanie, niszczenie i inne zmiany. Tę opatrność Platon przypisywał bogom, którzy wędrują po niebie; Arystoteles zaś powodowanie tych rzeczy przypisał elipsie¹²². Trzecia zaś opatrność, jak twierdzi, troszczy się o to, co należy do życia ludzkiego. Przypisał ją pewnym duchom¹²³ przebywającym na ziemi, które są według niego stróżami działań ludzkich. Jednakże zdaniem Platona druga i trzecia opatrność zależy od pierwszej, albowiem najwyższy Bóg ustanowił drugich i trzecich opiekunów.

To stanowisko zgadza się z wiarą katolicką co do tego, że wszelką opatrność sprowadza do Boga jako do Pierwszego Stwórcy. Wydaje się zaś, że sprzeciwia się stanowisku wiary, twierdząc, że nie wszystkie rzeczy szczegółowe podlegają Opatrzności Bożej bezpośrednio. A można to wykazać, opierając się na tym, co zostało powiedziane.

Bóg bowiem ma bezpośrednie poznanie poszczególnych rzeczy: poznaje je nie tylko w ich przyczynach, lecz także w nich samych,

¹²¹ Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 44 [42] (PG 40, 793 A-796 A).

¹²² Arystoteles, *De generatione et corruptione* II, 10 (336a 31-32); chodzi o ruch ciał niebieskich po ekliptyce.

¹²³ Dosłownie: demonom (*daemonibus*).

219

jak wykazano w pierwszej księdze niniejszego dzieła [1,65n]. Wydaje się zaś niedorzeczne, by znając poszczególne rzeczy, nie chciał ich porządku, na którym polega najważniejsze ich dobro, skoro Jego wola jest źródłem wszelkiego dobra. Jak więc bezpośrednio poznaje poszczególne rzeczy, tak też musi bezpośrednio zaprowadzać wśród nich porządek.

Co więcej. Porządek, jaki opatrność zaprowadza wśród rzeczy, pochodzi od tego porządku, jaki sprawujący pieczę zaplanował w swym umyśle, tak samo jak forma dzieła

sztuki powstającego w materii pochodzi od tej formy, która jest w umyśle artysty. Tam zaś, gdzie jest wielu sprawujących pieczę podległych jeden drugiemu, musi być tak, że wyższy przekazuje niższemu porządek, który obmyślił, podobnie jak sztuka niższa czerpie zasady od wyższej. Jeżeli więc się twierdzi, że drudzy i trzeci opiekunowie podlegają pierwszemu, którym jest najwyższy Bóg, to porządek, który mają zaprowadzić wśród rzeczy, muszą otrzymywać od najwyższego Boga. Nie jest zaś możliwe, by ów porządek był w nich doskonalszy niż w najwyższym Bogu — przeciwnie, wszystkie doskonałości przechodzą od Niego na inne rzeczy, malejąc, jak wynika z tego, o czym mówiliśmy powyżej [I, 38n]. U drugich opiekunów zaś porządek rzeczy musi się znajdować nie tylko w tym, co ogólne, lecz także odnośnie do rzeczy poszczególnych, inaczej nie mogliby swoją opatrnością zaprowadzać porządku wśród rzeczy poszczególnych. Tym bardziej więc porządek rzeczy poszczególnych jest we władaniu Opatrzności Bożej.

Oprócz tego. Widzimy, że wśród rzeczy, którymi rządzi opatrność ludzka, wyższy zarządca obmyśla osobiście, jak kierować sprawami wielkiej wagi i sprawami powszechnymi, nie myśli zaś o sprawach mniejszej wagi, lecz pozostawia je niższemu od siebie. Dzieje się tak z powodu jego niedomagań: albo dlatego, że nie zna uwarunkowań poszczególnych spraw mniejszej wagi, albo nie jest w stanie obmyślić wszystkiego z powodu trudu i ilości czasu, jakich to wymaga. Tego rodzaju niedomagań zupełnie zaś nie ma w Bogu, gdyż Bóg zna wszystkie rzeczy poszczególne, a gdy poznaje, nie

220

trudzi się ani nie potrzebuje czasu, skoro poznając siebie, poznaje wszystkie inne rzeczy, jak to wykazano powyżej [I, 46]. Bóg więc obmyśla porządek wszystkich rzeczy i każdej z osobna. A zatem Jego opatrność troszczy się o wszystkie poszczególne rzeczy bezpośrednio.

Podobnie. W stosunkach między ludźmi niżsi zarządcy obmyślają własną przemyślnością porządek w tej dziedzinie, której zarząd powierza im główny nadzorca. Nie mają jednak od głównego nadzorcy tej przemyślności ani też władzy jej używania, a gdyby mieli ją od niego, to on sam byłby zarządzającym, oni zaś nie byłiby zarządzającymi, lecz wykonawcami. Z tego zaś, co powiedziano powyżej [II, 15; III, 67], wynika jasno, że sprawcą wszelkiej mądrości i pojmowania w każdej istocie umysłowej jest najwyższy Bóg, i żaden intelekt nie może niczego poznawać inaczej, jak tylko mocą Bożą tak jak i żaden czynnik sprawczy nie działa inaczej, jak tylko Jego mocą. Sam więc Bóg bezpośrednio kieruje wszystkim przez swą opatrność, a ci, których nazywamy zarządcami, są wykonawcami Jego opatrności.

Oprócz tego. Wyższa opatrność wyznacza reguły niższej opatrności, tak jak rządzący państwem daje reguły i prawa dowódcy armii, a ten z kolei centurionom i trybunom. Jeśli więc najwyższej Opatrzności Boga podlegają inne opatrności, to musi być tak, że tym drugim i trzecim zarządcom Bóg daje swoje reguły rządzenia. Albo więc daje im reguły i prawa ogólne, albo szczegółowe. Jeśli daje im ogólne reguły rządzenia, to — skoro nie zawsze da się zastosować reguły ogólne do rzeczy szczegółowych, zwłaszcza do rzeczy zmiennych, które nie są zawsze takie same — owi drudzy i trzeci rządzący czasami musieliby wychodzić poza dane im reguły, kierując sprawami podległymi ich trosce. Wydawaliby więc osąd o otrzymanych regułach: kiedy należy według nich działać, a kiedy należy je pominąć. Tak zaś być nie może, gdyż tego rodzaju osąd należy do kogoś stojącego wyżej. Ten bowiem interpretuje prawo i zwalnia z jego

przestrzegania, kto je ustanawia. Zatem ów osąd reguł ogólnych musi wydać najwyższy rządca. A to byłoby niemożliwe,

221

gdyby się nie włączał bezpośrednio do rządzenia poszczególnymi rzeczami. Zgodnie z tym więc musi nimi rządzić bezpośrednio. Jeśli zaś drudzy i trzeci rządzący otrzymują od najwyższego rządzącego szczegółowe reguły i prawa, to widać jasno, że Opatrzność Boża bezpośrednio sprawuje rządy nad poszczególnymi rzeczami.

Co więcej. Wyższy rządzący zawsze osądza zarządzenia wydane przez niższych rządzących, czy są dobre czy nie. Jeśli więc drudzy i trzeci rządzący podlegają Bogu — pierwszemu rządzącemu, to znaczy, że Bóg osądza ich zarządzenia. To zaś nie byłoby możliwe, gdyby Bóg nie brał pod uwagę porządku poszczególnych rzeczy. Zatem Bóg troszczy się osobiście o poszczególne rzeczy.

Oprócz tego. Jeśli Bóg nie troszczy się osobiście o rzeczy jednostkowe niżej stojące, to albo dlatego, że nimi gardzi, albo, jak niektórzy mówią, by nie została zhańbiona Jego godność. Jest to jednak nierozumne. Więcej bowiem godności leży w trosce o rzeczy i w obmyśleniu ich porządku niż w działaniu w nich. Jeśli więc Bóg działa we wszystkich rzeczach, jak zostało wykazane powyżej [III, 67n], i nie uwłącza to Jego godności — owszem, należy to do Jego powszechnej i najwyższej potęgi — to żadną miarą nie jest godne pogardy ani nie plami Jego godności, jeżeli Jego opatrzność troszczy się bezpośrednio o poszczególne rzeczy.

Podobnie. Każdy mądry człowiek, który roztropnie używa swej mocy, używa jej w działaniu z umiarem, wyznaczając dokąd i w jakiej ilości dociera; inaczej moc nie byłaby w działaniu posłuszna mądrości. Wiadomo zaś z wcześniejszych ustaleń [III, 67n], że moc Boża dociera w działaniu aż do najmniejszych rzeczy. A zatem Mądrość Boża zarządza — także jeżeli chodzi o najmniejsze rzeczy — jakie skutki powstają za sprawą mocy Bożej, ile i w jaki sposób. Bóg więc w swej opatrzności bezpośrednio obmyśla porządek wszystkich rzeczy.

Z tej to racji powiedziano w Liście do Rzymian 13, [1]: „Rzeczy, które pochodzą od Boga, są uporządkowane”. A także w Księdze Judyty 9, [5]: „Tyś uczynił pierwsze rzeczy i jedno po drugich obmyśliłeś, i stało się to, co sam chciałeś”.

222

Rozdział 77

OPATRZNOŚĆ BOŻA JEST WYKONYWANA ZA POŚREDNICTWEM PRZYZYNYCH WTÓRYCH

Należy zauważyć, że na opatrzność składają się dwa elementy: rządzenie i wykonywanie zarządzeń. Pierwsze jest sprawą władzy poznawczej; stąd tych, którzy mają doskonalsze poznanie, nazywa się rządcami innych, do mędrca bowiem należy rządzenie. Drugie zaś dokonuje się przez władzę działania. Sytuacja tych dwóch elementów jest odwrotna; albowiem tym doskonalsze jest rządzenie, im bardziej schodzi do najdrobniejszych szczegółów, natomiast wykonanie najdrobniejszych szczegółów jest właściwe dla niższej władzy, dostosowanej do skutku. W Bogu zaś jest najwyższa doskonałość, jeżeli chodzi o oba te elementy: jest w Nim bowiem najdoskonalsza mądrość rządzenia i najdoskonalsza moc działania. Zatem to Bóg musi rządzić przez swą mądrość wszystkimi rzeczami, także tymi najmniejszymi. Wykonuje

zaś najmniejsze rzeczy przez inne, niższe moce, i działa przez nie, tak jak władza powszechna i wyższa działa przez władzę niższą i szczegółową. Jest więc rzeczą odpowiednią by istniały niższe czynniki sprawcze, wykonujące Opatrzność Bożą.

Podobnie. Wykazano powyżej [III, 69n], że działanie Boże nie wyklucza działania przyczyn wtórych. To zaś, co jest wynikiem działania przyczyn wtórych, podlega Opatrzności Bożej, ponieważ Bóg osobiście rządzi poszczególnymi rzeczami, jak wykazaliśmy [III, 76], Przyczyny wtóre są więc czynnikami wykonującymi Opatrzność Bożą.

Oprócz tego. Im większa jest moc działającego, tym dalsze rzeczy obejmuje swoim działaniem; na przykład im większy ogień, tym dalsze rzeczy ogrzewa. Nie zachodzi to u działającego, który nie działa przez pośrednika, wszystko bowiem, na co działa, jest blisko niego. Skoro więc moc Opatrzności Bożej jest największa, swoje działanie powinna doprowadzać przez coś pośredniego do rzeczy najodleglejszych.

223

Co więcej. Do godności rządzącego należy posiadanie wielu ministrów i różnych wykonawców jego rządów, ponieważ tym wznioślejsze i potężniejsze okazuje się jego panowanie, im więcej rzeczy różnych stopni mu podlega. Żadna zaś godność żadnego rządzącego nie jest porównywalna z godnością rządów Bożych. Jest więc rzeczą odpowiednią by czynniki sprawcze różnych stopni były wykonawcami Opatrzności Bożej.

Ponadto. Skoro porządek jest właściwym skutkiem opatrności, to w odpowiednim porządku ujawnia się doskonałość opatrności. Odpowiedni porządek charakteryzuje zaś to, że nie pozostaje nic nieuporządkowanego. Doskonałość Opatrzności Bożej wymaga więc, by wyższość jednych rzeczy nad drugimi sprowadzała do odpowiedniego porządku. Dzieje się tak, gdy z obfitości tych, które posiadają więcej, korzystają te, które mają mniej. Skoro więc doskonałość wszechświata wymaga, by jedne rzeczy uczestniczyły obficie od drugich w dobroci Bożej, co wykazano powyżej [II, 45], to doskonałość Opatrzności Bożej wymaga, by rzeczy, które uczestniczą pełniej w dobroci Bożej, były wykonawcami rządów Bożych.

Oprócz tego. Szlachetniejszy jest porządek przyczyn niż porządek skutków, tak jak i przyczyna przewyższa skutek; w nim więc bardziej ujawnia się doskonałość opatrności. Gdyby zaś nie było przyczyn pośrednich, wykonujących Opatrzność Bożą nie byłoby wśród rzeczy porządku przyczyn, lecz tylko porządek skutków. Doskonałość Opatrzności Bożej wymaga zatem, by istniały przyczyny pośrednie, wykonujące Opatrzność Bożą.

Dlatego powiedziano w Psalmie [103,21]: „Błogosławcie Pana wszystkie Jego zastępy, słudzy Jego, którzy pełnicie Jego wolę”; i w innym miejscu [Ps 148,8]: „Ogniu, gradzie, śniegu i wietrze gwałtowny, pełniące słowo Jego”.

224

Rozdział 78 <<

BÓG RZĄDZI INNYMI STWORZENIAMI ZA POŚREDNICTWEM STWORZEŃ ROZUMNYCH

Ponieważ do Opatrzności Bożej należy zachowywanie porządku w rzeczach — odpowiedni zaś porządek polega na proporcjonalnym schodzeniu od najwyższych do

najniższych rzeczy — jest konieczne, by Opatrzność Boża według pewnej proporcji docierała aż do rzeczy najdalszych. Owa proporcja polega na tym, że stworzenia niższe są podległe wyższym, a te rządzą niższymi, tak jak najwyższe stworzenia są podległe Bogu i rządzi nimi Bóg. Otóż najwyższymi wśród wszystkich stworzeń są stworzenia rozumne, jak wynika z wcześniejszych ustaleń [II, 46], Zatem pojęcie Opatrzności Bożej wymaga, by innymi stworzeniami rządziły stworzenia rozumne.

Co więcej. Każde stworzenie, które wykonuje zrzędzenia Opatrzności Bożej, czyni to o tyle, o ile uczestniczy w mocy pierwszej opatrznosci, podobnie jak narzędzie porusza tylko o tyle, o ile przez ruch uczestniczy w mocy głównego sprawcy. Zatem byty, które bardziej uczestniczą w mocy Opatrzności Bożej, są wykonawcami Opatrzności Bożej względem tych, które uczestniczą mniej. Stworzenia rozumne zaś bardziej od innych uczestniczą w mocy Opatrzności Bożej. Skoro bowiem na opatrznosc składa się i rządzenie, które się dokonuje przez władzę poznawczą i wykonanie, które się dokonuje przez władzę działania, to stworzenia rozumne uczestniczą w obu tych władzach, a reszta stworzeń tylko we władzy działania. A zatem Opatrzność Boża rządzi wszystkimi innymi stworzeniami przez stworzenia rozumne.

Oprócz tego. Gdy Bóg daje komuś jakąś moc, daje mu ją w odniesieniu do skutku mocy; wtedy bowiem wszystko jest urządzone najlepiej, kiedy każda rzecz jest skierowana do wszystkich dóbr, które z natury mogą z niej wyniknąć. Władza rozumna jest zaś z natury zdolna do rządzenia i kierowania. Stąd widzimy, że gdy się spotykają w jednym podmiocie, władza działania idzie za nakazami

225

władzy rozumnej; widzimy na przykład, że w człowieku członki poruszają się na rozkaz woli. To samo także widać, gdy istnieją w różnych podmiotach, albowiem ludzie, którzy wyróżniają się mocą rozumu, muszą rządzić tymi, którzy odznaczają się mocą działania. Pojęcie Opatrzności Bożej wymaga więc, by innymi stworzeniami rządziły stworzenia rozumne.

Podobnie. Władzami szczegółowymi poruszają z natury władze powszechne, jak to widzimy zarówno w przypadku sztuki, jak i natury. Wiadomo zaś, że władza umysłowa jest powszechniejsza od każdej innej władzy działania; władza umysłowa zawiera bowiem formy powszechne, a każda władza działania pochodzi tylko od jakiejś własnej formy działającego. Wszystkie inne stworzenia muszą więc być poruszane i rządzone przez władze umysłowe.

Ponadto. We wszystkich uporządkowanych władzach ta kieruje drugą, która lepiej zna plan rzeczy (*ratio*). Stąd widzimy, że w przypadku sztuk ta, która wyznacza cel — od którego pochodzi plan całego dzieła — kieruje i rządzi tą, która wykonuje dzieło, na przykład sztuka żeglarska kieruje sztuką budowania okrętów; ta zaś, która nadaje formę, rządzi tą, która przygotowuje materię. Tymczasem narzędzia, ponieważ w ogóle nie znają planu rzeczy, jedynie podlegają rządzeniu. Skoro więc tylko stworzenia rozumne mogą znać obmyślony porządek stworzeń, do nich będzie należeć rządzenie i kierowanie wszystkimi innymi stworzeniami.

Oprócz tego. To, co jest samo przez się, jest przyczyną tego, co istnieje przez coś innego. Otóż jedynie stworzenia rozumne działają same przez się, ponieważ przez wolną decyzję woli są panami swych działań, inne zaś stworzenia działają z konieczności natury, jakby poruszane przez coś innego. Zatem stworzenia rozumne przez swe działanie poruszają i rządzą innymi stworzeniami.

Rozdział 79

WYŻSZE SUBSTANCJE ROZUMNE RZĄDZĄ NIŻSZYMI

Skoro wśród stworzeń rozumnych jedne są wyższe od drugich, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [II, 91; II, 95], niższe spośród istot rozumnych muszą podlegać rządóm wyższych.

Co więcej. Władze bardziej powszechne poruszają władzami szczegółowymi, jak powiedzieliśmy [III, 78]. Otóż wyższe pośród natur rozumnych mają formy bardziej powszechne, jak zostało dowiedzione wcześniej [II, 98], Zatem rządzą one niższymi naturami rozumnymi.

Podobnie. Władza rozumna, która jest bliższa zasady, zawsze rządzi tą władzą rozumną, która jest od zasady bardziej oddalona. Widzimy to zarówno w naukach spekulatywnych, jak i praktycznych; wszak naukę spekulatywną która od innej nauki czerpie zasady dowodzenia, uważa się za podporządkowaną (*subalternata*), a nauka praktyczna, która jest bliżej celu — będącego zasadą w dziedzinie działania — jest nadrzędna w stosunku do tej, która jest bardziej odległa od celu. Skoro więc wśród substancji rozumnych niektóre są bliżej pierwszej zasady, mianowicie Boga, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 95], to będą one rządzić innymi.

Oprócz tego. Wyższe substancje rozumne przyjmują wpływ Mądrości Bożej w bardziej doskonały sposób, ponieważ każdy byt przyjmuje na swój sposób. Wszystko zaś podlega rządóm Mądrości Bożej. Te więc byty, które bardziej uczestniczą w Mądrości Bożej, muszą rządzić tymi, które uczestniczą mniej. A zatem wyższe substancje rozumne kierują niższymi.

Przeto wyższe byty duchowe nazywa się również aniołami: o ile kierują niższymi bytami duchowymi przez oznajmianie im — gdyż aniołów uważa się jakby za posłańców; a także sługami: o ile swym działaniem wykonują, nawet w rzeczach cielesnych, zrządzenia Opatrzności Bożej — gdyż sługa to jakby ożywione narzędzie,

według Filozofa¹²⁴. Mówi się o tym w Psalmie [104,4]: „Uczyniłeś wichry aniołami swoimi, a sługami swoimi płomień ognisty”.

Rozdział 80

HIERARCHIA WŚRÓD ANIOŁÓW

Skoro, jak wykazaliśmy [III, 78], rzeczami cielesnymi rządzą duchowe, cielesne zaś mają pewien porządek, to wyższymi ciałami muszą rządzić wyższe substancje rozumne, a niższymi niższe. Ponieważ też im wyższa substancja, tym powszechniejsza jest jej władza, a władza substancji rozumnej jest powszechniejsza niż władza ciała, dlatego wyższe substancje rozumne posiadają władze, które nie korzystają z żadnej władzy cielesnej, i wobec tego nie są związane z ciałami, natomiast niższe substancje rozumne mają władze uszczegółowione, które korzystają z narzędzi cielesnych, i dlatego muszą się łączyć z ciałami.

Jak zaś wyższe substancje rozumne posiadają powszechniejszą władzę, tak też w doskonalszy sposób przyjmują od Boga Jego boskie postanowienie (*dispositio*), jako że

poznają obmyślony porządek (*ordinis ratio*) także w odniesieniu do rzeczy szczegółowych, dzięki temu, co przyjmują od Boga. Bóg zaś ujawnia swoje boskie zrządzenie (*ordinatio*) także najniższym spośród substancji rozumnych, jak powiedziano w Księdze Hioba 25, [3]: „Czy jest liczba żołnierzy Jego, i nad kimże nie świeci światło Jego?”. Jednakże niższe intelekty nie otrzymują go w stopniu tak doskonałym, by przez nie mogły poznać rzeczy szczegółowe, które należą do planu (*ordo*) opatrności i które mają wykonać, lecz tylko w swego rodzaju ogólności — im są niższe, tym mniej szczegółowo poznają Boży plan przez pierwsze oświecenie otrzymane od Boga. Dlatego intelekt ludzki,

124 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VIII, 11 (1161b 4—5).

228

który jest najśłabszy, jeżeli chodzi o poznanie naturalne, poznaje tylko to, co najogólniejsze.

Tak więc wyższe substancje intelektualne otrzymują bezpośrednio od Boga doskonałe poznanie powyższego planu, a od nich to doskonałe poznanie muszą otrzymywać niższe substancje, tak jak powiedzieliśmy powyżej [III, 75]: że ogólne poznanie ucznia osiąga doskonałość dzięki poznaniu nauczyciela, który poznaje w sposób szczegółowy. Z tej to przyczyny Dionizy w VII rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*¹²⁵ mówi o najwyższych substancjach intelektualnych, które nazywa pierwszymi hierarchiami — to znaczy świętymi zwierzchnościami — że „nie zostały uświęcone przez inne substancje”, lecz że „sama boskość przyciąga je bezpośrednio do siebie i, na ile to możliwe, prowadzi do niematerialnego i niewidzialnego piękna w kontemplacji i do poznania racji dzieł Bożych”; a przez nie, jak mówi¹²⁶, „zdobywają te dyspozycje niższe istoty niebiańskie”. Tak więc wyższe istoty intelektualne otrzymują doskonałe poznanie przez wyższą zasadę.

W każdym zaś postanowieniu opatrności porządek skutków wywodzi się od formy czynnika sprawczego, skutek bowiem musi pochodzić od przyczyny według pewnego podobieństwa. Czynniki sprawczy zaś udziela skutkom podobieństwa do swej formy ze względu na cel. Zatem pierwszą zasadą w postanowieniu opatrności jest cel, drugą — forma czynnika sprawczego, trzecią — samo postanowienie dotyczące porządku (*dispositio ordinis*) skutków. Przeto w porządku intelektu najważniejsze jest to, by obmyślony porządek miał za podstawę cel, po drugie — formę, i po trzecie — by samo postanowienie dotyczące porządku było poznawane samo w sobie, a nie w jakiejś wyższej zasadzie. Stąd też sztuka, która się odnosi do celu, jest nadrzędna w stosunku do tej, która się odnosi do formy, jak na przykład sztuka żeglarska jest nadrzędna

125 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VII, 2 (PG 3, 208 C-209 A; por. PL 122, 1051 D-1052 A).

126 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VII, 3 (PG 3, 209 A; por. PL 122, 1052 A).

229

w stosunku do sztuki budowania okrętów. Ta zaś, która się odnosi do formy, jest nadrzędna w stosunku do tej, która się odnosi tylko do porządku ruchów zmierzających do [realizacji] formy, jak na przykład sztuka budowania okrętów jest nadrzędna w stosunku do ręcznej pracy rzemieślników.

Tak więc wśród bytów intelektualnych, które bezpośrednio z samego Boga czerpią doskonałe poznanie planu Bożej Opatrzności, istnieje pewna hierarchia (*ordo*). Pierwsze i najwyższe poznają obmyślony porządek opatrznosci w samym ostatecznym celu, którym jest dobroć Boża; przy czym jedne poznają lepiej od drugih. Nazywa się je Serafinami, czyli jakby „gorejącymi” lub „płonącymi”, ponieważ przez płomień zwykle się oznaczać natężenie miłości lub pragnienia, które się odnoszą do celu. Dlatego Dionizy powiada w VII rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*¹²⁷, że nazwą tą oznacza się ich czynną i ochoczą gorliwość w sprawach Bożych i prowadzenie niższych istot do Boga jako do celu.

Drugie poznają doskonałe obmyślony porządek opatrznosci w samej formie Bożej. I te nazywa się Cherubinami, co tłumaczy się jako „pełnię wiedzy”, gdyż wiedza doskonali się przez formę poznanego przedmiotu. Stąd mówi Dionizy¹²⁸, że taka nazwa oznacza, iż „kontemplują najwyższą moc sprawczą piękności Bożej”.

Trzecie to te, które rozważają postanowienie sądów Bożych w nich samym. Nazywa się je Tronami, albowiem tron oznacza władzę sądenia, zgodnie ze słowami: „Zasiadasz na tronie — Ty, który sądzisz sprawiedliwie” [Ps 9,5], Dlatego powiada Dionizy¹²⁹, że nazwa ta oznacza, iż „niosą Boga i są gotowe pokornie wypełnić wszystkie sprawy Boże”.

Nie należy jednak rozumieć powyższego w ten sposób, jakoby czymś innym była dobroć Boża, czymś innym istota Boża, a jeszcze

¹²⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VII, 1 (PG 3, 205 B-C).

¹²⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VII, 1 (PG 3, 205 C-D; por. PL 122, 1050 C).

¹²⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VII, 1 (PG 3, 205 D; por. PL 122, 1051 A).

230

czymś innym Jego wiedza, która zawiera postanowienie o rzeczach — lecz w tym sensie, że zgodnie z powyższym patrzy się na Boga w różnych aspektach.

Hierarchia musi istnieć także wśród niższych bytów duchowych, które od wyższych otrzymują doskonałe poznanie planu Bożego, który mają wykonać. Te bowiem spośród nich, które stoją wyżej, mają też powszechniejszą moc poznawania i stąd poznanie planu opatrznosci uzyskują w powszechniejszych zasadach i przyczynach, niższe zaś w przyczynach bardziej szczegółowych. Albowiem wyższy intelekt miałby człowiek, który by mógł plan całej przyrody oglądać w ciałach niebieskich, niż ma ten, kto chcąc osiąść doskonałe poznanie, musi zajmować się ciałami niższymi. Te więc, które mogą doskonale poznawać plan opatrznosci w przyczynach powszechnych — pośrednich między Bogiem, przyczyną najpowszechniejszą, a przyczynami szczegółowymi — są w środku pomiędzy tymi, które potrafią w samym Bogu oglądać ów obmyślony porządek, a tymi, które muszą go rozważać w przyczynach szczegółowych. Dionizy umieszcza je w środkowym zastępie, który jest kierowany przez zastęp najwyższy, a sam kieruje najniższym, jak mówi w VIII rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*¹³⁰.

Wśród tych substancji intelektualnych również musi być pewna hierarchia. Po pierwsze, powszechne postanowienie opatrznosci rozdziela się na wielu wykonawców. Dokonuje się to przez chór Panowań, albowiem do panujących należy wydawanie rozkazów, które inni wykonują. Stąd mówi Dionizy w VIII rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*¹³¹, że nazwa Panowanie oznacza wyniesienie ponad wszelką niewolę i wszelkie poddaństwo.

Po drugie, działający wykonawca rozdziela i rozprzestrzenia to postanowienie na wiele skutków. Sprawia to chór Mocy, których

130 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VIII, 1 (PG 3, 240 B; por. PL 122, 1054 C).

131 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VIII, 1 (PG 3, 237 C; por. PL 122, 1053 D).

231

nazwa, jak powiada Dionizy w tym samym miejscu¹³², oznacza „pewną siłę i męstwo we wszystkich działaniach upodabniających do Boga, która z własnej słabości nie rezygnuje z żadnego poruszenia upodabniającego do Boga”. Wynika stąd, że do tego chóru należy początek każdego działania. Wydaje się przeto, że należy do niego ruch ciał niebieskich, z których — jako z pewnego rodzaju przyczyn powszechnych — wynikają poszczególne skutki w naturze. I dlatego w Ewangelii św. Łukasza 21, [26] nazywa się je „mocami niebiańskimi” w tych oto słowach: „Moce niebiańskie poruszone będą”. Do tych duchów należy także, jak się wydaje, wykonywanie dzieł Bożych, które się dokonują poza porządkiem natury, ponieważ są to dzieła najbardziej wzniosłe wśród Bożych posłannictw. Dlatego Grzegorz mówi, że „Mocami nazywa się te duchy, przez które często dokonują się znaki”¹³³. I jeżeli są jeszcze jakieś inne powszechne i ważne posłannictwa Boże do wykonania, powinny one należeć do tego chóru.

Po trzecie zaś, gdy powszechny plan opatrności został już zrealizowany wśród skutków, chroni się go, zapobiegając temu, co mogłoby ów porządek zakłócić. Jest to zadanie chóru Władz. Dlatego Dionizy mówi w tym samym miejscu¹³⁴, że nazwa Władze sugeruje „dobrze przygotowany i niezakłócony porządek w sprawach Bożych”. I dlatego powiada Grzegorz¹³⁵, że zadaniem tego chóru jest przeciwstawianie się mocom przeciwnym.

Najniżej wśród wyższych substancji intelektualnych stoją te, które otrzymują od Boga plan opatrności jako poznawalny w przyczynach szczegółowych; i te zajmują się bezpośrednio sprawami ludzkimi. Stąd mówi o nich Dionizy, że ten trzeci stopień duchów „rządzi

132 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VIII, 1 (PG 3, 237 D-240 A; por. PL 122, 1054 A).

133 Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelia* II, hom. 34, 10 (PL 76, 1251 C).

134 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VIII, 1 (PG 3, 240 A; por. PL 122, 1054 B).

135 Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelia* II, hom. 34, 10 (PL 76, 1251 C-D).

232

z kolei hierarchiami ludzkimi”¹³⁶. Przez sprawy ludzkie należy zaś rozumieć wszystkie niższe natury i przyczyny szczegółowe, które odnoszą się do człowieka i są na jego użytek, jak wynika z tego, co zostało powiedziane powyżej [111, 22].

Wśród nich także jest pewna hierarchia. Istnieje bowiem w rzeczach ludzkich pewne dobro wspólne, mianowicie dobro państwa albo narodu, i wydaje się, że należy to do chóru Zwierzchności. Dlatego też Dionizy mówi w tym samym rozdziale¹³⁷, że nazwa Zwierzchności oznacza pewne „przewodzenie w świętym porządku”. Z tej to racji Księga Daniela 10, [13.20] mówi o Michale, przywódcy ludu Izraela i przywódcy Persów i Greków. A w takim razie do posłannictw tego chóru musi należeć porządek królestw i zmiany panowania z narodu na naród. Wydaje się, że należy do niego także pouczanie tych, którzy rządzą ludźmi, w sprawach dotyczących wykonywania tych rządów.

Istnieje też takie dobro ludzkie, które nie jest wspólne, lecz dotyczy jednej osoby jako takiej — jest jednak pożyteczne nie tylko dla jednej, lecz dla wielu, jak to, w co wszyscy i każdy z osobna mają wierzyć i co mają zachowywać, na przykład sprawy wiary, kultu Bożego i tym podobne. Należy to do Archaniołów, o których mówi Grzegorz, że „zwiastują sprawy największej wagi”¹³⁸. Tak na przykład Archaniołem nazywamy Gabriela, ponieważ Najświętszej Pannie zwiastował wcielenie Słowa, w które wszyscy mają wierzyć.

Niektóre zaś dobra ludzkie dotyczą każdego człowieka jako jednostki. Tymi zajmuje się chór Aniołów, o których powiada Grzegorz¹³⁹, że „zwiastują rzeczy mniej ważne”; stąd nazywa się ich także „stróżami ludzi”, według słów Psalmu [91,11]: „Aniołom swoim

¹³⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* IX, 2 (PG 3, 260 B; por. PL 122, 1057 A).

¹³⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* IX, 1 (PG 3, 257 B; por. PL 122, 1056 A).

¹³⁸ Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelio* II, hom. 34, 8 (PL 76, 1250 D).

¹³⁹ Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelio* II, hom. 34, 8 (PL 76, 1250 C-D).

233

rozkazał o tobie, aby cię strzegli na wszystkich twych drogach”. Dlatego i Dionizy¹⁴⁰ powiada, że Archaniołowie są w pośrodku między Zwierzchnościami a Aniołami i mają coś wspólnego z jednymi i drugimi. Ze Zwierzchnościami — o ile przewodzą niższym Aniołom; i jest to słuszne, gdyż poszczególne dobra należy rozdzielać ludziom z uwzględnieniem wspólnego dobra. Z Aniołami zaś dlatego, że zwiastują Aniołom, a przez Aniołów nam — tych, do których należy oznajmianie ludziom — to, co ich dotyczy, we właściwej dla każdego proporcji. Stąd też ostatni chór przyjął nazwę pospolitą jako własną — dlatego mianowicie, że jego zadaniem jest zwiastowanie bezpośrednio ludziom. I z tego powodu Archaniołowie noszą imię złożone z dwóch imion, nazywają się bowiem Archaniołami, czyli jakby Książętami Aniołów (*Principes Angeli*).

Grzegorz¹⁴¹ zaś jeszcze inaczej opisuje porządek duchów niebieskich. Zwierzchności wymienia wśród duchów pośrednich, zaraz po Panowaniach, Moce zaś wśród najniższych, przed Archaniołami. Lecz gdy się temu dokładnie przypatrzyć, oba te porządki niewiele się różnią. Według Grzegorza bowiem Zwierzchnościami nazywa się nie te chóry, które władają narodami, lecz te, które „przewodzą także owym dobrym duchom” i są niejako pierwsze przy wykonywaniu Bożych posłańnictw; mówi bowiem, że „przewodzić to znaczy stać na czele pozostałych”. Powiedzieliśmy zaś, że to — zgodnie z podziałem przedstawionym wcześniej — należy do chóru Mocy. Natomiast Moce według Grzegorza otrzymują pewne szczególne zadania, gdy wyjątkowo, poza zwykłym porządkiem rzeczy, ma się dokonać jakiś cud. I z tej racji całkiem słusznie zalicza się je do najniższych duchów.

Zresztą oba te porządki mogą znaleźć potwierdzenie w słowach Apostoła. Mówi bowiem w Liście do Efezjan 1, [20-21]: „Posadziw-

¹⁴⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* IX, 2 (PG 3, 257 C-260 A; por. PL 122, 1056 B-C).

¹⁴¹ Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelia* II, hom. 34, 8-10 (PL 76, 1250 C-1252 B)

234

szy Go — mianowicie Chrystusa — po swojej prawicy w niebie, ponad wszelką

Zwierzchnością i Władzą, i Mocą, i Panowaniem". Widać, że postępując w górę, nad Zwierzchnościami umieścił Władze, ponad nimi Moce, a ponad tymi Panowania. Tę kolejność zachował Dionizy. Natomiast w Liście do Kolosan [1,16] mówi o Chrystusie tak: „Czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze — wszystko przez Niego i w Nim zostało stworzone". Jak widać, zstępując w dół i zaczynając od Tronów, umieścił pod nimi Panowania, następnie Zwierzchności, a pod nimi Władze. Tej kolejności trzymał się Grzegorz.

O Serafinach jest mowa u Izajasza 6, [2. 6], o Cherubinach — w Księdze Ezechiela 9, [3; 10,1-9. 15-20 itd.], o Archaniołach — w kanonicznym Liście Judy [9]: „Gdy Michał Archanioł z diabłem rozprawiając", itd., o Aniołach zaś — jak powiedzieliśmy — w Psalmach.

Wszystkim zaś uporządkowanym władzom wspólne jest to, że każda władza niższa działa mocą wyższej. Stąd to, co — jak powiedzieliśmy — należy do chóru Serafinów, wszystkie niższe chóry wykonują jego mocą. I podobnie należy się odnosić do innych chórów.

Rozdział 81 << **HIERARCHIA WŚRÓD LUDZI I INNYCH BYTÓW**

Wśród pozostałych substancji rozumnych najniższy stopień zajmują dusze ludzkie. Jak bowiem powiedzieliśmy wyżej [III, 80], gdy powstają, otrzymują tylko ogólne poznanie planu Opatrzności Bożej. Doskonałe zaś poznanie tego planu w odniesieniu do poszczególnych rzeczy muszą zdobywać, wychodząc od samych tych rzeczy, wśród których plan Opatrzności Bożej został już w szczegółach zrealizowany. Dlatego muszą posiadać organy cielesne, by przez nie czerpać poznanie z rzeczy cielesnych. Jednakże z powodu słabości światła intelektualnego nie są w stanie osiągnąć

235

w nich doskonałego poznania rzeczy odnoszących się do człowieka, jeśli nie uzyskają pomocy wyższych duchów — zgodnie z boskim postanowieniem, by duchy niższe osiągały doskonałość przez duchy wyższe, jak zostało wykazane powyżej [III, 79]. Ponieważ jednak człowiek w jakimś stopniu uczestniczy w świetle intelektualnym, podlegają mu zgodnie z planem Opatrzności Bożej zwierzęta nierozumne, które zupełnie nie mają udziału w intelekcie. Dlatego powiedziano w Księdze Rodzaju 1, [26]: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze — to znaczy posiadającego intelekt — i niech panuje nad rybami morskimi i nad ptactwem niebieskim, i nad zwierzętami ziemskimi".

Z kolei zwierzęta nierozumne, chociaż nie posiadają intelektu, to jednak ponieważ mają jakieś poznanie, stoją wyżej w porządku Bożej Opatrzności od roślin i innych stworzeń, którym brak poznania. Stąd powiedziano w Księdze Rodzaju 1, [29-30]: „Oto wam dałem wszelką roślinę, rodzącą ziarno na ziemi, i wszystkie drzewa, które same w sobie mają nasienie rodzaju swego, aby były pokarmem dla was i dla wszystkich zwierząt ziemskich".

Wśród bytów zaś, którym zupełnie brak poznania, jeden jest wyżej niż drugi stosownie do tego, czy ma większą czy mniejszą moc działania. Te bowiem byty nie biorą udziału w postanowieniu opatrzości, lecz tylko w jego wykonywaniu.

Ponieważ zaś człowiek ma i intelekt, i zmysły, i władzę cielesną, władze te są w nim ułożone zgodnie z postanowieniem Bożej Opatrzności na podobieństwo porządku, który

znajdujemy we wszechświecie. Władza cielesna podlega bowiem władzy zmysłowej i rozumnej, wykonując ich rozkazy, władza zmysłowa podlega władzy rozumnej i wypełnia jej rozkazy.

Z tej samej racji istnieje też hierarchia wśród ludzi. Ci bowiem, którzy górują rozumem, są z natury panami, tych zaś, którzy mają słabszy rozum, ale są silni fizycznie, natura przeznaczyła do służenia, jak mówi Arystoteles w swej *Polityce*¹⁴². Zgadza się z tym także

¹⁴² Arystoteles, *Politica* I, I (1252a 31-34).

236

przekonanie Salomona, który mówi w Księdze Przysłów 11, [29]: „Kto jest głupi, będzie służył mądrymu”. W Księdze Wyjścia 18, [21. 22] powiedziano zaś: „Upatrz sobie ze wszystkiego ludu mężów mądrych i bogobojnych, którzy by lud sądzili o każdym czasie”.

Jak zaś nieporządek w czynach pojedynczego człowieka pochodzi stąd, że rozum idzie za władzą zmysłową — a władza zmysłowa daje się pociągnąć ruchowi ciała z powodu niedyspozycji ciała, jak to widzimy u tych, którzy kuleją — tak też i w rządach ludzkich nieporządek bierze się stąd, że na czele stoi ktoś nie dlatego, że przewyższa innych rozumem, lecz dlatego, że albo przywłaszcza sobie panowanie za pomocą siły fizycznej, albo czyni się go panującym z powodu zmysłowego upodobania. Również Salomon nie przemilcza tego nieporządku i mówi w Księdze Eklezjastes 10 [Koh 10,5-6]: „Jest zło, które widziałem pod słońcem, jakby przez pomyłkę wychodzące od oblicza władcy — głupotę posadzoną na stanowisku wysokim”. Taki nieporządek nie wyklucza jednak Opatrzności Bożej, albowiem jest on wynikiem — jeśli Bóg na to pozwoli — ułomności niższych czynników sprawczych, jak w przypadku innych rzeczy złych, o czym mówiliśmy [III, 71]. Ów nieporządek nie niweczy też całkowicie porządku naturalnego; panowanie głupich jest bowiem słabe, chyba że jest wspierane przez mądrych doradców. Dlatego jest powiedziane w Księdze Przysłów 20, [18]: „Zamysły utwierdzają się naradami, a roztropnością mają być prowadzone wojny”; a także 24, [5-6]: „Człowiek mądry mocny jest, a mąż uczony — silny i potężny; bo po przygotowaniu zaczyna się wojnę; i będzie pomyślność, gdzie jest wiele narad”. A ponieważ doradca kieruje tym, kto radę przyjmuje, i w pewien sposób nad nim panuje, Księga Przysłów 17, [2] powiada, iż „sługa mądry będzie panował nad synami głupimi”.

Jest więc jasne, że Opatrzność Boża ustanawia porządek wśród wszystkich rzeczy, i dlatego prawdą jest, co mówi Apostoł w Liście do Rzymian 13, [1]: „Rzeczy, które pochodzą od Boga, są uporządkowane”.

237

Rozdział 82 **BÓG RZĄDZI NIŻSZYMI CIAŁAMI** **PRZEZ CIAŁA NIEBIESKIE**

Jak istnieją wyższe i niższe substancje rozumne, tak też jest z substancjami cielesnymi. Substancjami rozumnymi rządzą zaś wyższe substancje, aby postanowienie Opatrzności Bożej docierało proporcjonalnie aż do rzeczy najniższych, jak to już powiedziano [III, 78n], Z tego samego więc powodu niższe ciała podlegają rządowi ciał wyższych.

Co więcej. Im wyżej znajduje się ciało co do miejsca, tym więcej posiada pierwiastka formalnego. I dlatego słusznie jest miejscem ciała niższego, gdyż właściwością formy, podobnie jak miejsca, jest obejmowanie; woda bowiem posiada więcej pierwiastka formalnego niż ziemia, powietrze więcej niż woda, a ogień więcej niż powietrze. Lecz ciała niebieskie są wyżej niż jakiekolwiek inne ciała. Posiadają zatem więcej pierwiastka formalnego niż wszystkie inne ciała. Są przeto bardziej czynne, a wobec tego oddziałują na ciała niższe. I w ten sposób ich rządowi podlegają ciała niższe.

Podobnie. To, co jest doskonałe w swej naturze, nie zawierając przeciwieństw, ma moc powszechniejszą niż to, co udoskonala się w swej naturze z udziałem przeciwieństw; przeciwieństwo bowiem pochodzi od różnic determinujących i ograniczających rodzaj. Stąd w poznaniu intelektualnym, które jest powszechne, formy poznawcze rzeczy przeciwnych nie są przeciwne, skoro istnieją równocześnie. Otóż ciała niebieskie są doskonałe w swej naturze, nie zawierając żadnego przeciwieństwa, gdyż nie są ani lekkie, ani ciężkie, ani ciepłe, ani zimne. Natomiast ciała niższe udoskonalają się w swej naturze z udziałem jakiegoś przeciwieństwa. Wskazuje na to także ich ruch; w stosunku do ruchu okrężnego ciał niebieskich nie ma bowiem żadnego przeciwieństwa, i dlatego nie może w nich być wymuszenia. Istnieje zaś przeciwieństwo ruchu ciał niższych, mianowicie ruch w dół sprzeciwia się ruchowi w górę. A zatem

238

ciała niebieskie mają moc powszechniejszą niż ciała niższe. Moc powszechna porusza zaś mocą szczegółową, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 78]. Ciała niebieskie poruszają przeto i rządzą ciałami niższymi.

Ponadto. Wykazano powyżej [III, 78], że substancje rozumne rządzą wszystkimi innymi substancjami. Ciała niebieskie zaś są bardziej podobne do substancji rozumnych niż inne ciała, jako że są niezniszczalne. Są też im bliższe, ponieważ przez nie bezpośrednio są poruszane, co zostało wykazane powyżej [III, 80; zob. II, 70]. A zatem rządzą ciałami niższymi.

Oprócz tego. Pierwszą przyczyną ruchu musi być coś nieruchomego. To więc, co jest bliżej bycia nieruchomym, powinno poruszać innymi rzeczami. Otóż ciała niebieskie są bliżej bycia nieruchomym przysługującego pierwszej przyczynie niż ciała niższe, gdyż poruszają się tylko jednym rodzajem ruchu, mianowicie ruchem co do miejsca, inne zaś ciała poruszają się wszystkimi rodzajami ruchu. A zatem ciała niebieskie poruszają i rządzą ciałami niższymi.

Co więcej. To, co jest pierwsze w jakimś rodzaju, jest przyczyną tego, co jest potem. Ruch niebios jest zaś pierwszy wśród wszystkich ruchów. Po pierwsze, dlatego że ruch przestrzenny jest pierwszy wśród wszystkich ruchów. Pierwszy co do czasu, ponieważ tylko ten ruch może być wieczny, jak się dowodzi w VIII księdze *Fizyki*¹⁴³. Co do natury, gdyż bez niego nie mogłoby być żadnego innego ruchu; nic bowiem nie wzrasta, jeśli wcześniej nie nastąpi zmiana, w której to, co było wcześniej niepodobne, przemienia się i staje się podobne; zmiana zaś nie może nastąpić bez uprzedniej zmiany miejsca w przestrzeni, albowiem aby nastąpiła zmiana, czynnik przemieniający musi być bliżej rzeczy zmienianej niż był wcześniej. Jest też pierwszy co do doskonałości, ponieważ ruch przestrzenny nie zmienia w rzeczy niczego w niej tkwiącego, lecz tylko coś zewnętrznego, i dlatego jest właściwością rzeczy już doskonałej. Po drugie, dlatego że także wśród ruchów przestrzennych

¹⁴³ Arystoteles, *Physica* VIII, 7 (261a 27 b 7).

ruch okrężny jest pierwszy Pierwszy co do czasu, bo tylko ten ruch może być wieczny, jak się dowodzi w VIII księdze *Fizyki*¹⁴⁴. Co do natury, ponieważ jest bardziej prosty i jednolity, skoro się nie dzieli na początek, środek i koniec, lecz cały jest niejako środkiem. A także co do doskonałości, ponieważ powraca do początku. Po trzecie, dlatego że tylko ruch niebios jest zawsze regularny i jednostajny; albowiem w ruchach naturalnych ciał ciężkich i lekkich przy końcu następuje przyspieszenie, w ruchach wymuszonych zaś następuje spowolnienie. Zatem ruch niebios musi być przyczyną wszystkich innych ruchów.

Dalej. Jak się ma to, co jest bezwzględnie nieruchome, do bezwzględnego ruchu, tak się ma to, co nieruchome, jeżeli chodzi o dany ruch, do tego ruchu. To zaś, co bezwzględnie nieruchome, jest początkiem wszelkiego ruchu, jak zostało udowodnione powyżej [I, 13]. Co więc jest nieruchome, jeżeli chodzi o zmianę, jest początkiem wszelkiej zmiany. Otóż ciała niebieskie jako jedyne wśród ciał nie ulegają zmianom, czego dowodzi ich układ, który jest zawsze taki sam. A zatem ciało niebieskie jest przyczyną wszelkiej zmiany w rzeczach, które się zmieniają. Zmiana zaś w przypadku ziemskich rzeczy jest początkiem wszelkiego ruchu; przez zmianę bowiem dochodzi do wzrostu i powstawania, a przyczyna powstawania jest sama przez się poruszcycielem w ruchu przestrzennym ciał ciężkich i lekkich. Niebo musi więc być przyczyną wszelkiego ruchu w ciałach ziemskich.

Tak więc widać, że Bóg rządzi ciałami niższymi za pośrednictwem ciał niebieskich.

Rozdział 83 << ZAKOŃCZENIE POWYŻSZYCH ZAGADNIEŃ

Zbierając wszystko, co zostało przedstawione, możemy wyciągnąć wniosek, że jeżeli chodzi o zaplanowany porządek, który

¹⁴⁴ Arystoteles, *Physica* VIII, 8 (261 b 27-262b 8).

ma być nadany rzeczom, Bóg ustanawia wszystko sam [III, 77]. Dlatego, komentując werset Księgi Hioba 33 [Hi 34,13]: „Kogóż innego postawił nad światem, który stworzył?”, Grzegorz powiada: „Sam rządzi światem Ten, który sam go stworzył”¹⁴⁵. A Boecjusz w *O pocieszeniu*: „Bóg sam wszystko ustanawia”¹⁴⁶.

Jeżeli zaś chodzi o wykonanie, bytami niższymi rządzi Bóg przez wyższe. I tak, cielesnymi rządzi przez duchowe. Stąd Grzegorz powiada w IV księdze *Dialogów*. „W tym widzialnym świecie wszelkie rządy odbywają się tylko przez stworzenia niewidzialne”¹⁴⁷. Niższymi bytami duchowymi rządzi zaś przez wyższe byty duchowe [III, 79]. Dlatego Dionizy mówi w IV rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*, że niebieskie istoty rozumne „najpierw same przyjmują światło Boże, i nam udzielają objawienia, które nas przewyższa”¹⁴⁸. Także niższymi ciałami rządzi przez wyższe ciała [III, 82]. I stąd w IV rozdziale *Imion boskich* Dionizy powiada, że słońce „przyczynia się do powstawania ciał widzialnych i pobudza je do życia, i odżywia, i daje wzrost, i udoskonala, i oczyszcza, i odnawia”¹⁴⁹.

O tym wszystkim naraz mówi Augustyn w III księdze *O Trójcy*. „Podobnie jak ciałami cięższymi i niższymi rządzą w pewnym porządku ciała bardziej subtelne i potężne, tak

też wszystkimi ciałami rządzi rozumny duch życia, a grzesznym duchem rozumnym sprawiedliwy duch rozumny"¹⁵⁰.

145 Św. Grzegorz Wielki, *Moralia* XXIV, 20 (PL 76, 314 B).

146 Boecjusz, *De consolacione philosophiae* III, proza 12 (PL 63, 779 A).

147 Św. Grzegorz Wielki, *Libri dialogorum* IV, 6 (PL 77, 329 B).

148 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* IV, 2 (PG 3, 180 B; por. PL 122, 1047 A).

149 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 4 (PG 3, 700 A).

150 Św. Augustyn, *De Trinitate* III, IV, 9 (PL 42, 873); por. przekład M. Stokowskiej, s. 125.

241

Rozdział 84 CIAŁA NIEBIESKIE NIE ODDZIAŁUJĄ NA NASZ INTELEKT

Z powyższych wywodów wynika w sposób oczywisty, że ciała niebieskie nie mogą być przyczyną tego, co należy do dziedziny intelektu. Wykazaliśmy już bowiem [III, 78n], że porządek Opatrzności Bożej polega na tym, że wyższe byty rządzą i poruszają niższymi. Intelekt zaś zgodnie z tym porządkiem przewyższa wszystkie ciała, co również wynika z wcześniejszych ustaleń [II, 49n]. Jest więc niemożliwe, by ciała niebieskie działały bezpośrednio na intelekt. Nie mogą więc być same przez się przyczyną tego, co należy do dziedziny intelektu.

Oprócz tego. Żadne ciało nie działa inaczej niż przez ruch, jak się dowodzi w VIII księdze *Fizyki*¹⁵¹. Ruch zaś nie jest przyczyną tego, co nieruchome, albowiem ruch jakiegoś działającego jest przyczyną czegoś tylko o tyle, o ile porusza przedmiot przyjmujący działanie, gdy jest w ruchu. Zatem ciała niebieskie nie mogą być przyczyną tego, co jest zupełnie poza ruchem. Otóż to, co należy do dziedziny intelektu, jest — mówiąc bezwzględnie — całkowicie poza ruchem, jak czytamy u Filozofa w VII księdze *Fizyki*¹⁵²; owszem, w wolności od ruchu dusza nabywa roztropności i wiedzy, jak powiedziano w tym samym miejscu. Jest więc niemożliwe, by ciała niebieskie były same przez się przyczyną tego, co należy do dziedziny intelektu.

Co więcej. Jeżeli ciało jest przyczyną jakiejś rzeczy tylko o tyle, o ile ją porusza, gdy jest ona w ruchu, to wszystko, co przyjmuje oddziaływanie jakiegoś ciała, musi być poruszane (*moveri*). Poruszane zaś może być tylko ciało, jak dowiedziono w VI księdze

151 Zob. Arystoteles, *Physica* VIII, 6 (259b 32-260a 19).

152 Arystoteles, *Physica* VII, (247a 28-248b 28).

242

*Fizyki*¹⁵³. Wszystko więc, co przyjmuje oddziaływanie jakiegoś ciała, musi być ciałem lub jakąś władzą cielesną. Wykazaliśmy zaś w drugiej księdze [II, 49n], że intelekt nie jest ani ciałem, ani władzą cielesną. Jest zatem niemożliwe, by ciała niebieskie oddziaływały bezpośrednio na intelekt.

Podobnie. Gdy coś porusza jakąś rzeczą, doprowadza ją z możliwości do urzeczywistnienia. To zaś może uczynić tylko coś, co samo jest urzeczywistnione. Zatem każdy działający i poruszający musi w pewien sposób być urzeczywistniony w stosunku do tego, do czego rzecz podlegająca działaniu i poruszana jest w możliwości. Otóż ciała niebieskie nie są urzeczywistnionymi przedmiotami umysłowymi, gdyż są one swego rodzaju jednostkowymi przedmiotami zmysłowymi. Skoro więc nasz intelekt jest w

możności tylko w stosunku do urzeczywistnionych przedmiotów umysłowych, to jest rzeczą niemożliwą, by ciała niebieskie oddziaływały bezpośrednio na intelekt.

Dalej. Właściwe działanie rzeczy wynika z jej natury, a naturę tę rzeczy powstające otrzymują przy powstawaniu wraz z właściwym sobie działaniem. Widać to na przykładzie ciał ciężkich i lekkich, które natychmiast po powstaniu mają właściwy sobie ruch, chyba że wystąpi jakaś przeszkoda; z tej racji rodzący nazywa się poruszającym. To więc, co ze względu na zasadę swej natury nie podlega działaniu ciał niebieskich, nie może im podlegać także co do swego działania. Część rozumna zaś nie ma przyczyny w żadnych zasadach cielesnych, lecz pochodzi całkowicie z zewnątrz, jak zostało dowiedzione powyżej [II, 86n]. Zatem działanie intelektu nie podlega bezpośrednio ciałom niebieskim.

Co więcej. Rzeczy, które mają swą przyczynę w ruchach niebios, podlegają czasowi, który jest ilością pierwszego ruchu niebios. To więc, co zupełnie abstrahuje od czasu, nie podlega ruchom niebios. Otóż intelekt w swym działaniu abstrahuje od czasu, podobnie jak i od miejsca; zajmuje się bowiem powszechnikiem, który jest oder-

153 Arystoteles, *Physica* VI, 4 (234b 10).

243

wany od „tu i teraz”. A zatem działanie intelektualne nie podlega ruchom niebios.

Dalej. Żadna rzecz nie działa poza swym gatunkiem. Pojmowanie wykracza zaś poza gatunek i formę każdego działającego ciała, ponieważ każda forma cielesna jest materialna i ujednostkowiona, pojmowanie zaś otrzymuje gatunek od swego przedmiotu, który jest ogólny i niematerialny. A zatem żadne ciało nie może pojmować przez swą formę cielesną. Tym bardziej więc żadne ciało nie może być przyczyną pojmowania w czymś innym.

Podobnie. Rzecz nie podlega bytom niższym w tym, w czym łączy się z bytami wyższymi. Otóż nasza dusza, w tym, że pojmuje, łączy się z substancjami intelektualnymi, które w porządku natury są wyższe od ciał niebieskich; nasza dusza może bowiem pojmować tylko o tyle, o ile otrzyma stamtąd światło intelektualne. Jest więc rzeczą niemożliwą, by działanie intelektualne podlegało bezpośrednio ruchom niebios.

Ponadto. Można się o tym przekonać, gdy rozważymy, co o tej sprawie sądzili filozofowie. Starożytni filozofowie przyrody, jak Demokryt, Empedokles i inni, twierdzili, że intelekt nie różni się od zmysłu, o czym wiadomo z IV księgi *Metafizyki* i z III księgi o *Duszy*¹⁵⁴. Stąd wniosek, że skoro zmysł jest pewną władzą cielesną, wynikającą z przemiany cielesnej, to tak samo jest z rozumem. Z tego względu twierdzili, że skoro przemiana ciał niższych wynika z przemiany ciał wyższych, to działanie intelektualne wynika z ruchu ciał niebieskich, zgodnie ze słowami Homera: „Taki jest rozum u bogów i ludzi na ziemi, jaki we dnie daje ojciec bogów i ludzi”¹⁵⁵ — to znaczy Słońce lub raczej Jowisz, którego nazywali najwyższym bogiem, rozumiejąc przez to całe niebiosy, jak czytamy u Augustyna w dziele *O państwie Bożym*¹⁵⁶.

154 Arystoteles, *Metaphysica* IV, 5 (1009b 12-33); *De anima* III, 3 (427a 21-26).

155 Zob. Arystoteles, *De anima* III, 3 (427a 25); por. św. Augustyn, *De civitate Dei* V, 8 (PL 41, 148).

156 Św. Augustyn, *De civitate Dei* IV, 11 (PL 41, 123); V, 8 (PL 41, 148).

244

Stąd też zrodziła się opinia stoików, którzy twierdzili, że przyczyną poznania intelektualnego jest to, iż obrazy ciał odciskają się w naszych umysłach, tak jak zwierciadło albo papier przyjmuje odbite litery — bez niczyjego działania, jak opowiada Boecjusz w V księdze *O pocieszeniu*¹⁵⁷. Z ich poglądu wynikało, że pojęcia intelektualne odciskają się w nas przede wszystkim pod wpływem ciał niebieskich. Stąd też zwłaszcza stoicy byli tymi, którzy twierdzili, że życiem ludzkim kieruje nieunikniona konieczność. Lecz stanowisko to okazuje się fałszywe, jak mówi Boecjusz w tym samym miejscu, ponieważ intelekt składa i rozdziela oraz porównuje rzeczy najwyższe z najniższymi, a także poznaje powszechniki i niezłożone formy, które w ciałach nie występują. I wobec tego jest oczywiste, że nasz intelekt nie tylko przyjmuje obrazy ciał, lecz ma pewną moc, wyższą od ciał; zmysły zewnętrzne bowiem, które tylko przyjmują obrazy cielesne, nie rozciągają się na wymienione przedmioty.

Wszyscy zaś późniejsi filozofowie rozróżniali intelekt od zmysłów i przyczynę naszego poznania upatrywali nie w jakichś ciałach, lecz w rzeczach niematerialnych. Tak na przykład Platon za przyczynę naszej wiedzy uważał idee, a Arystoteles intelekt czynny.

Z tego wszystkiego można wnosić, że twierdzenie, iż ciała niebieskie są przyczyną naszego poznania, wynika z opinii tych, którzy utrzymywali, że intelekt nie różni się od zmysłu, jak widać u Arystotelesa w dziele *O duszy*¹⁵⁸. Jest zaś jasne, że ta opinia jest fałszywa. A zatem jest jasne, że równie fałszywa jest ta opinia, która głosi, że ciała niebieskie są bezpośrednią przyczyną naszego poznania.

Z tej to racji Pismo Święte w Księdze Hioba 35, [10-11] za przyczynę naszego poznania uznaje nie jakieś ciało, lecz Boga: „Gdzież jest Bóg, który mnie uczynił, który dał pieśni w nocy, który uczy nas bardziej niż zwierzęta ziemskie i bardziej niż ptactwo

¹⁵⁷ Boecjusz, *De consolatione philosophiae* V, metrum 4 (PL 63, 851 A-B).

¹⁵⁸ Arystoteles, *De anima* III, 3 (427a 21-26).

245

niebieskie nas poucza?"; oraz w Psalmie [94,10]: „Ten, który uczy człowieka mądrości”.

Należy jednak wiedzieć, że chociaż ciała niebieskie nie mogą być bezpośrednio przyczyną naszego poznania, jednak przyczyniają się do tego pośrednio. Intelekt bowiem nie jest wprawdzie władzą cielesną ale u nas działanie intelektu nie może się dokonać bez działania władz cielesnych, mianowicie wyobraźni, pamięci i władzy osądu myślowego, jak wynika z tego, o czym mówiliśmy powyżej [II, 68]. I stąd nieprawidłowe działanie tych władz, spowodowane niedyspozycją ciała, jest przeszkodą w działaniu intelektu, jak widać na przykładzie obłąkanych i pogrążonych w letargu. Z tego też powodu dobra dyspozycja ciała ludzkiego usposabia do dobrego poznawania, ponieważ owe władze zostają przez to wzmocnione. Dlatego powiedziano w II księdze *O duszy*¹⁵⁹, że ludzie o delikatnym ciele są uzdolnieni umysłowo. Dyspozycja ciała ludzkiego podlega zaś ruchom niebios. Mówi bowiem Augustyn w V księdze *O państwie Bożym*¹⁶⁰, że nie jest zupełnie niedorzeczne przypisywanie różnic między ciałami wpływowi gwiazd. A Damascenczyk powiada w II księdze¹⁶¹, że różne planety powodują w nas różne kompleksje, nawyki i dyspozycje. I dlatego ciała niebieskie przyczyniają się pośrednio do jakości poznania. A wobec tego: jak lekarze potrafią wnioskować o jakości intelektu na podstawie kompleksji cielesnej jako dyspozycji najbliższej, tak astrolog może to czynić, opierając się na ruchach na niebie jako dalszej przyczynie tej dyspozycji. W tym sensie można uznać za prawdziwe słowa Ptolemeusza zawarte w *Księdze stu*

sentencji: „Gdy Merkury jest w jednym z domów Saturna przy którymś narodzeniu, sam będąc w pełni sił, obdarza go dobrym rozumieniem głębi rzeczy”¹⁶².

¹⁵⁹ Arystoteles, *De anima* II, 9 (421a 26).

¹⁶⁰ Św. Augustyn, *De civitate Dei* V, 6 (PL 41, 146).

¹⁶¹ Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 7 [XXI, 10] (PG 94, 893 C).

¹⁶² Pseudo-Ptolemeusz, *Centilogium* 38.

246

Rozdział 85 CIAŁA NIEBIESKIE NIE SĄ PRZYCZYNĄ NASZYCH AKTÓW CHCENIA I WYBORÓW

Z tego wynika dalej, że ciała niebieskie nie są przyczyną naszych aktów chcenia ani naszych wyborów.

Wola bowiem znajduje się w umysłowej części duszy, jak czytamy u Filozofa w III księdze *O duszy*¹⁶³. Jeśli więc ciała niebieskie nie mogą bezpośrednio oddziaływać na nasz intelekt, jak wykazaliśmy [III, 84], to nie mogą też bezpośrednio oddziaływać na naszą wolę.

Co więcej. Bezpośrednią przyczyną każdego wyboru i aktu chcenia jest w nas poznanie intelektualne; dobro poznane bowiem jest przedmiotem woli, jak wynika z III księgi *O duszy*¹⁶⁴. I z tego powodu wybór nie może być fałszywy, chyba że w konkretnym przypadku wyboru pobłądzi sąd intelektu, jak czytamy u Filozofa w VII księdze *Etyki*¹⁶⁵. Ciała niebieskie zaś nie są przyczyną naszego poznania intelektualnego. A zatem nie mogą też być przyczyną naszego wyboru.

Podobnie. Wszystko, co się zdarza na tym świecie wskutek oddziaływania ciał niebieskich, zdarza się w sposób naturalny, skoro rzeczy tego świata są z natury podporządkowane ciałom niebieskim. Jeżeli więc nasze akty wyboru są wynikiem oddziaływania ciał niebieskich, to muszą się dokonywać w sposób naturalny, tak mianowicie, że człowiek wybiera swoje działania z natury, tak samo jak nierozumne zwierzęta działają przez instynkt naturalny, a ciała nieożywione w naturalny sposób się poruszają. Zamiar i natura nie będą więc dwiema zasadami sprawczymi, lecz będzie tylko jedna zasada, to znaczy natura. Coś przeciwnego mówi Arystoteles

¹⁶³ Arystoteles, *De anima* III, 9 (432b 5-6).

¹⁶⁴ Arystoteles, *De anima* III, 10 (433a 27-29).

¹⁶⁵ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VII, 3 (1146b 35-1147a 4; 1147a 25-b 5).

247

w II księdze *Fizyki*¹⁶⁶. Nie jest więc prawdą, by nasze akty wyboru wynikały z oddziaływania ciał niebieskich.

Oprócz tego. Rzeczy, które dokonują się w sposób naturalny, są prowadzone do celu za pomocą określonych środków, i dlatego zdarzają się zawsze w ten sam sposób; natura bowiem jest zdeterminowana do czegoś jednego. Wybór człowieka dąży zaś do celu różnymi drogami, zarówno w dziedzinie moralności, jak i sztukach. A zatem akty wyboru nie dokonują się w sposób naturalny.

Co więcej. Rzeczy, które dokonują się w sposób naturalny, zazwyczaj dokonują się prawidłowo, natura bowiem zawodzi tylko wyjątkowo. Gdyby więc człowiek wybierał w

sposób naturalny, jego akty wyboru byłyby zazwyczaj prawe. Wiadomo zaś, że nie jest to prawda. A zatem człowiek nie wybiera w sposób naturalny. A tak by musiało być, gdyby wybierał pod wpływem ciał niebieskich.

Podobnie. Rzeczy należące do tego samego gatunku nie różnią się w działaniach naturalnych, które wynikają z natury gatunku; stąd każda jaskółka podobnie lepi gniazdo, a każdy człowiek podobnie rozumie znane z natury pierwsze zasady. Wybór jest zaś działaniem, które wynika z gatunku ludzkiego. Gdyby więc człowiek wybierał z natury, wszyscy ludzie musieliby wybierać w ten sam sposób. Widzimy zaś, że tak nie jest ani w dziedzinie moralności, ani w sztukach.

Dalej. Cnoty i wady są właściwymi zasadami aktów wyboru; cnotliwi bowiem i posiadający wady różnią się tym, że wybierają rzeczy przeciwne. Cnót społecznych zaś ani wad nie posiadamy z natury, lecz skutek przyzwyczajenia, jak dowodzi Filozof w II księdze *Etyki*¹⁶⁷ — w ten sposób, że posiadamy sprawność wykonywania takich działań, do jakich się przyzwyczajamy, zwłaszcza od dziecka. A zatem nasze akty wyboru nie są dziełem natury. Ich przyczyną nie jest więc oddziaływanie ciał niebieskich, przez które rzeczy powstają z natury.

¹⁶⁶ Arystoteles, *Physica* II, 5 (196b 17-22).

¹⁶⁷ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* II, 1 (1103b 22-25).

248

Oprócz tego. Ciała niebieskie oddziałują bezpośrednio tylko na ciała, jak zostało wykazane [III, 84], Jeśli więc są przyczyną naszych aktów wyboru, to będzie tak albo o tyle, o ile oddziałują na nasze ciała, albo o ile oddziałują na ciała zewnętrzne. W żaden jednak z tych sposobów nie mogą być wystarczającą przyczyną naszego wyboru. Samo bowiem spostrzeżenie jakichś zewnętrznych bytów cielesnych nie jest wystarczającą przyczyną naszego wyboru; wiadomo wszak, że człowieka wstrzemięźliwego nie skłania do wyboru samo spotkanie czegoś przyjemnego — czy będzie to pokarm, czy kobieta — niewstrzemięźliwego zaś skłania. Podobnie też do naszego wyboru nie wystarcza żadna zmiana, która się może dokonać pod wpływem ciała niebieskiego w naszym cielesnym. Skutkiem tego są bowiem tylko jakieś uczucia, bardziej lub mniej gwałtowne, a uczucia, jakkolwiek gwałtowne, nie są wystarczającą przyczyną wyboru, ponieważ te same uczucia nieopanowanego skłaniają do tego, by za nimi poszedł przez wybór, opanowanego zaś nie skłaniają. Nie można więc twierdzić, że ciała niebieskie są przyczyną naszych aktów wyboru.

Co więcej. Nikt nie otrzymuje żadnej władzy na darmo. Człowiek zaś ma władzę oceniania i zastanawiania się nad wszystkim, co może uczynić, czy to przy używaniu rzeczy zewnętrznych, czy to przy dopuszczaniu lub odrzucaniu uczuć wewnętrznych. To zaś byłoby daremne, gdyby nasz wybór był powodowany ciałami niebieskimi, a nie podlegał naszej mocy. A zatem ciała niebieskie nie są przyczyną naszego wyboru.

Oprócz tego. Człowiek jest z natury istotą społeczną albo inaczej wspólnotową. Wynika to jasno z faktu, że człowiek nie jest samowystarczalny, jeżeli żyje samotnie, ponieważ natura dostatecznie zaopatruje człowieka w niewiele rzeczy, dając mu rozum, za pomocą którego może sobie przygotować wszystko, co jest potrzebne do życia, jak pożywienie, odzież i tym podobne rzeczy, a do wykonania tego wszystkiego nie wystarcza jeden człowiek. Dlatego człowiekowi jest wszczepione z natury, by żył w społeczeństwie. Lecz plan opatrności nie pozbawia żadnej rzeczy czegoś, co jest

249

dla niej naturalne, a raczej zaopatruje każdą stosownie do jej natury, jak wiadomo z tego, co zostało powiedziane powyżej [III, 71]. A zatem plan opatrności nie uczynił człowieka takim, by miał być pozbawiony życia społecznego. Byłby zaś pozbawiony, gdyby nasze akty wyboru były wynikiem oddziaływania ciał niebieskich, tak jak naturalne instynkty pozostałych zwierząt.

Bezużyteczne byłoby też nadawanie praw i zasad postępowania, gdyby człowiek nie był panem swych wyborów. Bezużyteczne byłoby także wyznaczanie kar i nagród dla złych i dobrych, jeśli wybór tego lub tamtego nie jest w naszej mocy; gdy zaś nie ma kar i nagród, od razu następuje rozkład życia społecznego. A zatem według planu opatrności człowiek nie został stworzony w ten sposób, by jego akty wyboru miały być skutkiem ruchów ciał niebieskich.

Co więcej. Ludzkie wybory odnoszą się do dobra i zła. Gdyby więc nasze wybory były skutkiem ruchów gwiazd, wynikałoby, że gwiazdy same przez się są przyczyną złego wyboru. Co zaś jest złem, nie ma przyczyny w naturze, ponieważ zło zdarza się z ułomności jakiejś przyczyny, i nie ma przyczyny samej przez się, jak tego powyżej dowiedziono [III, 4-15]. Nie jest więc możliwe, by nasze akty wyboru bezpośrednio i same przez się pochodziły jako od przyczyn od ciał niebieskich.

Mógłby jednak ktoś wysunąć zarzut przeciw temu argumentowi, twierdząc, że każdy zły wybór bierze się z pragnienia jakiegoś dobra, jak wykazano powyżej [III, 5-6]; na przykład wybór cudzołożnika bierze się z pragnienia dobra przyjemności, jakie tkwi we współżyciu płciowym. Do tego dobra zaś pobudza powszechnie jakaś gwiazda. I jest to potrzebne do tego, by dokonywały się zrodzenia zwierząt, i nie należało pomijać tego dobra powszechnego ze względu na zło szczegółowe kogoś, kto pod wpływem tego instynktu wybiera zło.

Ale ta odpowiedź nie jest wystarczająca, gdy się przyjmuje, że ciała niebieskie są same przez się przyczyną naszych aktów wyboru i same przez się oddziałują na intelekt i wolę. Każda bowiem rzecz przyjmuje oddziaływanie przyczyny powszechnej na swój sposób. A zatem wpływ gwiazdy pobudzającej do przyjemności,

250

która tkwi w połączeniu skierowanym na zrodzenie potomstwa, każda rzecz będzie przyjmowała w sposób sobie właściwy; tak na przykład widzimy, że różne zwierzęta łączą się ze sobą w różnych okresach i na różne sposoby, stosownie do swojej natury, jak mówi Arystoteles w dziele *Zoologia*¹⁶⁸. A zatem intelekt i wola przyjmą oddziaływanie owej gwiazdy na swój sposób. Gdy zaś czegoś się pragnie w sposób zgodny z intelektem i rozumem, w wyborze nie ma grzechu, gdyż wybór jest zły zawsze wtedy, gdy nie jest zgodny z prawym rozumem. Gdyby więc ciała niebieskie były przyczyną naszych aktów wyboru, nasze wybory nigdy nie byłyby złe.

Co więcej. Żadna moc czynna nie rozciąga się na rzeczy, które wykraczają poza gatunek i naturę czynnika sprawczego, ponieważ każdy czynnik sprawczy działa przez swoją formę. Chcenie zaś, podobnie jak poznanie intelektualne, przewyższa każdy gatunek cielesny. Jak bowiem poznajemy powszechniki, tak i naszą wolę zwracamy się do czegoś powszechnego, na przykład mamy w nienawiści każdy rodzaj przestępców, jak mówi Filozof w swej *Retoryce*¹⁶⁹. Ciało niebieskie nie jest więc przyczyną naszego chcenia.

Oprócz tego. To, co służy celowi, jest do niego dostosowane. Akty wyboru człowieka są zaś skierowane do szczęścia jako do celu ostatecznego. A szczęście nie polega na

dobrach cielesnych, lecz na tym, by dusza połączyła się przez intelekt z rzeczami boskimi, jak wykazaliśmy powyżej [III, 25n] zarówno na podstawie wykładni wiary, jak i opinii filozofów. A zatem ciała niebieskie nie mogą być przyczyną naszych aktów wyboru.

Dlatego powiedziano w Księdze Jeremiasza 10, [2-3]: „Nie bójcie się znaków niebieskich, których się boją poganie, bo próżne są prawa narodów”.

Dzięki temu wyklucza się pogląd stoików, którzy twierdzili, że wszystkimi naszymi działaniami, także aktami wyboru, rządzą ciała niebieskie. Powiadają, że był to również starożytny pogląd

168 Arystoteles, *Historia animalium* V, 8 (542a 19-20).

149 Por. Arystoteles, *Rhetorica* II, 4 (1382a 4-7).

251

żydowskich faryzeuszy. Także pryscylanie byli winni tego błędu, jak powiedziano w księdze *O herezjach*¹⁷⁰.

Taka była również opinia starożytnych filozofów przyrody, którzy twierdzili, że nie ma różnicy między zmysłem a intelektem. Stąd Empedokles głosił, że wola wzrasta w ludziach, jak i w innych zwierzętach, stosownie do tego, co jest obecne — to znaczy stosownie do chwili obecnej — skutek ruchu niebios, który jest przyczyną czasu, jak to przedstawia Arystoteles w księdze *O duszy*¹⁷¹.

Należy jednak wiedzieć, że chociaż ciała niebieskie nie są bezpośrednią przyczyną naszych aktów wyboru i nie oddziałują bezpośrednio na naszą wolę, to jednak pośrednio dostarczają okazji naszym aktom wyboru, o ile oddziałują na ciała. Dzieje się to na dwa sposoby. Po pierwsze, o ile oddziaływanie ciał niebieskich na ciała świata zewnętrznego stanowi dla nas okazję wyboru; na przykład, gdy pod wpływem ciał niebieskich powietrze staje się bardzo zimne, wybieramy ogrzewanie się przy ogniu albo coś podobnego, co odpowiada okolicznościom. Po drugie, o ile oddziałują na nasze ciała, w wyniku czego rodzą się w nas jakieś poruszenia uczuciowe, albo ich oddziaływanie czyni nas podatnymi na pewne uczucia, jak na przykład cholerycy są skłonni do gniewu, albo też ich oddziaływanie powoduje w nas taki stan cielesny, który jest okazją do uczynienia jakiegoś wyboru, na przykład, gdy jesteśmy chorzy, postanawiamy zażywać lekarstwo. Czasami też wpływ ciał niebieskich jest przyczyną ludzkiego działania: gdy skutek niedyspozycji cielesnej ludzie tracą używanie rozumu i popadają w obłąd; tacy ludzie właściwie nie dokonują wyboru, lecz poruszają się przez jakiś instynkt naturalny, podobnie jak zwierzęta nierozumne.

Jest zaś rzeczą jasną i znaną z doświadczenia, że takie okazje — obojętnie, czy są zewnętrzne czy wewnętrzne — nie są konieczną przyczyną wyboru, skoro człowiek może im się oprzeć mocą rozumu lub dać im posłuch. Jednak większość idzie za naturalnymi

170 Św. Augustyn, *De haeresibus* 70 (PL 42, 44).

171 Arystoteles, *De anima* III, 3 (427a 21-26).

252

popędami, nieliczni zaś, to znaczy tylko mędrcy, nie poddają się okazjom do złego działania i nie idą za naturalnymi popędami. I dlatego Ptolemeusz mówi w *Księdze stu sentencji*¹⁷², że dusza mądra pomaga dziełu gwiazd i że astrolog nie mógłby wyrokować

z gwiazd, gdyby nie znał dobrze siły duszy i naturalnej kompleksji, oraz że astrolog nie powinien wypowiadać się szczegółowo, lecz ogólnie. A to dlatego, że oddziaływanie gwiazd wywołuje skutek w przypadku większości ludzi — tych mianowicie, którzy nie opierają się skłonności cielesnej — ale nie zawsze wywołuje skutek u tego lub tamtego człowieka, który być może opiera się naturalnej skłonności mocą rozumu.

Rozdział 86 << **SKUTKI CIELESNE WŚRÓD BYTÓW NIŻSZYCH** **NIE WYNIKAJĄ Z DZIAŁANIA CIAŁ NIEBIESKICH** **Z KONIECZNOŚCI**

Ciała niebieskie nie tylko nie mogą narzucić konieczności ludzkim aktom wyboru, ale nawet skutki cielesne w bytach niższych nie pochodzą od nich z konieczności.

Oddziaływanie przyczyn powszechnych jest bowiem przyjmowane w skutkach w sposób właściwy przyjmującemu. Rzeczy niższe są zaś niestałe i nie zawsze takie same — z powodu materii, która jest w możności do wielu form, a także z powodu przeciwieństwa form i władz. A zatem oddziaływanie ciał niebieskich nie jest przyjmowane w bytach niższych z koniecznością.

Podobnie. Przyczyna dalsza powoduje skutek w sposób konieczny tylko wówczas, gdy także przyczyna pośrednia jest konieczna, podobnie jak w sylogizmach z koniecznej przesłanki większej i możliwej przesłanki mniejszej nie wynika wniosek konieczny. Otóż ciała

172 Pseudo-Ptolemeusz, *Centilogium* 8; 7; 1.

253

niebieskie są przyczynami dalszymi, najbliższymi zaś przyczynami niższych skutków są władze czynne i bierne bytów niższych; nie są to przyczyny konieczne, lecz przypadłościowe, czasami bowiem mogą zawodzić. A zatem ciała niebieskie nie powodują skutków w ciałach niższych w sposób konieczny.

Oprócz tego. Ruch ciał niebieskich odbywa się zawsze jednakowo. Gdyby więc skutek wywołany przez ciała niebieskie w bytach niższych pochodził z konieczności, to, co się dzieje na tym świecie, zawsze odbywałoby się jednakowo. Nie odbywa się jednak zawsze jednakowo, lecz przeważnie. Zatem skutki działania ciał niebieskich nie zachodzą z konieczności.

Dalej. Z wielu rzeczy przygodnych nie może powstać jedna rzecz konieczna. Jak bowiem każda rzecz przygodna może nie osiągnąć swego skutku, tak może się to zdarzyć w przypadku wszystkich razem. Wiadomo zaś, że poszczególne rzeczy, które powstają na tym świecie pod wpływem ciał niebieskich, są przygodne. A zatem połączenie rzeczy, które zdarzają się na tym świecie pod wpływem ciał niebieskich, nie jest konieczne. Jest bowiem jasne, że każda z nich może nie dojść do skutku.

Co więcej. Ciała niebieskie są naturalnymi czynnikami sprawczymi, które potrzebują materii, na którą mają działać. Działanie ciał niebieskich nie usuwa więc tego, czego potrzebuje materia. Materią zaś, na którą działają ciała niebieskie, są ciała niższe, a te skoro są z natury zniszczalne, mogą zarówno nie istnieć, jak i zawodzić w działaniu, przeto do ich natury należy to, że nie z konieczności powodują skutki. A zatem także w niższych ciałach skutki ciał niebieskich nie zachodzą z konieczności.

Mógłby zaś ktoś powiedzieć, że jest rzeczą konieczną by ciała niebieskie powodowały skutki, a jednak nie usuwają one możliwości z rzeczy niższych, ponieważ każdy skutek jest w możności zanim się dokona, i wtedy nazywa się go możliwym, a gdy jest już urzeczywistniony, przechodzi od możliwości do konieczności; a wszystko to podlega ruchom niebieskim. I w ten sposób nie wyklucza się, by kiedyś skutek był możliwy, chociaż jest rzeczą konieczną by

254

ten skutek kiedyś nastąpił. Tak oto Albumasar w pierwszej księdze swego *Wprowadzenia*¹⁷³ usiłuje bronić pojęcia tego, co możliwe.

Nie da się jednak w ten sposób bronić pojęcia tego, co możliwe. Istnieje bowiem takie możliwe, które wynika z tego, co konieczne. Co bowiem z konieczności istnieje, może istnieć, ponieważ to, co nie może istnieć, musi nie istnieć, a co musi nie istnieć, z konieczności nie istnieje. A zatem to, co z konieczności istnieje, z konieczności nie istnieje. To zaś jest rzeczą niemożliwą. Jest więc rzeczą niemożliwą, by coś z konieczności istniało, a przy tym, by nie mogło istnieć. A zatem istnienie możliwe wynika z istnienia koniecznego.

Ale nie tej możliwości trzeba bronić przed twierdzeniem, że przyczyna powoduje skutek z konieczności, lecz możliwości, która się przeciwstawia konieczności, to znaczy możliwości rozumianej jako to, co może być i może nie być. Niczego zaś nie uważa się za możliwe lub przygodne w tym sensie tylko na tej podstawie, że raz jest w możności, a raz urzeczywistnione, jak zakłada przytoczona odpowiedź, ponieważ w ten sposób także w ruchach niebieskich jest coś możliwego i przygodnego. Nie zawsze bowiem koniunkcja czy też opozycja Słońca lub Księżyca jest urzeczywistniona, lecz raz jest urzeczywistniona, a raz w możności; a jednak są to rzeczy konieczne, skoro są przedmiotem dowodzenia. Otóż do istoty możliwego lub przygodnego, które się przeciwstawia koniecznemu, należy to, że nie jest rzeczą konieczną, by to powstało, gdy nie istnieje. Bierze się to stąd, że nie wynika z konieczności ze swej przyczyny. W ten bowiem sposób mówimy, że jest czymś przygodnym, iż Sokrates usiądzie, a czymś koniecznym, że umrze, gdyż to drugie wynika ze swej przyczyny z konieczności, a pierwsze nie. Jeśli więc z ruchów niebieskich wynika z konieczności, że ich skutki kiedyś zaistnieją to znika możliwe i przypadłościowe, które się przeciwstawia koniecznemu.

Należy zaś wiedzieć, że Awicenna, aby dowieść, że skutki ciał niebieskich powstają z konieczności, posługuje się w swojej *Meta-*

¹⁷³ Albumasar, *Introductorium in astronomiom* I, 4.

255

*Fizyce*¹⁷⁴ następującą argumentacją. Jeśli jakiś skutek działania ciał niebieskich zostanie udaremniony, musi to nastąpić pod wpływem jakiejś przyczyny działającej z wolnej woli albo przyczyny naturalnej. Każda zaś przyczyna działająca z wolnej woli i przyczyna naturalna sprowadza się do jakiejś zasady niebieskiej. A zatem także udaremnienie skutków działania ciał niebieskich pochodzi od jakichś zasad niebieskich. Jest zatem niemożliwe, jeśli bierze się pod uwagę cały porządek ciał niebieskich naraz, by jego skutek został kiedykolwiek udaremniony. Dlatego wyciąga wniosek, że ciała niebieskie muszą powodować z konieczności zarówno skutki dobrowolne, jak i naturalne wśród ciał niższych.

Takiej argumentacji, jak mówi Arystoteles w II księdze *Fizyki*¹⁷⁵, używali niektórzy starożytni — ci mianowicie, którzy nie uznawali przypadku i losu na tej podstawie, że każdy skutek ma swoją określoną przyczynę. Gdy zaś się przyjmie przyczynę, z konieczności przyjmuje się skutek; a przeto, skoro wszystko zdarza się z konieczności, nie ma niczego zależnego od losu ani przypadkowego.

Na tę argumentację odpowiada sam w VI księdze *Metafizyki*¹⁷⁶, zaprzeczając dwu zdaniom, które owa argumentacja zawiera. Pierwszemu, że „gdy się przyjmie jakąkolwiek przyczynę, trzeba przyjąć jej skutek”. Tak bowiem nie musi być w przypadku wszystkich przyczyn, gdyż czasami przyczynie — mimo że jest bezpośrednią, właściwą i dostateczną przyczyną jakiegoś skutku — może przeszkodzić zbieżność z inną przyczyną i skutek nie nastąpi. Drugim zdaniem, któremu zaprzecza, jest, że „nie każda rzecz, istniejąca w jakikolwiek sposób, ma przyczynę przez się, lecz tylko te rzeczy, które istnieją same przez się, te zaś, które istnieją przypadłościowo, nie mają przyczyny”; na przykład to, że człowiek jest muzykalny, ma jakąś przyczynę w człowieku, to zaś, że człowiek jest równocześnie biały i muzykalny, nie ma żadnej przyczyny. Wszystkie bowiem rzeczy, które istnieją równocześnie

¹⁷⁴ Awicenna, *Liber de philosophia prima* X, 1 (wyd. S. Van Riet, s. 523-529).

¹⁷⁵ Arystoteles, *Physica* II, 4 (195b 36-196a 3).

¹⁷⁶ Arystoteles, *Metaphysica* VI, 3 (1027a 29-b 16).

256

z powodu jakiejś przyczyny, są względem siebie uporządkowane przez tę przyczynę. Rzeczy przypadłościowe zaś nie są względem siebie uporządkowane. Nie pochodzą zatem od przyczyny, która działa sama przez się, lecz zdarza się to tylko przypadłościowo; nauczycielowi muzyki przydarza się bowiem, że uczy człowieka białego, bo jest to przez niego niezamierzone, a jego zamiarem jest uczyć tego, kto ma zdolności do nauki.

Tak więc, gdy dany jest jakiś skutek, powiemy, że miał on jakąś przyczynę, z której wynikł nie z konieczności, ponieważ przypadłościowo mogła mu przeszkodzić zbieżność z jakąś inną przyczyną. I chociaż ową zbieżną przyczynę można sprowadzić do jakiejś wyższej przyczyny, to jednak samej zbieżności, która stanowi przeszkodę, nie da się sprowadzić do żadnej przyczyny. Wobec tego nie można powiedzieć, że przeszkoda tego czy innego skutku pochodzi od jakiejś zasady niebieskiej. Dlatego nie należy mówić, że skutki działania ciał niebieskich zachodzą w niższych ciałach z konieczności.

Z tej racji Damasceńczyk mówi w II księdze¹⁷⁷, że ciała niebieskie nie są przyczyną powstawania tego, co powstaje, ani niszczenia tego, co niszczy — dlatego mianowicie, że nie powodują skutków z konieczności.

Także Arystoteles mówi w II księdze *O śnie i czuwaniu*¹⁷⁸, że wiele znaków występujących wśród ciał, także znaków ciał niebieskich, na przykład dotyczących deszczów i wiatrów, nie sprawdza się. Jeżeli bowiem powstanie inny ruch, silniejszy od tego, od którego pochodzi znak czegoś przyszłego, wówczas zapowiedź nie dochodzi do skutku; podobnie też wiele dobrych zamiarów, które miały się spełnić, nie doszło do skutku z powodu innych, ważniejszych przedsięwzięć.

Również Ptolemeusz w *Czteroksięgu* powiada: „Ponadto, nie powinniśmy sądzić, że to, co się dzieje pod wpływem sił wyższych,

¹⁷⁷ Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 7 [XXI, 10] (PG 94, 893 B-C).

¹⁷⁸ Arystoteles, *De somno et vigilia* [*De divinatione per somnum*] 2 (463b 23-28).

dzieje się nieuchronnie, jak to, co się przydarza ze zrządzenia Bożego i czego w żaden sposób nie należy unikać, i to, co naprawdę i z konieczności zachodzi"¹⁷⁹. Mówi także w *Księdze stu sentencji*: „Wyroki, które ci przekazuję, są w środku między koniecznym a możliwym”¹⁸⁰.

Rozdział 87

RUCH CIAŁA NIEBIESKIEGO NIE JEST PRZYCZYNĄ NASZYCH AKTÓW WYBORU MOCĄ PORUSZAJĄCEJ DUSZY, JAK NIEKTÓRZY TWIERDZĄ

Należy jednak zauważyć, że zdaniem Awicenny¹⁸¹ ruchy ciał niebieskich są także przyczyną naszych aktów wyboru — i to nie tylko z powodu okazji, o czym mówiliśmy powyżej [III, 85], lecz same przez się. Twierdzi on bowiem, że ciała niebieskie mają dusze. Skoro więc ruch niebios pochodzi od duszy i jest ruchem ciała, musi być tak, że o ile jest ruchem ciała, ma moc wywoływania zmian w ciałach, o ile zaś pochodzi od duszy, ma moc oddziaływania na nasze dusze, i w ten sposób ruch niebios jest przyczyną naszych aktów woli i aktów wyboru. Do tego samego sprowadza się też, jak się wydaje, stanowisko Albumasara w pierwszej księdze jego *Wprowadzenia*¹⁸².

Stanowisko to jednak jest niedorzeczne. Każdy bowiem skutek, który sprawca powoduje za pomocą narzędzia, musi być proporcjonalny do tego narzędzia, jak również do przyczyny sprawczej; nie każde bowiem narzędzie nadaje się do każdego skutku. Stąd danym narzędziem nie można uczynić czegoś, czego działanie narzędzia w żaden sposób nie obejmuje. Otóż działanie ciała żadną miarą nie

¹⁷⁹ Ptolemeusz, *Tetrabiblos [Quadripartitum]* I, 3.

¹⁸⁰ Pseudo-Ptolemeusz, *Centilogium* 1.

¹⁸¹ Awicenna, *Liber de philosophia prima* X, 1 (wyd. S. Van Riet, s. 522-530).

¹⁸² Albumasar, *Introductorium in astronomiom* I, 4.

obejmuje zmian w intelekcie i woli Jak zostało wykazane [III, 84n], chyba że przypadłościowo — o ile pod wpływem ciał niebieskich dokonują się zmiany w ciele, jak powiedzieliśmy [III, 84n]. Jest więc niemożliwe, by dusza ciała niebieskiego — jeśli ciało niebieskie posiada duszę — oddziaływała na intelekt i wolę za pośrednictwem ruchu ciała niebieskiego.

Co więcej. Szczegółowa przyczyna sprawcza nosi w swym działaniu podobieństwo do powszechnej przyczyny sprawczej i jest jej odbiciem. Jeśli zaś dusza ludzka w jakimś stopniu oddziałuje na inną duszę ludzką przez działanie cielesne, na przykład, gdy wyjawia swoje myśli dzięki znaczeniu słowa — to działanie cielesne jednej duszy dochodzi do drugiej nie inaczej, jak za pośrednictwem ciała. Wymówione słowo powoduje bowiem zmianę w organie słuchu, i w ten sposób, gdy zostanie pochwycone przez zmysł, jego znaczenie dochodzi do intelektu. Jeśli więc dusza ciała niebieskiego w jakimś stopniu oddziałuje na nasze dusze przez ruch cielesny, to jej działanie może dojść do naszej duszy tylko przez spowodowanie zmiany w naszym ciele. Jednak taka zmiana nie jest przyczyną naszych aktów wyboru, lecz tylko okazją, jak wiadomo z wcześniej-

szych ustaleń [III, 84n], A zatem ruch niebios nie będzie przyczyną naszych aktów wyboru, chyba że jedynie z racji okazji.

Podobnie. Skoro poruszający i rzecz poruszana muszą być razem, jak się dowodzi w VII księdze *Fizyki*¹⁸³, ruch pierwszego poruszającego musi dochodzić w pewnym porządku do ostatniej rzeczy poruszanej, tak mianowicie, by poruszający poruszał to, co jest od niego oddalone, przez to, co jest bliżej niego. Otóż dla ciała niebieskiego — którym, jak się przyjmuje, porusza złączona z nim dusza — bliższe jest nasze ciało niż dusza, która pozostaje w związku z ciałem niebieskim tylko za pośrednictwem ciała. Wynika to z faktu, że intelekty oddzielone nie pozostają w żadnym związku z ciałem niebieskim, może z wyjątkiem związku poruszającego z poruszonym. A zatem zmiana spowodowana w ciele niebieskim,

¹⁸³ Arystoteles, *Physica* VII, 2 (243a 3-245b 18).

259

która pochodzi od jego duszy, dosięga naszej duszy nie inaczej, niż tylko za pośrednictwem ciała. Ruch ciała zaś powoduje poruszenie duszy tylko przypadłościowo, a zmiana w ciele stanowi tylko okazję dla aktu wyboru, jak powiedzieliśmy [w tym rozdziale], Ruch ciała niebieskiego nie może więc być przyczyną naszych aktów wyboru przez to, że pochodzi od duszy.

Oprócz tego. Zgodnie ze stanowiskiem Awicenny¹⁸⁴ i niektórych innych filozofów intelekt czynny jest pewną substancją oddzieloną która działa na nasze dusze w ten sposób, że rzeczy poznawane w możności czyni poznanymi w sposób urzeczywistniony. Dzieje się to przez abstrakcję od wszelkich właściwości materialnych, jak wynika z tego, co zostało powiedziane w drugiej księdze [II, 50; II, 59], Co więc działa bezpośrednio na duszę, nie działa na nią przez ruch cielesny, lecz raczej przez abstrakcję od wszystkiego, co cielesne. A zatem dusza niebios — jeśli niebo posiada duszę — nie może być za pośrednictwem ruchu niebios przyczyną naszych aktów wyboru ani poznania umysłowego.

Za pomocą tych samych argumentów można też dowieść, że ruch niebios nie jest przyczyną naszych aktów wyboru dzięki mocy substancji oddzielonej, gdyby ktoś przyjmował, że niebiosy nie mają duszy, lecz są poruszane przez substancję oddzieloną.

Rozdział 88 BEZPOŚREDNIĄ PRZYZYNY NASZYCH AKTÓW WYBORU I AKTÓW WOLI NIE MOGĄ BYĆ STWORZONE SUBSTANCJE ODDZIELONE, LECY TYLKO BÓG

Nie należy sądzić, że dusze ciał niebieskich — jeżeli takie istnieją — albo jakiegokolwiek inne stworzone substancje umysłowe

¹⁸⁴ Zob. ks. II, rozdz. 76.

260

oddzielone, mogą wpływać bezpośrednio na naszą wolę lub być przyczyną naszego wyboru.

Wszystkie bowiem działania stworzeń obejmuje porządek Opatrzności Bożej,

dlatego nie mogą działać poza jej prawami. Jest zaś prawem opatrności, by każdą rzecz poruszała bezpośrednio najbliższa jej przyczyna. A zatem bez tego porządku wyższa przyczyna stworzona nie może ani poruszać, ani nic uczynić. Najbliższą zaś przyczyną poruszającą wolę jest poznane dobro, które jest jej przedmiotem i które porusza ją, jak barwa porusza wzrok. Substancja stworzona może więc poruszać wolę tylko za pośrednictwem poznanego dobra. Dzieje się to wtedy, gdy jej wskazuje, że daną rzecz dobrze jest uczynić; jest to „przekonywanie”. Substancja stworzona może więc działać na wolę lub być przyczyną naszego wyboru tylko w sposób właściwy komuś, kto przekonuje.

Podobnie. Ten czynnik sprawczy z natury porusza i działa na jakąś rzecz, którego forma może tę rzecz urzeczywistnić, każdy bowiem czynnik sprawczy działa przez swoją formę. Wolę zaś urzeczywistnia przedmiot pożądania, który zaspokaja poruszenie jej pragnienia. Otóż pragnienie woli znajduje zaspokojenie jedynie w dobru Bożym jako celu ostatecznym, jak wynika z tego, co zostało powiedziane [III, 37; III, 50], A zatem tylko Bóg może poruszać wolę jako czynnik sprawczy.

Dalej. Jak w rzeczy nieożywionej ma się do właściwego celu skłonność naturalna, którą nazywa się również pragnieniem naturalnym, tak w substancji umysłowej ma się wola, która nosi nazwę pragnienia umysłowego. Skłonności naturalne może zaś dawać tylko ten, kto ustanowił naturę. Zatem i skłonić wolę do czegoś może tylko ten, kto jest przyczyną natury umysłowej. To zaś może czynić tylko Bóg, jak wynika z wcześniejszych ustaleń [II, 87]. A zatem tylko On może skłonić do czegoś naszą wolę.

Co więcej. Przymusowe, jak powiedziano w III księdze *Etyki*¹⁸⁵, jest to, czego przyczyna jest na zewnątrz, a rzecz doznająca nie ma

¹⁸⁵ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 1 (1110b 15-17).

261

w tym żadnego udziału. Jeżeli więc wolę porusza jakaś zewnętrzna przyczyna, to będzie to ruch przymusowy — mówię oczywiście o poruszaniu przez przyczynę zewnętrzną, poruszającą jako czynnik sprawczy, a niejako cel. Przymus sprzeciwia się zaś dobrowolności. Jest więc niemożliwe, by wolę poruszała jako czynnik sprawczy przyczyna zewnętrzna, lecz każdy ruch woli musi pochodzić od wewnątrz. Żadna zaś substancja stworzona nie łączy się wewnętrznie z duszą umysłową, lecz tylko Bóg, który sam jeden jest przyczyną jej bytu i podtrzymuje ją w bycie. A zatem tylko Bóg może być przyczyną poruszenia dobrowolnego.

Oprócz tego. Przymus sprzeciwia się ruchowi naturalnemu i dobrowolnemu; oba te ruchy bowiem muszą pochodzić od przyczyny wewnętrznej. Sprawca zewnętrzny zaś porusza w sposób naturalny tylko wtedy, gdy jest przyczyną wewnętrznej przyczyny ruchu w rzeczy poruszanej; na przykład przyczyna powstawania, która daje formę ciężaru powstającemu ciału ciężkiemu, porusza je w sposób naturalny w dół. Otóż żaden inny byt zewnętrzny nie może poruszać ciała naturalnego bez przymusu, chyba że przypadłościowo, jako usuwający przeszkodę, ale wtedy raczej posługuje się naturalnym ruchem lub działaniem, niż jest jego przyczyną. Zatem tylko ten sprawca może być przyczyną ruchu woli bez przymusu, który jest przyczyną wewnętrznej zasady tego ruchu, czyli samej władzy woli. Jest nim Bóg, który sam jeden stwarza duszę, jak udowodniliśmy w drugiej księdze [II, 87]. A zatem tylko Bóg może poruszać wolę jako czynnik sprawczy, bez przymusu.

O tym właśnie jest mowa w Księdze Przysłów 21, [1]: „Serce króla w ręce Pańskiej; dokądkolwiek chce, skłoni je”; a także w Liście do Filipian 2, [13]: „Bóg jest tym, kto sprawia w nas i chcenie, i wykonanie według dobrej woli”.

262

Rozdział 89 << BÓG JEST PRZYCZYNĄ PORUSZENIA WOLI, A NIE TYLKO WŁADZY WOLI

Niektórzy zaś, nie rozumiejąc, w jaki sposób Bóg może być w nas przyczyną poruszenia woli bez naruszania wolności woli, posunęli się do błędnych interpretacji powyższych autorytetów. Twierdzili mianowicie, że „Bóg jest w nas przyczyną chcenia i wykonania” w tym sensie, że jest przyczyną władzy chcenia, a nie, że sprawia, iż chcemy tego lub tamtego, jak to tłumaczy Orygenes w III księdze *O zasadach*¹⁸⁶, broniąc wolnej decyzji przed powyższymi autorytetami.

Stąd, jak się wydaje, pochodzi opinia tych, którzy twierdzili, że opatrność nie odnosi się do tego, co podlega wolnej decyzji, mianowicie do aktów wyboru, lecz ich zdaniem opatrność odnosi się do zdarzeń zewnętrznych. Nie zawsze bowiem ten, kto chce czegoś dokonać lub osiągnąć, na przykład coś wybudować lub zdobyć bogactwo, może do tego dojść; i w ten sposób wyniki naszych działań nie podlegają wolnej decyzji, lecz kieruje nimi opatrność.

Sprzeciwia się to w sposób oczywisty świadectwom Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Księdze Izajasza 26, [12]: „Wszystkie dzieła nasze uczyniłeś w nas, Panie”. Przeto nie tylko władzę chcenia, ale i działanie mamy od Boga.

Oprócz tego. To, co mówi Salomon: „dokądkolwiek chce, je skieruje”, dowodzi, że przyczynowość Boża odnosi się nie tylko do władzy woli, lecz także do jej aktu.

Podobnie. Bóg nie tylko daje rzeczom moc, ale też żadna rzecz nie może działać własną mocą inaczej, jak tylko działając mocą Boga, co zostało udowodnione powyżej [III, 67; III, 70]. Azatem człowiek może korzystać z otrzymanej władzy woli tylko o tyle, o ile działa mocą Boga. To zaś, czyją mocą działa czynnik sprawczy, jest przy-

¹⁸⁶ Orygenes, *Peri archon* III, 1, 19 (PG 11, 292-293).

263

czyną nie tylko mocy działania, ale i aktu. Widać to na przykładzie rzemieślnika, którego mocą działa narzędzie, chociaż nie otrzymało od tego rzemieślnika swojej własnej formy, lecz tylko zostało przez niego zastosowane w działaniu. A zatem Bóg jest przyczyną nie tylko naszej woli, ale także naszego aktu chcenia.

Co więcej. Porządek wśród rzeczy duchowych jest doskonalszy niż wśród rzeczy cielesnych. Wśród rzeczy cielesnych zaś przyczyną każdego ruchu jest pierwszy ruch. A zatem także w dziedzinie rzeczy duchowych każde poruszenie woli musi być spowodowane przez pierwszą wolę, to znaczy przez wolę Boga.

Dalej. Wykazaliśmy powyżej [III, 67; III, 70], że Bóg jest przyczyną każdego działania i działa w każdym działającym. Jest zatem przyczyną poruszeń woli.

Podobnie. Arystoteles w VIII księdze *Etyki eudemejskie*¹⁸⁷ argumentuje w tej sprawie w sposób następujący. Musi istnieć jakaś przyczyna tego, że ktoś poznaje, namyśla się, dokonuje wyboru i chce, ponieważ każda nowa rzecz musi mieć jakąś przyczynę. Jeśli

zaś przyczyną tego jest inny namysł i inny, wcześniejszy akt woli, to — skoro nie należy postępować tu w nieskończoność — musi się dojść do jakiejś zasady. Taką zasadą musi być coś, co jest lepsze od rozumu. Lepszy zaś od rozumu i od intelektu jest tylko Bóg. A zatem Bóg jest pierwszą zasadą naszego namysłu i aktów chcenia.

Rozdział 90

LUDZKIE AKTY WYBORU I AKTY CHCENIA PODLEGAJĄ OPATRZNOŚCI BOŻEJ

Wynika stąd, że także ludzkie akty chcenia i akty wyboru muszą podlegać Opatrzności Bożej.

187 Arystoteles, *Elhica Eudemica* VIII, 7 (1248a 17-32).

264

Wszystko bowiem, co Bóg czyni, czyni zgodnie z porządkiem swojej opatrzności. Skoro więc jest przyczyną naszego wyboru i naszej woli, nasze wybory i akty chcenia podlegają Opatrzności Bożej.

Co więcej. Wszystkim, co cielesne, rządzą byty duchowe, jak dowiedziono powyżej [III, 78], Byty duchowe zaś działają na cielesne przez wolę. Jeśli więc akty wyboru i poruszenia woli substancji intelektualnych nie podlegają Opatrzności Bożej, to wynika z tego, że także byty cielesne zostaną usunięte spod Jego opatrzności. I w ten sposób nie będzie w ogóle żadnej opatrzności.

Podobnie. Im coś jest we wszechświecie szlachetniejsze, tym bardziej musi uczestniczyć w porządku, na którym polega dobro wszechświata. Dlatego Arystoteles w II księdze *Fizyki*¹⁸⁸ krytykuje filozofów starożytnych, którzy losowi i przypadkowi przyznawali rolę w powstawaniu ciał niebieskich, a nie ciał niższych. Substancje intelektualne są zaś szlachetniejsze od substancji cielesnych. Jeśli więc substancje cielesne podlegają porządkowi opatrzności co do swych substancji i działań, to tym bardziej substancje intelektualne.

Oprócz tego. Rzeczy, które są bliżej celu, bardziej podlegają porządkowi, który służy celowi, gdyż za ich pośrednictwem także inne rzeczy kierują się do celu. Działania substancji rozumnych zaś bardziej kierują się do Boga jako do celu niż działania innych rzeczy, jak wykazano powyżej [III, 25; III, 78], Bardziej więc działania substancji rozumnych niż działania innych rzeczy podlegają porządkowi opatrzności, przez który Bóg wszystko kieruje do siebie.

Dalej. Rządy opatrzności pochodzą od miłości Bożej, którą Bóg kocha rzeczy stworzone przez siebie; na tym bowiem przede wszystkim polega miłość, że kochający pragnie dobra dla ukochanego. Im bardziej więc Bóg coś kocha, tym bardziej podlega to Jego opatrzności. Uczy zaś tego Pismo Święte w Psalmie [145, 20], mówiąc: „Pan strzeże wszystkich, którzy Go miłują”, a także Filozof twierdzi w X księdze *Etyki*¹⁸⁹, że Bóg najbardziej troszczy się o tych, którzy

188 Arystoteles, *Physica* II, 4 (196a 24-b 5).

189 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 8 (1179a 22-30).

265

kochają intelekt — jak o swych przyjaciół. Z tego także wynika, że najbardziej kocha

substancje intelektualne. A zatem ich akty chcenia i akty wyboru podlegają Jego opatrzości.

Co więcej. Wewnętrzne dobra człowieka, które zależą od woli i działania, są mu bardziej właściwe niż dobra zewnętrzne, jak zdobywanie bogactw czy inne dobra tego typu; dlatego człowieka nazywa się dobrym ze względu na te pierwsze dobra, a nie ze względu na drugie. Jeśli więc Opatrzności Bożej nie podlegają ludzkie akty wyboru i poruszenia woli, lecz tylko zdarzenia zewnętrzne, to prawdziwsze będzie stwierdzenie, że ludzkie rzeczy są poza opatrzością niż że jej podlegają. Mówi o tym Księga Hioba 22, [14] ustami bluźnierców: „Biegunom nieba się przypatruje, a na nasze sprawy nie zważa”¹⁹⁰; także Księga Ezechiela 9, [9]: „Opuścił Pan ziemię, Pan nie widzi”; a także Lamentacje 3, [37]: „Któż to jest, który rzekł, aby się stało, chociaż Pan nie rozkazał?”.

Wydaje się zaś, że niektóre ustępy Pisma Świętego zgadzają się z powyższym zdaniem. Powiedziano bowiem w Eklezjastyku 15, [Syr 15, 14]: „Bóg na początku stworzył człowieka i zostawił go w ręku jego własnych rozstrzygnięć”; i poniżej [Syr 15, 16-17]: „Położył przed tobą wodę i ogień; do czego chcesz, wyciągnij rękę swoją. Przed człowiekiem życie i śmierć, dobro i zło; co mu się spodoba, będzie mu dane”. I jeszcze w Księdze Powtórzonego Prawa 30, [15]: „Rozważ, że dziś położył przed obliczem twoim życie i dobro, a z drugiej strony śmierć i zło”. Słowa te przytacza się po to, by pokazać, że człowiekowi przysługuje wolna decyzja, a nie by jego akty wyboru usunąć spod Opatrzności Bożej.

Podobnie też to, co mówi Grzegorz z Nyssy w księdze *O człowieku*¹⁹¹: opatrność odnosi się do rzeczy, które od nas nie zależą a nie do tych, które od nas zależą i to, co za nim powiada Damasceńczyk¹⁹² w II księdze — że rzeczy, które od nas zależą Bóg wcześniej zna, ale ich nie determinuje — należy tłumaczyć tak,

¹⁹⁰ Por. ten sam wiersz Księgi Hioba w innej wersji na końcu rozdz. 75.

¹⁹¹ Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 44 [42] (PG 40, 813 B-814 B).

¹⁹² Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 30 [XLIV, 1] (PG 94, 972 A).

266

że tego, co od nas zależy, Opatrzność Boża nie determinuje w ten sposób, jakoby nakładała temu konieczność.

Rozdział 91 W JAKI SPOSÓB SPRAWY LUDZKIE SPROWADZAJĄ SIĘ DO PRZYZYNY WYŻSZYCH

Z tego, co powyżej wykazaliśmy, można wywnioskować, w jaki sposób sprawy ludzkie sprowadzają się do wyższych przyczyn, a nie dokonują się przypadkowo.

Albowiem akty wyboru i chcenia podlegają bezpośrednio rządowi Boga [III, 85n]. Poznaniem ludzkim, należącym do intelektu, kieruje Bóg za pośrednictwem aniołów [III, 79]. Tym zaś, co dotyczy bytów cielesnych, czy jest to wewnętrzne, czy zewnętrzne, a co wchodzi w zakres działania człowieka, kieruje Bóg za pośrednictwem aniołów i ciał niebieskich [111, 78; III, 82],

Ogólnie mówiąc, powód tego jest jeden. Wszystko, co jest różnorodne, zmienne i podlega brakom, musi zostać sprowadzone jako do zasady do czegoś jednorodnego, nieruchomego i niepodlegającego brakom. Wszystko zaś, co jest wśród nas, jest różnorodne, zmienne i ułomne.

Jest bowiem jasne, że nasze akty wyboru są najróżniejsze, gdyż różni ludzie w

różnych okolicznościach wybierają różne rzeczy. Są też zmienne: zarówno z powodu niestałości ducha, który nie jest utwierdzony w celu ostatecznym, jak i z powodu zmienności otaczających nas rzeczy. O tym zaś, że są ułomne, świadczą ludzkie grzechy. Wola Boża jest zaś jednolita, bo chcąc tylko jednego, chce wszystkiego innego; jest też niezmienna i niezawodna, jak wykazano w pierwszej księdze [I, 13; I, 75]. Zatem wszelkie poruszenia woli i wyboru trzeba sprowadzić do woli Bożej, a nie do żadnej innej przyczyny, gdyż jedynie Bóg jest przyczyną naszych aktów woli i wyboru.

267

Podobnie też nasze poznanie umysłowe jest różnorodne, ponieważ prawdę umysłową jakby zbieramy z wielu danych zmysłowych. Jest też zmienne, gdyż od jednej rzeczy przechodzi do drugiej przez wnioskowanie, do rzeczy nieznanach dochodząc od znanych. I jest również zawodne z powodu przenikania wyobraźni i zmysłów, jak pokazują ludzkie błędy. Poznanie aniołów jest zaś jednolite, gdyż z jednego źródła prawdy, mianowicie Boga, otrzymują oni poznanie prawdy [III, 80]. Jest też niezmiennie, gdyż nie przez wnioskowanie ze skutków o przyczynach albo na odwrót, lecz dzięki prostemu wejrzeniu oglądają czystą prawdę o rzeczach [II, 96n]. A także jest niezawodne, ponieważ w samych sobie oglądają natury czy inaczej treści rzeczy, co do których intelekt nie może się mylić, tak jak zmysł nie może się mylić co do właściwych przedmiotów zmysłowych. My zaś o istotach rzeczy wnioskujemy z przypadłości i ze skutków. Naszym poznaniem intelektualnym musi więc kierować poznanie anielskie.

Dalej, co do ciał ludzkich i ciał zewnętrznych, którymi człowiek się posługuje, jest jasne, że jest w nich różnorodność zmieszania i przeciwieństwa i że nie zawsze się poruszają w ten sam sposób, ponieważ ich ruchy nie mogą być ciągłe, i że podlegają brakom ze względu na zmianę i niszczenie. Ciała niebieskie zaś są jednorodne, ponieważ są niezłożone i istnieją bez jakiegokolwiek przeciwieństwa. Także ich ruchy są jednorodne, ciągłe i zawsze takie same. Nie może też w nich być zniszczenia ani zmiany. A zatem naszymi ciałami i innymi ciałami, których używamy dla naszych potrzeb, musi kierować ruch ciał niebieskich.

268

Rozdział 92 << W JAKIM SENSIE SIĘ MÓWI, ŻE KTOŚ MA SZCZĘŚCIE, I W JAKI SPOSÓB CZŁOWIEKA WSPOMAGAJĄ WYŻSZE PRZYZYNY

Stąd da się wywnioskować, w jakim sensie można twierdzić, że ktoś ma szczęście.

Mówi się bowiem, że człowiekowi się szczęści, gdy mu się przydarza coś dobrego w sposób niezamierzony, na przykład gdy ktoś, kopiąc w polu, znajduje skarb, którego nie szukał. Zdarza się zaś, że człowiek czyni coś, co jest poza jego własnym zamiarem, a jednak nie jest poza zamiarem kogoś wyższego, komu podlega. Na przykład, gdy pan każe słudze pójść do miejsca, do którego bez jego wiedzy posłał już przedtem innego sługę, wtedy spotkanie współsługi jest niezamierzone przez posłanego, ale nie jest niezamierzone przez posyłającego pana. I dlatego, chociaż w odniesieniu do owego sługi jest zależne od losu i przypadkowe, to w odniesieniu do pana nie jest takie, lecz jest czymś zaplanowanym. Skoro więc człowiek podlega co do ciała rządowi ciał niebieskich, co do intelektu — rządowi aniołów, a co do woli — rządowi Boga, może się zdarzyć coś, co nie jest zamierzone przez człowieka, ale jest zgodne z porządkiem ciał niebieskich lub

ze zrządzeniem aniołów albo też Boga. Wprawdzie tylko Bóg działa bezpośrednio na wybór człowieka, jednak działanie anioła przyczynia się do wyboru człowieka w sposób właściwy przekonywaniu, a działanie ciała niebieskiego jako przygotowanie — o tyle, o ile cielesne oddziaływanie ciał niebieskich na nasze ciała stwarza predyspozycje do pewnych aktów wyboru. Gdy więc ktoś wskutek oddziaływania wyższych przyczyn skłania się w powyższy sposób do wyborów korzystnych dla siebie, ale których korzyści nie poznaje własnym rozumem, i zarazem jego intelekt zostaje oświecony przez światło substancji intelektualnych, by uczynił to samo, a przez działanie Boże jego wola skłania się do wyboru czegoś korzystnego dla siebie, czego

269

znaczenia nie jest świadomy — mówi się, że ma szczęście. I na odwrót: że nie ma szczęścia, gdy pod wpływem wyższych przyczyn jego wybór skłania się do czegoś przeciwnego, jak powiedziano o kimś w Księdze Jeremiasza 22, [30]: „Zapisz męża tego jako nieplodnego, jako człowieka, któremu się nie poszczęści za dni jego”.

Należy tu jednak zauważyć pewną różnicę. Albowiem oddziaływanie ciał niebieskich na nasze ciała powoduje w nas naturalne dyspozycje cielesne. I dlatego, że względu na dyspozycje pozostawione w naszym ciele przez ciało niebieskie, mówi się nie tylko, że ktoś ma lub nie ma szczęścia, ale też że został obdarowany przez naturę lub nie, zgodnie z czym Filozof mówi w *Etyce wielkiej*¹⁹³, że mieć szczęście, to znaczy być obdarowanym przez naturę. Jest bowiem nie do pojęcia, by o tym, że jeden bez udziału własnego rozumu wybiera coś korzystnego dla siebie, a drugi coś szkodliwego, decydowała różna natura intelektu, skoro natura intelektu i woli jest we wszystkich ludziach jednakowa — różnorodność formalna wprowadziłaby wszak różnorodność gatunkową, a różnorodność materialna wprowadza różnorodność co do liczby. Przeto z racji, że intelekt człowieka otrzymuje światło do uczynienia czegoś lub że wola jest pobudzana przez Boga, nie mówi się, że człowiek jest obdarowany przez naturę, ale raczej że jest strzeżony lub kierowany.

Z kolei należy zwrócić uwagę na drugą różnicę. Działanie anioła i ciała niebieskiego jest czymś, co tylko przygotowuje do wyboru, natomiast działanie Boga sprawia, że wybieramy. Skoro zaś dyspozycja wynikająca z jakości cielesnej lub przekonania intelektu nie nakłada konieczności na akt wyboru, człowiek nie wybiera zawsze tego, co zamierza strzegący go anioł, ani tego, do czego skłania ciało niebieskie. Zawsze jednak wybiera to, w odniesieniu do czego Bóg działa w jego woli. Stąd opieka aniołów bywa czasem nieskuteczna — zgodnie ze słowami Jeremiasza 51, [9]: „Leczyliśmy Babilon, lecz

¹⁹³ Arystoteles, *Magna moralia* II, 8 (1207a 35-b 1).

270

nie został uzdrowiony” — a tym bardziej skłanianie ciał niebieskich bywa nieskuteczne. Opatrzność Boża zaś zawsze jest niezawodna.

Należy też zwrócić uwagę na jeszcze jedną różnicę. Skoro ciało niebieskie przygotowuje do wyboru tylko w ten sposób, że oddziałuje na nasze ciała — a te pobudzają ludzi do wyboru w ten sposób, w jaki uczucia skłaniają do wyboru — każda dyspozycja do wyboru, pochodząca od ciał niebieskich, działa tak jak uczucie, na przykład gdy kogoś pobudza do wyboru nienawiść, miłość, gniew czy coś podobnego.

Anioł zaś przygotowuje do wyboru przez rozumowe rozważanie, bez udziału uczuć. Dzieje się to na dwa sposoby. Czasami anioł oświeca intelekt człowieka, by poznał tylko to, że dobrze jest coś uczynić, a nie poucza go o przyczynie, z powodu której jest to dobre i która bierze się z celu. I dlatego czasami człowiek uważa, że dobrze jest coś uczynić, ale gdyby go zapytać dlaczego, odpowiedziałby, że nie wie. Stąd, gdy dojdzie do przynoszącego korzyść celu, którego wcześniej nie brał pod uwagę, będzie to dla niego przypadkowe. Czasami zaś anioł poucza intelekt ludzki zarówno o tym, że dana rzecz jest dobra jak i o przyczynie, z powodu której jest dobra i która zależy od celu. I w ten sposób, gdy osiągnie cel, którego wcześniej nie brał pod uwagę, nie będzie to przypadkowe. Trzeba też wiedzieć, że czynna moc natury duchowej jest nie tylko wyższa od mocy natury cielesnej, ale również powszechniejsza. Dlatego dyspozycja spowodowana przez ciało niebieskie nie obejmuje wszystkiego, co obejmuje wybór człowieka.

I dalej, władza duszy ludzkiej, a nawet władza anioła jest czymś szczegółowym w porównaniu z mocą Bożą, która jest powszechna w odniesieniu do wszystkich bytów. Tak więc człowiekowi może się przydarzyć coś dobrego w sposób niezamierzony przez niego i wbrew oddziaływaniu ciał niebieskich, i wbrew anielskiemu oświeceniu, ale nie wbrew Opatrzności Bożej, która nie tylko rządzi, ale też uczyniła byt jako taki, i stąd musi w sobie zawierać wszystko. W ten sposób zatem człowiekowi może się zdarzyć przypadkowo coś dobrego lub złego tak w stosunku do niego samego, jak i w stosunku do ciał niebieskich i w stosunku do aniołów, ale nie w stosunku do

271

Boga. W stosunku do Boga bowiem nie może się zdarzyć nic przypadkowego i nieprzewidzianego nie tylko w sprawach ludzkich, ale i w żadnej innej dziedzinie.

Ponieważ zaś przypadkowe jest to, co się dokonuje w sposób niezamierzony, a dobra moralne nie mogą być niezamierzone, skoro polegają na wyborze — nie można powiedzieć, by w odniesieniu do nich ktoś miał szczęście lub nie, chociaż można powiedzieć, że w odniesieniu do nich ktoś jest obdarowany przez naturę lub nie, gdy dzięki naturalnej dyspozycji ciała jest zdolny do cnotliwych lub występnych aktów wyboru. Odnosnie zaś do dóbr zewnętrznych, które mogą się przydarzyć człowiekowi w sposób niezamierzony, można powiedzieć, że człowiek jest obdarowany przez naturę i że ma szczęście, i że jest kierowany przez Boga, i strzeżony przez aniołów.

Człowiek otrzymuje od wyższych przyczyn jeszcze inną pomoc w wykonywaniu swoich działań. Skoro bowiem człowiek może i wybierać, i dążyć do tego, co wybiera, w obu tych działaniach wyższe przyczyny czasem mu pomagają albo przeszkadzają. Jeżeli chodzi o wybór, człowiek, jak powiedzieliśmy, albo otrzymuje dyspozycje do jakiegoś wyboru od ciał niebieskich, albo otrzymuje światło dzięki opiece aniołów, albo go skłania działanie Boże. Jeżeli zaś chodzi o wykonanie, człowiek otrzymuje od wyższej przyczyny siłę i sprawność w realizacji tego, co wybrał. Może to pochodzić nie tylko od Boga i od aniołów, lecz także od ciał niebieskich, o ile taka sprawność jest umiejscowiona w ciele. Jest bowiem oczywiste, że nawet ciała nieożywione otrzymują od ciał niebieskich jakieś siły i sprawności, także oprócz tych, które wynikają z czynnych i biernych jakości elementów, co do których nie ma wątpliwości, że podlegają ciałom niebieskim; na przykład to, że magnes przyciąga żelazo, wynika z mocy ciała niebieskiego, i tak samo inne ukryte siły pewnych kamieni i roślin. Stąd nic nie przeszkadza, by także człowiek posiadał skutek oddziaływania ciała niebieskiego

jakaś sprawność w dziedzinie materialnej, której inny człowiek nie posiada, na przykład lekarz w leczeniu, rolnik w uprawie roli, a żołnierz w walce.

272

Tej sprawności zaś w sposób dużo doskonalszy udziela ludziom Bóg, by skuteczniej wykonywali Jego dzieła. Jeżeli więc chodzi o pierwszy rodzaj pomocy, mianowicie pomoc w akcie wyboru, mówi się, że Bóg człowiekiem kieruje. Jeżeli chodzi o drugi rodzaj pomocy, mówi się, że dodaje mu siłę. O obydwu tych rodzajach pomocy wspomina Psalm [27, 1]: „Pan moim światłem i zbawieniem moim, kogóż się bać będę” — o pierwszym rodzaju pomocy; „Pan obrońcą mego życia, kogóż się będę lękał?” — o drugim.

Lecz pomiędzy tymi dwoma rodzajami pomocy jest dwojaka różnica. Pierwsza jest taka, że pomoc pierwszego rodzaju wspomaga człowieka zarówno w tym, co podlega jego mocy, jak i w innych sprawach, a pomoc drugiego rodzaju obejmuje tylko to, do czego jest zdolna moc człowieka. To bowiem, że człowiek, kopiąc grób, znajduje skarb, nie jest wynikiem żadnej mocy człowieka; w takim przeto wypadku człowiekowi można pomóc przez zachęcanie do poszukiwania w miejscu, gdzie jest skarb, ale nie można mu dać mocy do znalezienia skarbu. W tym zaś, że lekarz leczy lub że żołnierz zwycięża w bitwie, można pomagać zarówno w wyborze odpowiednich środków do celu, jak i w skutecznym wykonaniu mocą otrzymaną od wyższej przyczyny. Dlatego pomoc pierwszego rodzaju jest bardziej powszechna. Druga różnica polega na tym, że pomoc drugiego rodzaju daje się człowiekowi celem skutecznego wykonania tego, co zamierzył. Skoro więc to, co przypadkowe, jest niezamierzone, nie można mówić we właściwym znaczeniu, że dzięki tej pomocy człowiek ma szczęście, a można tak powiedzieć odnośnie do pierwszego rodzaju pomocy, jak wyjaśniliśmy powyżej [w tym rozdziale].

Człowiekowi zaś przydarza się coś dobrego lub złego — czasami gdy działa sam, na przykład, gdy kopiąc w ziemi, znajduje ukryty skarb, a czasami przez równoczesne działanie innej przyczyny, jak na przykład, gdy ktoś, idąc na targ po zakupy, znajduje dłużnika, którego nie spodziewał się znaleźć. W pierwszym przypadku pomoc, którą człowiek otrzymuje, by mu się przydarzyło coś dobrego, polega tylko na tym, że zostaje skierowany do wyboru tego, z czym

273

przypadłościowo wiąże się jakaś niezamierzona korzyść. W drugim zaś wypadku obydwaj działający muszą zostać skierowani do wyboru działania lub ruchu, w wyniku którego następuje ich spotkanie.

W sprawie, którą się zajmujemy, należy wziąć pod uwagę jeszcze jedno. Powiedzieliśmy bowiem, że to, iż człowiekowi przydarza się coś dobrego lub złego, pochodzi i od Boga, i może pochodzić od ciała niebieskiego — o ile Bóg skłania człowieka do wyboru czegoś, z czym wiąże się coś korzystnego lub niekorzystnego, czego wybierający nie brał wcześniej pod uwagę, i o ile ciało niebieskie wytworzy w nim dyspozycję do takiego wyboru. Ta zaś korzystna lub niekorzystna rzecz jest w stosunku do wyboru człowieka przypadkowa; w stosunku do Boga traci charakter przypadkowości, ale nie traci go w stosunku do ciała niebieskiego. Wyjaśnia się to w następujący sposób. Zdarzenie traci przypadkowy charakter tylko wtedy, gdy zostanie spowodowane do przyczyny samej przez się. Moc ciała niebieskiego jest zaś przyczyną działającą nie przez intelekt i wybór, lecz w sposób naturalny. Właściwością natury jest

dążenie do czegoś jednego. Jeśli więc skutek nie jest jeden, władza naturalna nie może być sama przez się jego przyczyną. Gdy zaś jakieś dwie rzeczy łączą się ze sobą przypadłościowo, nie są naprawdę czymś jednym, lecz tylko przypadłościowo. Dlatego żadna przyczyna naturalna nie może być sama przez się przyczyną takiego połączenia. Załóżmy więc, że jakiegoś człowieka oddziaływanie ciała niebieskiego pobudza — tak jak uczucie, jak powiedzieliśmy — do kopania grobu. Grób zaś i miejsce, gdzie się znajduje skarb, są czymś jednym tylko przypadłościowo, gdyż nie ma między nimi żadnego związku. Stąd moc ciała niebieskiego nie może sama przez się skłonić do tego wszystkiego naraz: aby ów człowiek kopał grób i aby czynił to w miejscu, gdzie jest skarb. Ale ktoś działający przez intelekt może być przyczyną skłonienia do tego wszystkiego naraz, ponieważ właściwością istoty obdarzonej intelektem jest kierowanie wielu rzeczy do czegoś jednego. Wiadomo bowiem, że również człowiek, gdyby wiedział, gdzie znajduje się skarb, mógłby posłać kogoś, kto tego nie wie, aby wykopał grób w tymże miejscu, i ten

274

znalazłby skarb w sposób niezamierzony. A zatem tego rodzaju zdarzenia przypadkowe, sprowadzone do Boga jako do przyczyny, tracą charakter przypadku, a nigdy tak się nie dzieje, gdy się je sprowadza do przyczyny, którą jest ciało niebieskie.

Z tej samej argumentacji wynika też, że mocą ciała niebieskiego człowiek nie może mieć szczęścia we wszystkim, lecz tylko w tej czy innej sprawie. Mówię zaś „we wszystkim” w tym znaczeniu, że ktoś by miał taką naturę, iż pod wpływem ciała niebieskiego wybierałby zawsze lub przeważnie to, z czym łączy się przypadłościowo coś korzystnego lub niekorzystnego. Natura bowiem jest skierowana tylko do czegoś jednego. Rzeczy zaś, które sprawiają że człowiek ma szczęście lub nie, nie dają się sprowadzić do czegoś jednego, lecz są nieokreślone i nieskończone, jak uczy Filozof w II księdze *Fizyki*¹⁹⁴ i co jest oczywiste dla zmysłów. Nie jest więc możliwe, by ktoś ze swej natury zawsze wybierał to, z czym łączą się przypadłościowo także jakieś korzyści. Ale jest możliwe, by oddziaływanie ciała niebieskiego skłaniało kogoś do wybrania czegoś, z czym przypadłościowo łączy się jakaś korzyść, inne oddziaływanie — do wybrania czegoś innego, a jeszcze inne — do wybrania czegoś jeszcze innego, ale nie w ten sposób, by jedno oddziaływanie skłaniało do wszystkiego. Jedno zaś Boże zrządzenie może skierować człowieka do wszystkiego.

Rozdział 93 **FATUM: CZY ISTNIEJE I CZYM JEST**

Z tego, o czym była mowa, wynika, jak należy się zapatrywać na zagadnienie fatum.

Obserwując bowiem, że wiele rzeczy na tym świecie zdarza się przypadkowo — jeśli się bierze pod uwagę przyczyny szczegółowe

¹⁹⁴ Arystoteles, *Physica* II, 5 (196b 27-29).

275

— niektórzy ludzie uznali, że tymi rzeczami nie kierują również żadne przyczyny wyższe. I tym wydawało się, że fatum nie jest w ogóle niczym.

Niektórzy zaś starali się sprowadzić te rzeczy do przyczyn wyższych, od których miałyby one pochodzić w pewnym zaplanowanym porządku. Ci uznawali, że fatum istnieje w tym znaczeniu, że sprawy, które wydają się zdarzać przypadkowo, zostały przez kogoś przepowiedziane (*effata sive praelocuta*) i z góry ustalone, by zaistniały.

Wśród nich jedni wszystko, co przydarza się przypadkiem, nawet akty wyboru człowieka, usiłowali sprowadzić jako do przyczyn do ciał niebieskich, i za fatum uważali siłę układu gwiazd, której, jak twierdzili, z konieczności wszystko podlega. Jednak takie stanowisko jest niemożliwe do przyjęcia i przeciwne wierze, jak wynika z tego, co zostało powiedziane wyżej [III, 84n],

Inni zaś wszystko, co na tym świecie wydaje się zdarzać przypadkowo, chcieli sprowadzić do dyspozycji Opatrzności Bożej. Stąd mówili, że wszystkim rządzi fatum, i nazywali fatum porządek ustanowiony wśród rzeczy przez Opatrzność Bożą. Dlatego Boecjusz¹⁹⁵ powiada, że „fatum to dyspozycja tkwiąca w zmiennych rzeczach, za pomocą której opatrzność wiąże każdą rzecz ze swoimi zrzędzeniami”. W tej definicji fatum termin „dyspozycja” został użyty na oznaczenie porządku. Wyrażenie „tkwiąca w rzeczach” zastosowano zaś, by odróżnić fatum od opatrzności; porządek bowiem, o ile jest w umyśle Bożym, jeszcze nienadany rzeczom, to opatrzność, o ile zaś został już zrealizowany w rzeczach, nazywa się fatum. Natomiast „zmiennych” mówi po to, by pokazać, że zrzędzenie opatrzności nie odbiera rzeczom przygodności i zmienności, jak to niektórzy twierdzili.

Przeto zgodnie z tym rozumieniem nie uznawać fatum, to znaczy nie uznawać Opatrzności Bożej. A ponieważ nie powinniśmy używać tych samych nazw, których używają niewierzący, aby to

¹⁹⁵ Boecjusz, *De consolazione philosophiae* IV, proza 6 (PL 63, 815 A).

276

samo wyrażenie nie stało się okazją do błędu — wierzący nie powinni używać nazwy fatum, aby się nie wydawało, że zgadzamy się z tymi, którzy mieli błędne poglądy na temat fatum, poddając wszystko konieczności pochodzącej od gwiazd. Stąd powiada Augustyn w V księdze *O państwie Bożym*: Jeśli ktoś „wolę lub potęgę Bożą nazywa fatum, niech zachowa swój sposób myślenia, ale sposób wyrażania niech poprawi”¹⁹⁶. Także Grzegorz mówi w tym samym duchu: „Niech dalekim będzie od umysłu wierzących, by fatum uważali za coś rzeczywistego”¹⁹⁷.

Rozdział 94

NIEZAWODNOŚĆ OPATRZNOŚCI BOŻEJ

Z powyższych wywodów wyłania się jednak pewna trudność.

Jeśli wszystko, co się dzieje na tym świecie, nawet to, co przygodne, podlega Opatrzności Bożej, to wydaje się, że musi być tak, że albo opatrzność nie jest niezawodna, albo wszystko dzieje się z konieczności.

1. Filozof wykazuje w VI księdze *Metafizyki*¹⁹⁸, że jeżeli przyjmiemy, iż każdy skutek ma jakąś przyczynę samą przez się, i następnie, że przyjąwszy jakąkolwiek przyczynę samą przez się, trzeba przyjąć skutek — to wyniknie, że wszystkie rzeczy przyszłe dzieją się z konieczności. Jeżeli bowiem każdy skutek ma przyczynę samą przez się, to każdą rzecz przyszłą będzie można sprowadzić do jakiejś przyczyny teraźniejszej lub przeszłej. Tak na przykład, gdy pytamy, czy jakiegoś człowieka zabiją zbójcy, przyczyną tego

skutku jest uprzednie spotkanie zbójców; ten skutek poprzedza zaś inna przyczyna, mianowicie, że wyszedł z domu, a ten poprzedza jeszcze inna przyczyna, mianowicie, że chce iść po wodę; ten skutek znowu poprzedza przyczyna, którą

196 Św. Augustyn, *De civitate Dei* V, 1 (PL 41, 141).

197 Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelia* I, hom. 10, 4 (PL 76, 1112 A).

198 Arystoteles, *Metaphysica* VI, 3 (1027a 29-b 16).

277

jest pragnienie, a to spowodowane jest zjedzeniem czegoś słonego, co właśnie ma albo miało miejsce. Jeśli więc przyjąwszy przyczynę, musi się przyjąć skutek, to musi być tak, że jeśli ów człowiek zjadł coś słonego, to jest spragniony, jeśli zaś jest spragniony, to chce iść po wodę, jeśli chce iść po wodę, wychodzi z domu, jeśli wychodzi z domu, spotyka zbójców, a jeśli ich spotyka, zostaje zabity. Zatem od początku do końca jest konieczne, by tego, kto zjadł coś słonego, zabili zbójcy. Przeto Filozof wyciąga wniosek, że nie jest prawdą iż przyjąwszy przyczynę, musi się przyjąć skutek, ponieważ istnieją takie przyczyny, które mogą zawodzić. Nie jest też prawdą że każdy skutek ma przyczynę samą przez się, gdyż to, co jest przypadłościowe — w tym wypadku, że ten, kto chce iść po wodę, spotyka zbójców — nie ma żadnej przyczyny.

Argument ten pokazuje jasno, że wszystkie skutki, które sprowadzają się do jakiejś przyczyny samej przez się, czy teraźniejszej, czy przeszłej — której przyjęcie pociąga za sobą z konieczności przyjęcie skutku — przydarzają się z konieczności. Należy więc powiedzieć, że albo nie wszystkie skutki podlegają Opatrzności Bożej, i w ten sposób opatrność nie obejmuje wszystkich rzeczy; udowodniliśmy zaś wcześniej, że obejmuje [III, 64], Albo nie jest konieczne, by przyjąwszy opatrność, przyjmować jej skutek; i w ten sposób opatrność nie jest niezawodna. Albo wszystko musi się zdarzać z konieczności; opatrność bowiem jest nie tylko w teraźniejszości lub przeszłości, lecz także w wieczności, ponieważ w Bogu nie może być niczego, co nie jest wieczne.

2. Dalej. Jeżeli Opatrzność Boża jest niezawodna, to następujące zdanie warunkowe musi być prawdziwe: „Jeśli Bóg to przewidział, to to się stanie”. Poprzednik tego zdania warunkowego jest konieczny, gdyż jest wieczny A zatem i następnik jest konieczny; następnik każdego zdania warunkowego musi być bowiem konieczny, jeżeli poprzednik jest konieczny, i dlatego następnik jest jakby wnioskiem z poprzednika; wszystko zaś, co wynika z czegoś koniecznego, musi być konieczne. Wynika więc, że jeżeli Opatrzność Boża jest niezawodna, to wszystko się dzieje z konieczności.

278

3. Co więcej. Załóżmy, że Bóg coś przewidział, na przykład, że ten a ten będzie królem. Albo więc może się zdarzyć, że nie będzie królem, albo nie może. Jeśli nie jest możliwe, by nie był królem, to jest niemożliwe, by nie był królem, a zatem jest konieczne, by był królem. Jeśli natomiast jest możliwe, by nie był królem, to skoro możliwe nie pociąga za sobą czegoś niemożliwego — wynika że Opatrzność Boża zawodzi; nie jest więc niemożliwe, by Opatrzność Boża zawodziła. Jeśli więc Bóg przewiduje wszystko, to albo Opatrzność Boża nie jest niezawodna, albo wszystko dzieje się z konieczności.

4. Dalej. Tulusz w księdze *O wróżbiarstwie*¹⁹⁹ argumentuje w następujący sposób. Jeśli Bóg przewidział wszystko, to porządek przyczyn jest niezawodny. Jeśli zaś to jest prawdą to wszystkim rządzi fatum. A jeżeli wszystkim rządzi fatum, to nic nie jest w na-

szej mocy, nic nie zależy od decyzji woli. Wynika więc, że jeżeli Opatrzność Boża jest niezawodna, to usuwa się wolność decyzji. I tak samo będzie wynikało, że nie ma żadnych przyczyn przygodnych.

5. Oprócz tego. Opatrzność Boża nie wyklucza przyczyn pośrednich, jak wyjaśniliśmy powyżej [III, 77]. Wśród przyczyn są zaś przyczyny przygodne i które mogą zawieść. Skutek Opatrzności Bożej może więc nie nastąpić. A zatem Opatrzność Boża nie jest niezawodna.

Aby rozwiązać powyższe trudności, trzeba powtórzyć niektóre z twierdzeń przedstawionych wcześniej, aby się stało jasne, że nic nie wymyka się spod Opatrzności Bożej, i że porządek Opatrzności Bożej w żaden sposób nie może ulec zmianie, ale nie musi być tak, że wszystko, co pochodzi od Opatrzności Bożej, dzieje się z konieczności.

Najpierw należy zauważyć, że skoro Bóg jest przyczyną wszystkiego, co istnieje, i wszystkim rzeczom udziela bytu, porządek Jego opatrznosci musi obejmować wszystkie rzeczy. Rzeczy bowiem,

199 Zob. św. Augustyn, *De civitate Dei* V, 9 (PL 41, 148-152).

279

którym udzielił bytu, musi też zachowywać w bycie i obdarzyć doskonałością, gdy osiągną cel ostateczny [III, 64n],

Skoro zaś w każdej opatrznosci należy uwzględnić dwa elementy [zob. III, 77], mianowicie obmyślanie porządku i zaprowadzanie obmyślonego porządku wśród rzeczy podlegających opatrznosci

— pierwszy z nich należy do władzy poznawczej, a drugi do władzy działania — między nimi jest ta różnica, że opatrznosc jest tym doskonalsza w obmyślaniu porządku, im bardziej porządek opatrznosci da się zaprowadzić aż do najdrobniejszych szczegółów. To bowiem, że nie potrafimy obmyślić porządku wszystkich szczegółów w sprawach, którymi mamy zarządzać, bierze się z ułomności naszego poznania, które nie może objąć wszystkich poszczególnych rzeczy. Za bardziej przewidującego uważamy zaś tego, kto potrafi obmyślić więcej szczegółów, a ten, kogo przewidywanie polegałoby tylko na trosce o sprawy ogólne, byłby mało roztropny. Coś podobnego można zaobserwować we wszystkich rodzajach umiejętności praktycznych. Jeżeli zaś chodzi o ustanawianie obmyślonego porządku wśród rzeczy, opatrznosc rządzącego jest tym większa i doskonalsza, im jest powszechniejsza, a także im przez większą liczbę posłannictw realizuje swój plan, gdyż i samo zarządzanie posłannictwami zajmuje ważne miejsce w porządku opatrznosci. Opatrzność Boża musi zaś być doskonała w najwyższym stopniu, ponieważ Bóg jest absolutnie i we wszystkim doskonały, jak dowiedziono w pierwszej księdze [I, 28]. Sprawując zatem opatrznosc przez odwieczne zamysły swojej mądrości, rządzi wszystkim, nawet tym, co się wydaje najmniej znaczące. Rzeczy zaś, które w jakikolwiek sposób działają, działają jako poruszane przez Niego narzędzia [III, 67] i służą Mu w posłuszeństwie, aby porządek opatrznosci, obmyślony — że tak powiem — odwiecznie, zrealizować we wszechświecie. Jeśli zaś wszystkie rzeczy, które potrafią działać, muszą Mu służyć swym działaniem, to jest niemożliwe, by jakiś działający przeszkodził wykonaniu Opatrzności Bożej przez działanie jej przeciwne. Nie jest też możliwe, by Opatrzności Bożej przeszkadzała ułomność działającego lub doznającego działania, skoro wszelka moc czynna czy bierna

280

— jest w rzeczach ze zrządzenia Bożego [III, 70], Niemożliwe jest także, by wykonaniu Opatrzności Bożej przeszkadzała zmienność opatrznosci, gdyż Bóg jest całkowicie niezmienny, jak wykazaliśmy powyżej [I, 13], Wynika więc z tego, że w żaden sposób nie można udaremnić Opatrzności Bożej.

Następnie należy zauważyć, że każdy działający, na ile potrafi, dąży do czegoś dobrego i lepszego, jak pokazaliśmy wyżej [III, 3]. Tego zaś, co dobre i lepsze nie traktuje się tak samo, jeżeli chodzi o całość i o części [III, 71]. Dla całości bowiem dobrem jest pełnia, wynikająca z porządku i układu części. Przeto dla całości jest lepiej, że wśród jej części istnieje zróżnicowanie, bez którego nie może być porządku i doskonałości całości, niż by wszystkie części były równe i każda z nich osiągała stopień doskonałości najszlachetniejszej części. Każda zaś część o niższym stopniu doskonałości byłaby lepsza, rozważana sama w sobie, gdyby osiągnęła stopień doskonałości wyższej części. Widać to na przykładzie ludzkiego ciała: noga byłaby szlachetniejszą częścią gdyby posiadała piękno i władzę oka, ale całe ciało byłoby mniej doskonałe, gdyby jej brakowało funkcji nogi. Ku czemu innemu więc zmierza dążność sprawcy szczegółowego i sprawcy powszechnego. Sprawca szczegółowy bowiem, absolutnie rzecz biorąc, dąży do dobra części i czyni ją możliwie najlepszą sprawca powszechny zaś dąży do dobra całości. Dlatego brak, niezamierzony przez sprawcę szczegółowego, jest zgodny z zamiarem sprawcy powszechnego. Widzimy na przykład, że urodzenie osobnika płci żeńskiej nie leży w zamiarze natury szczegółowej, to znaczy tej a tej władzy, która jest w tym a tym nasieniu i która dąży do możliwie najwyższego udoskonalenia płodu. Jest zaś zamiarem natury powszechnej — to znaczy mocy powszechnej, dążącej do zrodzenia bytów niższych — by urodził się osobnik płci żeńskiej, bez niego bowiem wiele istot żywych nie mogłoby się urodzić. I podobnie niszczenie, zmniejszanie i wszelki brak leży w zamiarze natury powszechnej, ale nie natury szczegółowej. Każda bowiem rzecz unika braku, a dąży sama w sobie do doskonałości. Jest więc jasne, że w zamiarze sprawcy szczegółowego leży, aby jego skutek był możliwie najdoskonalszy w swoim rodzaju, natura powszechna zaś zmierza do

281

togo, by ten a ten skutek był doskonały taką a taką doskonałością na przykład doskonałością płci męskiej, a tamten doskonałością płci żeńskiej. Jeżeli zaś chodzi o części całego wszechświata, pierwsza różnica występuje między tym, co przygodne, a tym, co konieczne [III, 72], Albowiem wyższe byty są konieczne, niezniszczalne i niezmiennie; tym bardziej zaś się oddalają od tych właściwości, im niższy stopień zajmują w hierarchii bytów, tak że najniższe niszczą co do swego bytu, zmieniają się co do swych dyspozycji, a swoje skutki powodują nie z konieczności, lecz w sposób przygodny. Każdy więc czynnik sprawczy, będący częścią wszechświata, dąży, na ile potrafi, do zachowania swego bytu i swojej dyspozycji naturalnej i do osiągnięcia trwałości swoich skutków. Bóg zaś, który rządzi wszechświatem, chce, by niektóre z Jego skutków powstawały z konieczności, a inne w sposób przygodny. I zgodnie z tym dopasowuje do nich różne przyczyny — do jednych przyczyny konieczne, a do innych przygodne. Zatem porządkowi Opatrzności Bożej podlega nie tylko to, że dany skutek istnieje, ale także to, że jeden skutek istnieje w sposób przygodny, a inny w sposób konieczny. Stosownie do tego niektóre z rzeczy podlegających Opatrzności Bożej są konieczne, a inne przygodne, nie jest zaś tak, że wszystkie są konieczne.

Jest więc jasne, że chociaż Opatrzność Boża jest sama przez się przyczyną skutku, który nastąpi w przyszłości, i jest w teraźniejszości lub przeszłości — ale bardziej jest odwieczne — to jednak nie wynika stąd, jak twierdził pierwszy argument, by ów skutek następował w przyszłości koniecznie. Opatrzność Boża jest bowiem sama przez się przyczyną by ów skutek zdarzył się w sposób przygodny. I nie można tego udaremnić.

Widzimy następnie, że to zdanie warunkowe jest prawdziwe: „Jeśli Bóg przewidywał, że to się stanie, to to się stanie”, jak głosił drugi argument. Stanie się zaś tak, jak Bóg przewidywał, że się stanie. Przewidywał zaś, że się stanie w sposób przygodny. Wynika więc niezawodnie, że się stanie w sposób przygodny, a nie z konieczności.

282

Widać również, że jeśli to, co — zgodnie z założeniem — Bóg przewidywał, że się stanie, należy do rodzaju bytów przygodnych, to może to nie zaistnieć, gdy rozważamy to samo w sobie; tak bowiem zostało przewidziane, by było przygodne, czyli by mogło nie istnieć. Nie jest jednak możliwe, by porządek opatrności zawiódł i by nie zdarzyło się to w sposób przygodny. Tym sposobem rozwiązuje się trzeci argument. Stąd można twierdzić, że ten a ten nie będzie królem, gdy rozważamy to samo w sobie, ale nie możemy tak twierdzić, gdy rozważamy to jako coś przewidzianego.

Zgodnie z powyższym także argument wysunięty przez Tuliusza okazuje się bezwartościowy. Skoro bowiem Opatrzności Bożej podlegają nie tylko skutki, ale także przyczyny i sposoby istnienia, jak wynika z powyższych ustaleń, to z faktu, iż wszystko dzieje się ze zrządzenia Opatrzności Bożej, nie wynika, że nic nie zależy od nas. Bóg bowiem przewidywał, że uczynimy to dobrowolnie.

Także ułomność przyczyn wtórych, za pośrednictwem których zachodzą skutki, nie może pozbawić Opatrzności Bożej niezawodności, jak to twierdził piąty argument — ponieważ sam Bóg działa we wszystkich rzeczach i działa zgodnie z decyzją swej woli, jak powyżej udowodniliśmy [II, 23; III, 67]. Stąd jest właściwością Jego opatrności, by w przyczynach ułomnych czasami dopuszczał ułomność, a czasami od niej uchronił.

Argumenty za koniecznością rzeczy przewidzianych przez Boga, jakie można sformułować, wychodząc od pewności wiedzy Bożej, zostały rozwiązane wcześniej [I, 63n], gdy była mowa o wiedzy Bożej.

Rozdział 95 i 96 << NIEZMIENNOŚĆ OPATRZNOŚCI BOŻEJ NIE WYKLUCZA CELOWOŚCI MODLITWY

Należy jeszcze zauważyć, że jak niezmienność opatrności nie nakłada konieczności na rzeczy przewidziane, tak też nie wyklucza celowości modlitwy. Nie po to bowiem do Boga zanosimy

283

modlitwy, aby zmienić odwieczne zrządzenia opatrności — bo jest to niemożliwe — ale po to, by otrzymać od Boga to, czego pragniemy.

Jest bowiem rzeczą słuszną by Bóg wysłuchiwał pobożnych pragnień stworzenia rozumnego — nie jakoby nasze pragnienia zmieniały niezmiennego Boga, lecz to Jego dobroć sprawia, że w odpowiedni sposób doprowadza do tego, czego pragniemy. Skoro bowiem wszystko z natury pragnie dobra, jak wykazaliśmy powyżej [III, 3] — a

właściwością najwyższej dobroci Boga jest udzielanie wszystkim rzeczom w pewnym porządku bytu i „dobrobytu” — wynika, że Bóg według swojej dobroci spełnia pobożne pragnienia wyrażane w modlitwie.

Dalej. Właściwością poruszającego jest to, że doprowadza do celu to, co porusza; stąd dzięki tej samej naturze rzecz zmierza do celu, osiąga cel i w nim spoczywa. Otóż każde pragnienie jest rodzajem ruchu ku dobru. Ten zaś może istnieć w rzeczach jedynie za przyczyną Boga, który przez swą istotę jest dobry i jest źródłem dobroci; każdy bowiem poruszający porusza ku czemuś podobnemu do siebie. Jest zatem właściwe Bogu, że słuszne pragnienia, wyrażane w modlitwie, zgodnie ze swoją dobrocią doprowadza do słusznego skutku.

Podobnie. Im coś jest bliżej poruszającego, tym skuteczniej odbiera jego oddziaływanie; na przykład to, co jest bliżej ognia, bardziej się nagrzewa. Substancje rozumne są zaś bliżej Boga niż substancje naturalne nieożywione. Zatem oddziaływanie Bożych poruszeń jest skuteczniejsze w substancjach rozumnych niż w innych substancjach naturalnych. Ciała naturalne zaś o tyle uczestniczą w działaniu Boga, o ile otrzymują od Niego naturalne pragnienie dobra, a także spełnienie tego pragnienia, co się dokonuje, gdy osiągają właściwy sobie cel. Tym bardziej więc substancje rozumne osiągają spełnienie swych pragnień, które przedstawiają Bogu w modlitwie.

Co więcej. Do istoty przyjaźni należy to, że kochający chce spełnić pragnienia ukochanego, jako że pragnie dla niego dobra i doskonałości; dlatego mówi się, że przyjaciele chcą tego samego.

284

Wykazano zaś powyżej [I, 75], że Bóg kocha swe stworzenia, i kocha każde tym bardziej, im bardziej uczestniczy ono w Jego dobroci, która jest pierwszym i głównym przedmiotem Jego miłości. Chce zatem spełnić pragnienia stworzeń rozumnych, które najdoskonalej wśród wszystkich stworzeń uczestniczą w dobroci Bożej. Jego wola zaś prowadzi rzeczy do doskonałości, albowiem jest On przyczyną rzeczy przez swoją wolę, jak to powyżej wykazano [II, 23n]. Właściwością dobroci Bożej jest więc spełnianie pragnień stworzeń rozumnych, przedstawianych w modlitwie.

Ponadto. Dobro stworzenia pochodzi, na zasadzie pewnego podobieństwa, od dobroci Bożej. Wydaje się zaś rzeczą najbardziej godną uznania, że ludzie nie odmawiają tym, którzy słusznie o coś proszą— wszak dlatego nazywa się ich hojnymi, wyrozumiałymi, miłosiernymi i łaskawymi. Zatem w najwyższym stopniu jest właściwe dobroci Bożej, że wysłuchuje pobożnych modlitw.

O tym właśnie powiedziano w Psalmie [145, 19]: „Spełni wolę tych, którzy się go boją, wysłucha ich modlitw, i zbawi ich”. Także w Ewangelii św. Mateusza 7, [8] Pan mówi: „Każdy, kto prosi, otrzymuje, kto szuka, znajduje, a pukającemu otworzą”.

[Rozdział 96]

Nie jest jednak rzeczą nieodpowiednią jeżeli czasami Bóg także nie wysłuchuje zanoszonych do Niego próśb.

Wykazaliśmy bowiem, że Bóg o tyle spełnia pragnienia stworzenia rozumnego, o ile to pragnie dobra [III, 95], Czasami zaś zdarza się, że to, o co prosimy, nie jest prawdziwym dobrem, lecz dobrem pozornym, a bezwzględnie rzecz biorąc, jest złem. Nie może więc Bóg wysłuchać takiej modlitwy. Z tej to racji powiedziano w Liście św. Jakuba 4, [3]: „Proście, a nie otrzymujecie, dlatego że źle proście”.

Podobnie też wykazaliśmy, że ponieważ Bóg pobudza do pragnienia, jest rzeczą słuszną, by spełniał pragnienia. Poruszający zaś doprowadza rzecz poruszaną do kresu ruchu, o ile ten ruch jest ciągły.

285

Jeśli więc ruch pragnienia, wyrażający się w wytrwałej modlitwie, nie jest ciągły, to nie jest rzeczą nieodpowiednią, by modlitwa nie odnosiła właściwego skutku. Dlatego Pan mówi w Ewangelii św. Łukasza 18, [1]: „ponieważ zawsze trzeba się modlić i nie ustawać”. I Apostoł powiada w 1 Liście do Tesaloniczan 5, [17]: „Bez przerwy się módlcie”.

Dalej. Wykazaliśmy, że Bóg spełnia w odpowiedni sposób pragnienie stworzenia rozumnego, jeżeli to się do Niego zbliża. Zbliżać się zaś do Boga można przez kontemplację, przez pobożne uczucia oraz przez pokorne i mocne postanowienie. A zatem modlitwy, która nie zbliża się w ten sposób do Boga, Bóg nie może wysłuchać. Dlatego powiedziano w Psalmie [102, 18]: „Wejrzał na modlitwę uniżonych”; a także w Liście Św. Jakuba 1, [6]: „Niech zaś prosi z wiarą, nic nie wątpiąc”.

Następnie. Wykazaliśmy, że ze względu na przyjaźń Bóg wysłuchuje błagania pobożnych. Kto więc odwraca się od przyjaźni Boga, nie jest godzien, by jego modlitwa została wysłuchana. Dlatego powiedziano w Księdze Przysłów 28, [9]: „Kto odwraca uszy swoje, by nie słuchać prawa — modlitwa jego będzie wstrętna”. I w Księdze Izajasza 1, [15]: „Choćbyście mnożyli modlitwy, nie wysłucham, bo ręce wasze pełne są krwi!”.

Z tego samego powodu zdarza się czasami, że jakiś przyjaciel Boga nie zostaje wysłuchany: gdy modli się za tych, którzy nie są przyjaciółmi Boga, według słów Jeremiasza 7, [16]: „Ty więc nie módl się za tym ludem i nie przyjmuj za nimi chwały i modlitwy ani Mi się nie sprzeciwiaj, bo cię nie wysłucham!”.

Czasami też się zdarza, że ktoś z przyjaźni odmawia prośbie przyjaciela, wiedząc, że jest to dla niego szkodliwe lub że coś przeciwnego jest korzystniejsze; na przykład lekarz czasem odmawia choremu tego, o co prosi, uważając, że mu to nie pomoże w odzyskaniu zdrowia. Dlatego, skoro wykazaliśmy, że Bóg z miłości do stworzenia rozumnego spełnia pragnienia przedstawiane Mu w modlitwie, nie należy się dziwić, że czasami również nie wysłuchuje prośb tych, których szczególnie miłuje, by uczynić to,

286

co proszącemu bardziej posłuży do zbawienia. Z tego powodu nie uwolnił Pawła od „ościenia cielesnego” — chociaż ten prosił trzy razy — przewidując, że mu to pomoże zachować pokorę, o czym mowa w 2 Liście do Koryntian 12, [7-10]. Dlatego i w Ewangelii św. Mateusza 20, [22] Pan mówi do kogoś: „Nie wiecie, o co prosicie”. W Liście do Rzymian 8, [26] powiedziano zaś: „Nie wiemy, o co mamy się modlić, jak potrzeba”. Z tej racji Augustyn mówi w *Liście do Paulina i Terazji*²⁰⁰: „Dobry jest Pan, bo często nie daje nam tego, co chcemy, aby dać to, co byśmy woleli”.

Jest zatem jasne, że przyczyną pewnych rzeczy, które Bóg czyni, są modlitwy i pobożne pragnienia. Wykazano zaś powyżej, że Opatrzność Boża nie wyklucza innych przyczyn [III, 77]; owszem, raczej nimi kieruje, by ustanowiony przez Boga porządek został zaprowadzony wśród rzeczy. I w ten sposób przyczyny wtóre nie sprzeciwiają się opatrności, ale raczej wykonują dzieła opatrności. Tak więc modlitwy są skuteczne u Boga, a jednak nie naruszają niezmiennego porządku Opatrzności Bożej, ponieważ sam fakt, że proszący coś otrzymuje, podlega porządkowi Opatrzności Bożej. Twierdzić więc,

że nie należy się modlić, by coś otrzymać od Boga, ponieważ porządek Jego opatrności jest niezmienny, to tak jakby się mówiło, że nie należy iść, by dojść do jakiegoś miejsca, albo że nie należy jeść, by się odżywiać — a to wszystko jest oczywiście niedorzeczne.

Pozwala to obalić dwa błędy dotyczące modlitwy. Niektórzy głosili, że modlitwa jest bezowocna. A głosili to zarówno ci, którzy całkowicie negowali Opatrzność Bożą, na przykład epikurejczycy, jak i ci, którzy spod Opatrzności Bożej wyłączali sprawy ludzkie, na przykład niektórzy perypatetycy [zob. III, 75], a także ci, którzy twierdzili, że wszystko, co podlega opatrności, dzieje się z konieczności, jak na przykład twierdzili stoicy [zob. III, 73]. Z tego wszystkiego wynika, że modlitwa jest bezowocna, i zgodnie z tym, że wszelka cześć oddawana bóstwu jest daremna. Na

200 Św. Augustyn, *Epistula 31*, 1 (PL 33, 121).

287

błąd ten zwraca uwagę Księga Malachiasza 3, [14]: „Mówiliście — powiada — »Marny jest, kto służy Bogu. A co za pożytek, żeśmy strzegli przykazań Jego i żeśmy chodzili smutni przed Panem zastępów?«”.

Niektórzy zaś głosili coś przeciwnego: że boskie zrządzenia można odwrócić przez modlitwy; tak na przykład Egipcjanie sądzili²⁰¹, że los można odwrócić za pomocą modlitw i pewnych obrazów, okadzeń, czy też zaklęć.

Wydaje się na pierwszy rzut oka, że takie znaczenie mają niektóre fragmenty boskich pism. Czytamy bowiem w Księdze Izajasza 38, [1-5], że Izajasz na rozkaz Pana powiedział królowi Ezechiaszowi: „To mówi Pan: »Rozrządź domem twoim, bo umrzesz, a nie zostaniesz przy życiu«”. A gdy Ezechiasz się pomodlił, Izajasz otrzymał słowo od Pana: „Idź i powiedz Ezechiaszowi: »Usłyszałem modlitwę twoją. Oto dodam do dni twoich piętnaście lat«”. Powiedziano także w Księdze Jeremiasza 18, [7-8] w imieniu Pana: „Nagle odezwę się przeciw narodowi i przeciw królestwu, aby je wykorzeń, zniszczyć i zgubić. Jeśli żałować będzie ów naród za złość swoją, za którą mu groziłem, i Ja żałować będę za zło, które mu zamyślałem uczynić”. A także w Księdze Joela 2, [13-14]: „Nawróćcie się do Pana, Boga waszego, bo jest łaskawy i miłosierny. Kto wie, czy się nie odwróci i nie odpuści”.

Fragmenty te, jeśli będziemy je rozumieć powierzchownie, prowadzą do błędnych wniosków. Wynika bowiem po pierwsze, że wola Boga jest zmienna. Następnie, że Bogu coś przybywa w czasie. I wreszcie, że coś, co jest czasowe w stworzeniach, jest przyczyną czegoś istniejącego w Bogu. Wszystko to jest oczywiście niemożliwe, jak wynika z wcześniejszych ustaleń [I, 13n].

Sprzeciwia się też świadectwom Pisma Świętego, które zawiera nieomylną i jasno określoną prawdę. Powiedziano bowiem w Księdze Liczb 23, [19]: „Nie jest Bóg jak człowiek, aby kłamał, ani jak syn człowieczy, żeby się zmieniał. Rzekł więc, a nie uczyni? Powie-

201 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 36 [35] (PG 40, 745 B-748 A).

288

dział, a nie wypełni?”. Również w 1 Księdze Królewskiej 15 [1 Sm 15,29]: „Zwycięzca w Izraelu nie przepuści ani z żalu się nie ugnie; bo nie jest człowiekiem, żeby miał żałować”. A także w Księdze Malachiasza 3, [6]: „Ja jestem Panem i nie zmieniam się”.

Kto jednak się zastanowi nad tym dokładnie, zobaczy, że wszystkie występujące tu błędy pochodzą stąd, że nie bierze się pod uwagę różnicy między porządkiem powszechnym a porządkiem szczegółowym. Skoro bowiem wszystkie skutki są uporządkowane dzięki temu, że mają jedną przyczynę, porządek musi być tym powszechniejszy, im powszechniejsza jest przyczyna. Stąd porządek pochodzący od przyczyny powszechnej, którą jest Bóg, musi obejmować wszystko. Nic więc nie przeszkadza, by jakiś szczegółowy porządek został zmieniony wskutek modlitwy albo w jakiś inny sposób; poza tym porządkiem jest bowiem coś, co go może zmienić. Dlatego nie ma nic dziwnego w tym, że Egipcjanie, którzy porządek spraw ludzkich sprowadzali do ciał niebieskich, utrzymywali, że los pochodzący od gwiazd można odmienić jakimiś modlitwami i obrzędami. Albowiem poza ciałami niebieskimi i ponad nimi jest Bóg, który może udaremnić skutek, jaki pod ich wpływem miał nastąpić na tym świecie.

Ale poza porządkiem obejmującym wszystko nie można przyjmować niczego, co mogłoby zburzyć porządek zależny od przyczyny powszechnej. Dlatego stoicy, którzy porządek rzeczy sprowadzali do Boga jako do powszechnej przyczyny wszystkiego, sądzili, że porządku ustanowionego przez Boga żadną miarą nie da się zmienić. Znowu jednak nie uwzględnili porządku powszechnego, gdyż twierdzili, że modlitwy są bezużyteczne, sądząc jak gdyby, iż ów porządek nie obejmuje decyzji ludzi i ich pragnień, z których pochodzą modlitwy. Gdy bowiem mówią że — z modlitwami czy bez — w rzeczach następuje ten sam skutek ze względu na powszechny porządek rzeczy, w sposób oczywisty wyłączają z tego porządku błagania modlących się. Jeśli bowiem ów porządek je obejmuje, to z nich, tak jak i z innych przyczyn, będą ze zrządzenia Bożego wynikały jakieś skutki. Wykluczenie skutku modlitwy będzie więc

289

tym samym, co wykluczenie skutku każdej innej przyczyny. A jeżeli niezmiennosc Bożego porządku nie wyklucza skutków innych przyczyn, to nie usuwa także skuteczności modlitw. Modlitwy zatem mają wartość nie dlatego, jakoby zmieniały odwiecznie ustanowiony porządek, lecz dlatego, że one same należą do tego porządku.

Nic zaś nie przeszkadza, by w wyniku modlitw uległ zmianie szczegółowy skutek jakiejś niższej przyczyny za sprawą Boga, który przewyższa wszystkie przyczyny, i dlatego nie obejmuje Go żadna konieczność porządku jakiegokolwiek przyczyny, lecz przeciwnie, On obejmuje wszelką konieczność porządku niższej przyczyny, ponieważ On ów porządek ustanowił. O ile więc ze względu na modlitwy pobożnych zmienia się coś w ustanowionym przez Boga porządku niższych przyczyn, mówimy, że Bóg „się odwraca” lub „żałuje” — nie jakoby się zmieniało Jego odwieczne postanowienie, ale dlatego, że się zmienia jakieś Jego dzieło. Dlatego powiada Grzegorz²⁰², że Bóg nie zmienia swego zamysłu, choć czasem zmienia swój wyrok: nie ten — powiadam — który wyraża odwieczne postanowienie, lecz ten, który wyraża porządek niższych przyczyn, zgodnie z którym Ezechiasz miał umrzeć, a jakiś naród z powodu swoich grzechów miał zostać zgładzony. Taką zmianę wyroku nazywa się przenośnię żalem, o ile Bóg „zachowuje się” jak ktoś żałujący, kto zmienia to, co uczynił. W ten sam sposób mówi się też przenośnię, że Bóg się gniewa, gdy karząc, powoduje skutek właściwy człowiekowi zagniewanemu.

Rozdział 97

W JAKI SPOSÓB UZASADNIA SIĘ PLAN OPATRZNOŚCI

Powyższe wywody jasno pokazują że to, czym kieruje Opatrzność Boża, dzieje się z jakiegoś powodu.

202 Św. Grzegorz Wielki, *Moralia* XVI, 10 (PL 75, 1127 B).

290

Wykazaliśmy bowiem, że Bóg przez swą opatrzność kieruje wszystko do dobroci Bożej jako do celu [III, 64], ale nie w ten sposób, by Jego dobroci coś przybywało dzięki temu, co się dokonuje

— lecz aby podobieństwo do Jego dobroci zostało, na ile to możliwe, wyciśnięte w rzeczach [zob. III, 18n], Ponieważ zaś każda substancja stworzona jest z konieczności mniej doskonała od dobroci Bożej, żeby podobieństwo do dobroci Bożej zostało rzeczom udzielone doskonale, wśród rzeczy musi istnieć różnorodność — aby to, czego nie można przedstawić doskonale przez jedną rzecz, zostało przedstawione w sposób doskonalszy przez różne rzeczy na różne sposoby. Albowiem i człowiek, gdy widzi, że nie potrafi zadowalająco wyrazić jednym słowem tego, co pojął umysłem, używa wielu różnych słów, by przez tę różnorodność wyrazić swoje myśli. I w tym także można rozważać wielkość Bożej doskonałości, że doskonała dobroć, która w Bogu istnieje jako jedność i w sposób prosty, w stworzeniach może istnieć tylko na różne sposoby i w wielu bytach. Rzeczy zaś różnią się przez to, że mają różne formy, od których otrzymują gatunek. Tak więc na podstawie celu uzasadnia się różnorodność form w rzeczach.

Z kolei na podstawie różnorodności form uzasadnia się porządek rzeczy. Skoro bowiem forma jest tym, przez co rzecz ma istnienie

— każda zaś rzecz, o ile posiada istnienie, przybliża się do podobieństwa do Boga, który jest swym prostym istnieniem — forma nie może być niczym innym, jak tylko Bożym podobieństwem obecnym w rzeczach przez uczestnictwo. Dlatego słusznie mówi o formie Arystoteles w I księdze *Fizyki*²⁰³, że jest czymś boskim i upragnionym.

Podobieństwo do jednej niezłożonej rzeczy można zaś różnicować tylko według tego, czy jest bliższe, czy dalsze. Im coś osiąga większe podobieństwo do Boga, tym jest doskonalsze. Przeto różnica form może polegać tylko na tym, że jedna jest doskonalsza od drugiej; stąd Arystoteles w VIII księdze *Metafizyki*²⁰⁴ definicje oznaczające natury i formy rzeczy przyrównuje do liczb, w przypadku których

203 Arystoteles, *Physica* I, 9 (192a 16-17).

204 Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2).

291

dodanie lub odjęcie jedności zmienia gatunek — by w ten sposób dać do zrozumienia, że różnorodność form wymaga różnych stopni doskonałości. Jest to oczywiste dla kogoś, kto przypatruje się naturom rzeczy. Kto bowiem uważnie się nad tym zastanowi, zobaczy, że różnorodność rzeczy zasadza się na stopniach. Albowiem ponad ciałami nieożywionymi znajdzie rośliny, ponad roślinami zwierzęta nierozumne, a ponad tymi substancje rozumne. W każdym z nich znajdzie różnorodność polegającą na tym, że jedne byty są doskonalsze od drugih — tak dalece, że te, które są najwyższe w niższym rodzaju, wydają się bliskie rodzajowi wyższemu, i na odwrót. Na przykład zwierzęta, które się nie poruszają, są podobne do roślin; stąd Dionizy mówi w VII rozdziale *Imion boskich*¹⁰⁵, że „Mądrość Boża łączy krańce jednych z początkami drugih”. Jest więc

jasne, że różnorodność rzeczy wymaga, by nie były wszystkie równe, lecz by wśród nich był porządek i stopnie.

Z różnorodności form, decydujących o zróżnicowaniu gatunkowym rzeczy, wynika też różnica działań. Skoro bowiem każda rzecz działa o tyle, o ile jest urzeczywistniona — a rzeczy, które są w możności, jako takie są pozbawione działania, każda zaś rzecz jest urzeczywistniona dzięki formie — działanie rzeczy musi wynikać z jej formy. Jeśli więc istnieją różne formy, muszą mieć różne działania.

Ponieważ zaś każda rzecz przez właściwe sobie działanie osiąga właściwy cel, rzeczy muszą też posiadać różne właściwe cele, jakkolwiek cel ostateczny jest wspólny dla wszystkich.

Z różnorodności form wynika także różny stosunek materii do rzeczy. Skoro bowiem różnica między formami polega na tym, że jedne są doskonalsze od drugih, są wśród nich formy tak doskonałe, że istnieją doskonale same przez się i w niczym nie potrzebują podłoża materii. Inne zaś nie mogą istnieć doskonale same przez się, lecz potrzebują materii jako fundamentu; i w ten sposób to, co istnieje, nie jest samą tylko formą ani tylko materią — która sama

205 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* VII, 3 (PG 3, 872 B).

292

przez się nie jest bytem urzeczywistnionym — lecz czymś złożonym z obu tych elementów.

Materia i forma nie mogłyby zaś utworzyć czegoś jednego, gdyby między nimi nie istniała pewna proporcja. A jeśli musi być między nimi proporcja, to różnym formom muszą odpowiadać różne materie. Stąd to jedne formy potrzebują materii niezłożonej, inne zaś materii złożonej; i stosownie do różności form musi istnieć różne złożenie części, odpowiednio dla gatunku formy i jej działania.

Z różnego stosunku do materii wynika zaś różnorodność czynników działających i czynników podlegających działaniu. Skoro bowiem każda rzecz działa z racji formy, a podlega działaniu i jest poruszana z racji materii, byty, których formy są doskonalsze i mniej materialne, muszą działać na byty bardziej materialne i których formy są mniej doskonałe.

Z kolei z różnorodności form i materii oraz czynników działających wynika różnorodność właściwości i przypadłości. Skoro bowiem substancja jest przyczyną przypadłości, jak doskonałe niedoskonałego, z różnych zasad substancjalnych muszą wynikać różne przypadłości właściwe. I dalej, skoro różne czynniki działające wywierają różny wpływ na czynniki podlegające działaniu, stosownie do różnych czynników działających muszą istnieć różne przypadłości, które powstają pod wpływem czynników działających.

Wynika więc z tego, co zostało powiedziane, że gdy Opatrzność Boża rozdaje rzeczom stworzonym różne przypadłości, działania, doznawania i przyporządkowania, nie dzieje się to bez powodu. Z tej to racji Pismo Święte powołanie rzeczy do istnienia i rządu nad nimi przypisuje mądrości i roztropności Bożej. Powiedziano bowiem w Księdze Przysłów 3, [19-20]: „Pan mądrością ugruntował ziemię, roztropnością utwierdził niebiosa. Mądrością Jego rozstąpiły się głębokości i obłoki skraplają się w rosę”. W Księdze Mądrości 8, [1] powiedziano zaś o Mądrości Bożej, że „sięga potężnie od krańca do krańca, i urządza wszystko z łagodnością”. W tej samej księdze 11, [20] powiedziano

też: „Urządziłeś wszystko według miary, liczby i wagi”; gdzie przez miarę mamy rozumieć ilość,

293

czyli wielkość lub stopień doskonałości każdej rzeczy, przez liczbę — wielość i różnorodność gatunków, wynikającą z różnych stopni doskonałości, a przez wagę — różne skłonności do właściwych celów i właściwych działań, czynniki działające, czynniki doznające i przypadłości, które wynikają z różnicy między gatunkami.

Powiedzieliśmy zaś, że w powyższym porządku, zgodnie z którym uzasadnia się Bożą Opatrzność, na pierwszym miejscu znajduje się dobroć Boża jako cel ostateczny, który jest pierwszą zasadą w działaniu. Następnie — wielość rzeczy; do jej ustanowienia potrzebne są różne stopnie form, materii, czynników działających, czynników podlegających działaniu, działań i przypadłości. Jak więc pierwszym uzasadnieniem Opatrzności Bożej jest — bezwzględnie rzecz biorąc

— dobroć Boża, tak pierwszym uzasadnieniem w stworzeniach jest ich wielość, której ustanowieniu i trwaniu wydaje się służyć wszystko inne. Zgodnie z tym wydaje się, że słusznie powiedział Boecjusz na początku swojej *Arytmetyki*, iż „wszystko, cokolwiek powstało od czasów najdawniejszej natury rzeczy, zostało, jak się zdaje, ukształtowane z powodu liczb”²⁰⁶.

Należy jeszcze wziąć pod uwagę, że rozum praktyczny i rozum spekulatywny częściowo są do siebie podobne, a częściowo różne. Podobne są w tym, że jak rozum spekulatywny rozpoczyna od jakiegoś początku i przez etapy pośrednie dochodzi do zamierzonego wniosku, tak i rozum praktyczny rozpoczyna od czegoś pierwszego i przez etapy pośrednie dochodzi do zamierzonego działania lub wyniku działania. W spekulacji początkiem jest forma i „to, czym rzecz jest”, w działaniu praktycznym zaś cel, którym czasem jest forma, a czasem coś innego. Następnie, w spekulacji początek musi być zawsze konieczny, w działaniu praktycznym zaś czasami jest konieczny, a czasami nie; konieczne jest bowiem to, że człowiek chce szczęścia jako celu, a niekonieczne, by chciał wybudować dom. Podobnie też w dowodzeniu to, co następuje, zawsze wynika z konieczności z tego, co poprzedza, a w działaniach praktycznych

²⁰⁶ Boecjusz, *De arithmetica* I, 2 (PL 63, 1083 B).

294

nie zawsze tak jest, lecz tylko wówczas, gdy do celu można dojść jedynie tą a tą drogą. Tak na przykład jest konieczne, by ten, kto chce wybudować dom, nabył drewno, ale to, że nabywa drewno jodłowe, zależy wyłącznie od jego woli, a nie jest tego powodem budowa domu.

Tak więc to, że Bóg kocha swoją dobroć, jest konieczne, ale z tego nie wynika z konieczności, że ma być ona przedstawiana przez stworzenia, gdyż i bez tego dobroć Boża jest doskonała. Chociaż więc powołanie stworzeń do istnienia ma uzasadnienie w dobroci Bożej, to jednak zależy od czystej woli Boga. Przyjmując zaś, że Bóg chce, na ile to możliwe, udzielić stworzeniom swej dobroci sposobem podobieństwa — w tym znajduje powód różnorodności stworzeń. Nie wynika zaś z konieczności, że [tę różnorodność ma wyrażać] ta czy ta miara doskonałości albo ta czy ta liczba rzeczy. Ale jeżeli przyjmiemy, że Bóg chciał, zgodnie ze swoją wolą, ustanowić taką a taką liczbę

rzeczy i taką a taką miarę doskonałości każdej rzeczy — w tym znajduje powód, że [rzecz] ma taką formę i taką materię. I dalej jest podobnie.

Staje się więc jasne, że rządzenie rzeczami przez opatrność ma pewne uzasadnienie, jednakże uzasadnienie to zakłada wolę Bożą.

Tak oto dzięki powyższym wywodom obala się dwa błędy. Najpierw błąd tych, którzy sądzą, że wszystko wynika z czystej woli Boga bez żadnego powodu. Jest to, jak mówi Rabbi Mojżesz²⁰⁷, błąd uczonych w prawie Saracenów; według nich nie ma żadnej różnicy w tym, że ogień ogrzewa lub ochładza poza tym, że tak chce Bóg [zob. III, 72n; III, 94]. Obala się również błąd tych, którzy twierdzą, że porządek przyczyn wynika z Opatrzności Bożej w sposób konieczny. Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno, że oba te poglądy są fałszywe.

Są jednak w Piśmie Świętym pewne wyrażenia, które zdają się wszystko przypisywać czystej woli Boga. Ale nie mówi się ich

²⁰⁷ Mojżesz Majmonides, *Duxperplexorum* III, 26 [25].

295

po to, by rządy opatrności pozbawić uzasadnienia, lecz po to, by pokazać, że wola Boga jest pierwszą zasadą wszystkiego, jak to już wyżej powiedzieliśmy. Chodzi na przykład o słowa Psalmu [135,6]: „Wszystko, co chciał Pan, uczynił”; Księgi Hioba 11 [zob. Hi 9,12]: „Kto rzecz może: »Dlaczego tak czynisz?«”; oraz Listu do Rzymian 9, [19]: „Któż sprzeciwi się Jego woli?”. Także Augustyn powiada w III księdze *O Trójcy*. „Sama tylko wola Boga jest pierwszą przyczyną zdrowia i choroby, nagród i kar, łask i odpłaty”²⁰⁸.

Tak więc, gdy chcemy odpowiedzieć na pytanie: „dlaczego?” w odniesieniu do jakiegoś naturalnego skutku, możemy go uzasadnić jakąś przyczyną bliższą — jednakże pod warunkiem, że jako do pierwszej przyczyny wszystko sprowadzamy do woli Bożej. Tak na przykład na pytanie: „dlaczego woda nagrzała się w obecności ognia?”, odpowiadamy: „ponieważ ogrzewanie jest naturalnym działaniem ognia?”. I dalej: „ponieważ ciepło jest jego przypadłością właściwą”. To z kolei wynika z jego właściwej formy; i tak dalej, aż dojdziemy do woli Bożej. Stąd, gdy ktoś na pytanie: „dlaczego drewno się nagrzało?”, odpowiada: „dlatego, że Bóg tak chciał”, odpowiada właściwie, jeśli zagadnienie chce sprowadzić do pierwszej przyczyny, niewłaściwie zaś, jeśli chce wykluczyć wszystkie inne przyczyny.

Rozdział 98 << W JAKI SPOSÓB BÓG MOŻE I W JAKI SPOSÓB NIE MOŻE DZIAŁAĆ POZA PORZĄDKIEM SWEJ OPATRZNOŚCI

Z tego, co powiedzieliśmy, widzimy, że można rozważać dwojaki porządek. Jeden z nich zależy od pierwszej przyczyny wszystkiego, stąd też obejmuje wszystko, drugi zaś jest porząd-

²⁰⁸ Św. Augustyn, *De Trinitate* III, III, 8 (PL 42, 872); III, IV, 9 (PL 42, 873); por. przekład M. Stokowskiej, s. 123, 125.

296

kiem szczegółowym, zależnym od jakiejś przyczyny stworzonej, i obejmuje te rzeczy,

które podpadają pod ową przyczynę. I ten porządek jest wieloraki, odpowiednio do różności przyczyn, jakie znajdujemy wśród stworzeń. Każdy z nich jednak zawarty jest w drugim, jak też wśród przyczyn jedna zależy od drugiej. Dlatego też wszystkie porządki poszczególne muszą być objęte owym porządkiem ogólnym, i pochodzić od tego porządku, który widzimy w rzeczach z racji ich zależności od pierwszej przyczyny. Przykład tego możemy rozważać w układach społecznych. Albowiem wśród wszystkich domowników jednego ojca rodziny jest pewien porządek, zgodnie z tym, że mu podlegają; a także zarówno ojciec rodziny, jak wszyscy inni należący do tego samego miasta, pozostają w pewnym porządku i względem siebie, i względem rządzącego tym miastem; a ten znowu, wraz z wszystkimi innymi rządzącymi w jakimś królestwie, podlega królowi.

Porządek zaś ogólny, według którego Opatrzność Boża rządzi wszystkimi rzeczami, możemy dwojako rozważać, mianowicie w aspekcie rzeczy, które porządkowi podlegają i w aspekcie zasady porządku, zależnej od jego przyczyny. Wykazaliśmy bowiem w drugiej księdze [II, 23n], że same rzeczy, które są Bogu podporządkowane, pochodzą od Niego nie jako od działającego z konieczności natury lub czegokolwiek innego, lecz wprost od Jego woli, zwłaszcza co do pierwszego ustanowienia rzeczy. Wynika stąd więc, że Bóg może coś uczynić poza tymi rzeczami, które podpadają pod porządek Opatrzności Bożej; moc Jego bowiem nie jest z tymi rzeczami całkowicie związana.

Jeśli zaś rozważymy powyższy porządek, mając na względzie jego zasadę, która jest zależna od przyczyny porządku, wtedy poza tym porządkiem nic Bóg uczynić nie może. Porządek ten pochodzi bowiem, jak to okazaliśmy [III, 97], od wiedzy i woli Boga, który wszystko poddaje swej dobroci jako celowi. Nie jest zaś możliwe, by Bóg czynił coś, czego nie chce czynić, skoro stworzenia pochodzą od Niego nie z konieczności natury, lecz dlatego że Bóg tak chce, jak to wykazaliśmy [II, 23n]. Nie jest też możliwe, by Bóg czynił coś, co

297

by nie było zawarte w Jego wiedzy, wola bowiem może się odnosić tylko do czegoś, co jest poznane. Nie może Bóg też w stosunku do stworzeń uczynić niczego, co by nie było poddane Jego dobroci jako celowi, dobroć Jego jest bowiem przedmiotem właściwym Jego woli. I podobnie, skoro Bóg jest całkowicie niezmienny, jest rzeczą niemożliwą by chciał czegoś, czego wcześniej nie chciał, lub by zaczął coś na nowo czy to poznawać, czy poddawać swej dobroci. Nie może więc Bóg uczynić niczego, co by nie podpadało pod porządek Jego Opatrzności, jak też nie może uczynić niczego, co by nie podlegało Jego działaniu. Może jednak, jeżeli moc Jego rozważamy absolutnie, uczynić inne rzeczy prócz tych, które podlegają Jego Opatrzności czy działaniu; lecz nie może uczynić tego, czego by odwiecznie w planie Jego Opatrzności nie było, dlatego że nie może w Bogu być zmiany.

Niektórzy uczeni, nie zważając na to rozróżnienie, popadli w rozmaite błędy. Jedni bowiem usiłowali rozciągnąć niezmiennność porządku Bożego na same rzeczy, które porządkowi podlegają mówiąc, że jest konieczne, by wszystko było takie, jakie jest; tak że niektórzy powiedzieli, iż Bóg nie może uczynić innych rzeczy, niż te, które czyni. Sprzeciwia się temu to, co powiedziane jest w Ewangelii Św. Mateusza 26, [53]: „Czy myślisz, że nie mógłbym poprosić Ojca mego, a wystawiłby Mi teraz więcej niż dwanaście hufców anielskich?”.

Inni znowu, na odwrót, zmienność rzeczy podlegających Opatrzności Bożej przypisali zmienności Opatrzności Bożej, twierdząc o Bogu w swej ziemskiej mądrości, że Bóg,

podobnie jak człowiek cielesny, ma wolę niestałą. Przeciwno tym powiedziane jest w Księdze Liczb 23, [19]: „Nie jest Bóg jak człowiek, aby kłamał, ani jak syn człowieczy, żeby się zmieniał”.

Inni znowu usuwali zdarzenia przygodne spod Opatrzności Bożej. Przeciwno nim powiedziano w Lamentacjach 3, [37]: „Któż to jest, który rzekł, aby się stało, chociaż Pan nie rozkazał?”.

298

Rozdział 103

BÓG MOŻE DZIAŁAĆ POZA PORZĄDKIEM NADANYM RZECZOM, WYWOŁUJĄC SKUTEK Z POMINIĘCIEM PRZYCZYN NAJBLIŻSZYCH

Należy jeszcze okazać, że Bóg może działać poza porządkiem, który nadał rzeczom.

Porządek bowiem ustanowiony przez Boga nakazuje, by doskonalsze rzeczy poruszały mniej doskonałymi, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 83; III, 88], Bóg może zaś działać poza tym porządkiem, tak mianowicie, by sam sprawił jakiś skutek w mniej doskonałych rzeczach bez działania doskonalszego czynnika. Tym się bowiem różni czynnik działający z konieczności natury od czynnika działającego zgodnie ze swą wolą, że u czynnika działającego z konieczności natury skutek działania może się realizować tylko na sposób działania mocy czynnej. Dlatego też czynnik posiadający największą moc nie może bezpośrednio wywołać jakiegoś małego skutku, lecz wywołuje skutek proporcjonalny do swej mocy; będzie w tym skutku jednak czasem mniej mocy niż jest w przyczynie, i w ten sposób, poprzez wiele przyczyn pośrednich, wynika z najwyższej przyczyny jakiś mały skutek. Sytuacja nie jest taka sama w wypadku czynnika działającego zgodnie ze swą wolą. Taki czynnik bowiem może natychmiast, bez żadnego pośrednictwa, wywołać jakikolwiek skutek, nieprzewyższający jego mocy; rzemieślnik doskonały może bowiem wykonać dzieło rzemieślnika niedoskonałego. Bóg zaś działa przez wolę, a nie z konieczności natury, jak to okazaliśmy powyżej [II, 23n]. A zatem skutki mniejsze, które się dokonują przez mniej doskonałe przyczyny, może Bóg powodować bezpośrednio, z pominięciem przyczyn właściwych.

Co więcej. Moc Bożą przyrównuje się do każdej mocy czynnej, jak moc powszechną do mocy poszczególnej, jak to powiedziano powyżej [III, 67; III, 77n], Dwojako zaś powszechna moc czynna może stanowić o wywołaniu poszczególnego skutku. Jednym spo-

299

sobem przez poszczególną przyczynę pośrednią jak na przykład moc czynna ciała niebieskiego stanowi o wywołaniu skutku, którym jest zrodzenie człowieka, poprzez moc poszczególną zawartą w nasieniu; podobnie w sylogizmach, moc zdania powszechnego prowadzi do wniosku szczegółowego przez zastosowanie przesłanki szczegółowej. Drugim sposobem przez intelekt, który poznaje określoną formę i wyprowadza z niej skutek. Intelekt Boży zaś nie tylko zdolny jest poznać swą istotę, która jest niejako powszechną mocą czynną, i nie tylko powszechne i pierwsze przyczyny, lecz wszystkie przyczyny poszczególne, jak to powiedzieliśmy powyżej [I, 50], Może zatem wywoływać bezpośrednio każdy skutek, który wywołuje jakikolwiek czynnik poszczególny.

Co więcej. Skoro przypadłości wynikają z substancjalnych zasad rzeczy, trzeba by ten, kto bezpośrednio jest sprawcą substancji rzeczy, mógł bezpośrednio powodować wszystkie skutki, które wynikają z jej substancji. Twórca bowiem, który daje formę, daje wszystkie właściwości i ruchy wynikające z tej formy. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 21], że Bóg w pierwszym ustanowieniu rzeczy powołał wszystkie rzeczy do bytu bezpośrednio, przez stworzenie. Może zatem wywoływać bezpośrednio jakiś skutek odnoszący się do danej rzeczy, bez przyczyn pośrednich.

Podobnie. Porządek rzeczy płynie od Boga ku rzeczom w ten sposób, że jest najpierw w umyśle Bożym; jak na przykład wśród spraw ludzkich widzimy, że rządzący państwem nakłada obywatelom porządek, który sam obmyślił. Intelkt Boży nie jest zaś z konieczności związany z danym porządkiem, tak by innego porządku nie mógł ułożyć; nawet my bowiem możemy intelektem swoim wymyślić inny porządek; możemy na przykład pojąć, że Bóg mógłby uczynić człowieka z ziemi, a nie z nasienia. Bóg może zatem spowodować skutek właściwy danym przyczynom, pomijając przyczyny niższe.

Oprócz tego. Chociaż porządek nadany rzeczom przez Opatrzność Bożą przedstawia na swój sposób dobroć Bożą to jednak nie przedstawia jej doskonale, gdyż dobroć stworzenia nie może się

300

równać z dobrocią Bożą. To zaś, czego dane odbicie nie przedstawia doskonale, można przedstawiać jeszcze innym sposobem. Odbicie zaś dobroci Bożej w rzeczach jest celem, który Bóg ma w stwarzaniu, jak to wykazano powyżej [III, 19]. Nie jest więc wola Boża związana z takim porządkiem przyczyn i skutków, by nie mogła chcieć wywołać wśród rzeczy niższych bezpośrednio jakiegoś skutku, z pominięciem innych przyczyn.

Co więcej. Wszystkie stworzenia podlegają Bogu bardziej, niż ciało człowieka podlega jego duszy; dusza bowiem jest do ciała dostosowana jako jego forma. Bóg zaś przewyższa wszelkie odniesienie w stosunku do stworzenia. Gdy zaś dusza sobie coś wyobraża, i gwałtownie się czuje ku temu pociągnięta, wynika stąd czasem jakaś zmiana w ciele, czy to powodująca zdrowie, czy chorobę, bez współdziałania ze strony składników wchodzących w skład ciała, które z natury swej powodują chorobę lub zdrowie. Tym bardziej więc może z woli Bożej wynikać jakiś skutek w stworzeniach, z pominięciem przyczyn, które z natury są przeznaczone do wywołania owego skutku.

Oprócz tego. Według porządku natury moc czynna elementów jest podporządkowana czynnej mocy ciał niebieskich. Czasami zaś moc ciała niebieskiego wywołuje skutek właściwy mocom elementów bez ich działania, na przykład, gdy słońce ogrzewa bez działania ognia. Tym bardziej więc moc Boża może bez działania przyczyn stworzonych powodować właściwe im skutki.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że skoro ten porządek został nadany rzeczom przez Boga, to nie może Bóg poza porządkiem przez siebie ustanowionym powodować w rzeczach skutków z pominięciem ich właściwych przyczyn, bez tego, by w Nim samym zaszła zmiana — można zbić ten argument, odnosząc się do samej natury rzeczy. Porządek bowiem, który Bóg nadał rzeczom, odnosi się do tego, co się zdarza najczęściej, lecz nie odnosi się wszędzie do wszystkiego. Wiele bowiem przyczyn naturalnych wywołuje skutki zwykle w ten sam sposób, ale nie zawsze; czasami bowiem, chociaż rzadko, dzieje się to inaczej, czy to z powodu braków w mocy działającej, czy

301

z powodu nieprzygotowania materii, czy dlatego, że działa jakaś moc większa, na przykład, gdy natura daje człowiekowi szósty palec. Nie jest to jednak niedomaganiem, czy też zmianą porządku opatrności; i to bowiem, że czasami niedomaga porządek naturalny, ustanowiony stosownie do tego, co się zdarza przeważnie, podlega Opatrzności Bożej. Jeśli więc jakaś moc stworzona może zmienić zwykły porządek naturalny na coś rzadko się zdarzającego, bez żadnej zmiany Opatrzności Bożej, tym bardziej może moc Boża, bez uszczerbku dla swej opatrności, uczynić czasami coś, co jest poza porządkiem nadanym przez Boga rzeczom w naturze. Czyni to Bóg czasami, aby okazać swą moc. Nie można bowiem lepiej okazać, że cała natura podlega woli Bożej, jak przez to, że czasami Bóg sam czyni coś poza porządkiem natury; okazuje to bowiem, że porządek rzeczy pochodzi od Boga — nie z konieczności natury, ale z Jego wolnej woli.

Nie należy też za błahy uważać argument, że Bóg czyni coś w naturze, aby się ujawnić umysłom ludzkim; okazaliśmy bowiem powyżej [III, 22], że wszystkie stworzenia cielesne są, w pewnym sensie, przyporządkowane jako do celu do natury obdarzonej intelektem; a celem samej natury obdarzonej intelektem jest poznanie Boga, jak wynika z tego, co ukazaliśmy powyżej [III, 25]. Nie ma więc nic dziwnego w tym, gdy zachodzi jakaś zmiana w substancji cielesnej, której celem jest umożliwienie naturze intelektualnej poznania Boga.

Rozdział 100

TO, CO BÓG CZYNI POZA PORZĄDKIEM NATURY, NIE SPRZECIWIA SIĘ NATURZE

Należałoby jednak rozważyć, że chociaż Bóg niekiedy czyni coś poza porządkiem nadanym rzeczom, nie czyni jednakowoż niczego przeciwko naturze.

302

Skoro bowiem Bóg jest czystą rzeczywistością, a we wszystkim innym jest pewna domieszka możności, należy przyrównać Boga do wszystkich rzeczy, jak poruszającego do poruszanego, jak coś czynnego do tego, co jest w możności. Jeżeli zaś w porządku naturalnym coś jest w możności w stosunku do jakiegoś czynnika działającego, nie jest to wprost przeciwne naturze, gdy ów czynnik na tę rzecz działa, nawet gdy czasami sprzeciwia się określonej formie, która podlega zniszczeniu przez tego rodzaju działanie; gdy bowiem powstaje ogień, a powietrze podlega rozkładowi przez palenie się ognia, mamy powstanie i rozkład naturalny. Cokolwiek więc Bóg czyni w rzeczach stworzonych, nie jest to przeciwne naturze, chociaż wydaje się przeciwne porządkowi właściwemu dla danej natury.

Co więcej. Skoro Bóg jest pierwszym działającym, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 13], wszystkie następne czynniki działające są niejako Jego narzędziami. Narzędzia zaś są po to, by służyły czynności pierwszego działającego, gdy ich używa; stąd materia i forma danego narzędzia musi być taka, by odpowiadała czynności zamierzonej przez głównego działającego. I dlatego nie jest czymś przeciwnym naturze narzędzia, by poruszał nim główny działający, lecz przeciwnie, jest to dla jego natury w najwyższym stopniu odpowiednie. Nie jest też przeciwne naturze rzeczy stworzonych, by Bóg jakimkolwiek sposobem nimi poruszał; tak bowiem zostały utworzone, by Mu służyły.

Oprócz tego. Widzimy nawet w czynnikach materialnych, że ruchy, które w niższych ciałach pochodzą od działania ciał wyższych, nie są wymuszone ani nie sprzeciwiają się

naturze, chociaż wydaje się, że nie odpowiadają ruchowi naturalnemu, posiadanemu przez ciało niższe zgodnie z właściwością jego formy; nie mówimy bowiem, że przypływ i odpływ morza są ruchami wymuszonymi, skoro odbywają się pod wpływem ciał niebieskich, chociaż naturalny ruch wody dąży tylko w jednym kierunku, mianowicie ku środkowi. Tym bardziej więc nie można powiedzieć, by to, co Bóg czyni w jakimkolwiek stworzeniu, działo się przez wymuszenie lub było przeciw naturze.

303

Podobnie. Pierwszą miarą istoty i natury wszelkiej rzeczy jest Bóg jako pierwszy byt, który jest przyczyną istnienia wszystkich rzeczy. Skoro zaś sądzi się o każdej rzeczy wedle jej miary, należy uważać za naturalne dla każdej rzeczy to, przez co stosuje się ona do swej miary. To więc będzie naturalne dla każdej rzeczy, co Bóg jej nadaje. A zatem jeżeli nawet tej samej rzeczy Bóg nadaje coś innego, nie jest to przeciwne naturze.

Co więcej. Wszystkie stworzenia przyrównuje się do Boga, jak dzieła do twórcy, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 24]. Stąd cała natura jest niejako dziełem Bożej myśli twórczej. Nie sprzeciwia się to zaś istocie dzieła, jeżeli twórca zmieni coś w swym dziele, nawet po nadaniu mu pierwszej formy. Nie jest więc także przeciwne naturze, jeśli Bóg uczyni coś inaczej w rzeczach nas otaczających, niż się to dzieje w zwykłym biegu rzeczy.

Stąd mówi Augustyn: „Bóg, który stworzył i ustanowił wszelką naturę, nie czyni nic przeciw naturze; dla każdej bowiem rzeczy to jest naturalne, co czyni ten, od którego jest wszelka miara, liczba i porządek natury”²⁰⁹.

Rozdział 101 << O CUDACH

To, co Bóg czyni niekiedy poza wyznaczonym w rzeczach porządkiem, nazywa się zwykle cudem; uważamy coś bowiem za cudowne, gdy widzimy skutek, a nie znamy przyczyny. A ponieważ jedną i tę samą przyczynę jedni znają, a drudzy jej nie znają, zdarza się, że spomiędzy tych, którzy równocześnie widzą jakiś skutek, jedni uważają go za cudowny, a drudzy go za taki nie uważają; astronom bowiem, widząc zaćmienie Słońca, nie uważa, by to było czymś cudownym, zna bowiem jego przyczynę; a ktoś,

²⁰⁹ Św. Augustyn, *Contra Faustum* XXVI, 3 (PL 42, 480).

304

kto nie ma tej wiedzy, musi to uważać za cudowne, gdyż nie zna przyczyny. Jest to więc czymś cudownym dla tego ostatniego, a nie dla pierwszego. To zatem będzie cudowne absolutnie, co ma absolutnie ukrytą przyczynę; i to wyraża nazwa cudu, mianowicie, że coś jest cudowne samo w sobie, nie tylko odnośnie do tego lub owego. Przyczyną zaś ukrytą absolutnie dla każdego człowieka jest Bóg; wykazaliśmy bowiem powyżej [III, 47], że istoty Boga nikt w tym życiu nie może pojąć intelektem. Tylko to więc można nazwać właściwie cudem, co Bóg czyni poza porządkiem zwykle spostrzeganym w rzeczach.

Różne zaś są stopnie i porządki tych cudów. Najwyższym stopniem cudu jest takie dzieło, przez które Bóg czyni coś, czego natura nigdy uczynić nie może; na przykład, by

dwa ciała zajmowały jedno miejsce, by Słońce się cofnęło lub stanęło, by morze się rozstało i przepuściło przechodzących. Wśród tych rzeczy jest także pewien porządek. Im większych bowiem rzeczy Bóg dokonuje i im bardziej są oddalone od możliwości natury, tym cud jest większy; jak na przykład większym jest cudem, by się Słońce cofnęło, niż by morze się rozstało.

Drugim stopniem cudu jest, gdy Bóg czyni coś, co natura wprawdzie może uczynić, lecz nie w tym porządku. Dziełem natury jest bowiem, by jakieś zwierzę żyło, widziało i chodziło, lecz natura nie może sprawić, by ono żyło po śmierci, by widziało, gdy oślepnie, by chodziło, gdy okuleje, a Bóg niekiedy cudownie to czyni. I między tymi cudami także są stopnie, odpowiednio do oddalenia danego zdarzenia od możliwości natury.

Trzecim stopniem cudu jest, gdy Bóg czyni coś, co zwykle czyni natura, jednakowoż bez pomocy czynników naturalnych; na przykład, gdy uzdrowi mocą Bożą kogoś, kto może mocą natury zostać uzdrowiony z gorączki, lub gdy deszcz pada bez działania czynników naturalnych.

305

Rozdział 102 TYLKO BÓG CZYNI CUDA

Z tego, co powiedziano, można okazać, że tylko Bóg może czynić cuda.

Co bowiem całkowicie podlega jakiemuś porządkowi, nie może uczynić nic poza tym porządkiem. Każde stworzenie podlega zaś porządkowi, który Bóg ustanowił w rzeczach. Nie może więc żadne stworzenie działać poza tym porządkiem. A na tym polega właśnie czynienie cudów.

Podobnie. Gdy jakaś moc skończona sprawia sobie właściwy skutek, do którego jest skierowana jako do celu, nie jest to cudem, chociaż może się wydawać cudowne komuś, kto nie rozumie owej mocy, jak na przykład ludziom niewykształconym wydaje się cudowne, że magnes przyciąga żelazo, albo że jakaś mała ryba może zatrzymać okręt. Wszelka zaś moc stworzenia jest ograniczona do pewnego określonego skutku działania, czy też kilku skutków. Cokolwiek zatem dokonuje się mocą jakiegoś stworzenia, nie może się nazywać cudem we właściwym tego słowa znaczeniu, choć wydaje się czymś cudownym komuś, kto nie zna mocy tego stworzenia. To zaś, co się dzieje mocą Boga, która, jako nieskończona, jest sama przez się niepojęta, jest prawdziwie cudem.

Co więcej. Każde stworzenie wymaga do swej czynności jakiegoś przedmiotu swego działania; sam tylko Bóg może uczynić coś z niczego, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 16; II, 21]. Co zaś wymaga do swej czynności przedmiotu, może czynić tylko to, do czego ów przedmiot jest w możności; czynnością bowiem czynnika działającego w stosunku do przedmiotu jest sprowadzanie przedmiotu z możności do urzeczywistnienia. Żadne więc stworzenie, tak jak nie może stwarzać, tak też nie może w jakiejś rzeczy sprawić niczego poza tym, co jest możnością w danej rzeczy. Bóg zaś czyni wiele cudów przez to, że mocą swą sprawia w rzeczy coś, czego nie było w jej możności, na przykład by zmarły ożył, by Słońce się

306

cofnęło, by dwie rzeczy były w jednym miejscu. Takich cudów nie może więc dokonać żadna moc stworzona.

Co więcej. Przedmiot, na który coś działa, pozostaje w relacji i do czynnika, dzięki któremu przechodzi z możliwości do urzeczywistnienia, i do samego urzeczywistnienia, do którego przechodzi. Jak więc przedmiot jest w możliwości do jakiegoś określonego a nie do jakiegokolwiek urzeczywistnienia, tak też przejść z możliwości określonego urzeczywistnienia może tylko dzięki jakiemuś określonemu czynnikowi. Potrzeba bowiem rozmaitych czynników, aby sprowadzać do różnych urzeczywistnionych stanów: skoro bowiem powietrze jest w możliwości ogniem i wodą, to inny czynnik sprawia, że się staje w sposób urzeczywistniony ogniem, a inny że się staje w sposób urzeczywistniony wodą. Jasne jest także, że materii cielesnej nie może sprowadzić do doskonałego urzeczywistnienia jakiś czynnik powszechny, lecz musi to czynić czynnik właściwy, przez który działanie mocy powszechnej zostaje zdeterminowane do określonego skutku. Do mniej doskonałego urzeczywistnienia może zaś materię cielesną sprowadzić sam tylko czynnik powszechny, bez pomocy czynnika poszczególnego. Zwierzęta bardziej doskonałe, na przykład, nie rodzą się jedynie mocą ciał niebieskich, lecz potrzeba do tego określonego nasienia, podczas gdy sama moc ciała niebieskiego, bez nasienia, wystarcza do zrodzenia niektórych mniej doskonałych zwierząt. A zatem skutki, które dokonują się w tym mniej doskonałym świecie, jeśli z natury swej zdolne są powstać na mocy wyższych przyczyn powszechnych, bez działania niższych przyczyn poszczególnych, nie stanowią zdarzeń cudownych; podobnie nie jest cudem, gdy zwierzęta rodzą się z rozkładu, bez nasienia. Jeśli zaś natura tych skutków jest taka, że nie powstają z działania samych tylko przyczyn wyższych, to potrzeba do ich powstania niższych przyczyn poszczególnych. Gdy zaś jakaś wyższa przyczyna wywołuje skutek za pośrednictwem właściwych sobie zasad, nie jest to cudem. A zatem moc stworzeń doskonalszych nie może w żaden sposób zdziałać cudu.

Co więcej. Wydaje się, że na tej samej zasadzie coś jest wynikiem działania na jakiś przedmiot, i to z racji tego, że przedmiot ten jest

307

w tym określonym zakresie w możliwości, oraz też jest wynikiem działania w sposób uporządkowany przez stopnie pośrednie. Przedmiot bowiem nie zbliża się do ostatecznego stopnia możliwości, jeśli nie przeszedł w sposób urzeczywistniony przez stopień pośredni; jak na przykład pokarm nie jest od razu ciałem w możliwości, lecz dopiero po swej przemianie w krew. Każde zaś stworzenie potrzebuje przedmiotu po to, by działać, i może czynić tylko to, do czego podmiot jest w możliwości, jak to okazaliśmy [w tym rozdziale]. Może więc działać dopiero wtedy, gdy urzeczywistni możliwość w przedmiocie poprzez określone stopnie. A zatem cudów, które polegają na tym, by powstał jakiś skutek nie w tym porządku, w jakim z natury powstaje, nie może uczynić moc stworzona.

Co więcej. Widzimy, że jest pewien naturalny porządek pomiędzy gatunkami ruchu; pierwszym ruchem jest bowiem ruch przestrzenny, stąd jest też przyczyną innych ruchów, pierwsze bowiem w każdym rodzaju jest przyczyną tych rzeczy, które z kolei w tym rodzaju następują. Każdy zaś skutek działania, który zostaje wywołany wśród rzeczy otaczającego nas świata, musi powstać przez jakieś zrodzenie lub jakąś zmianę. Musi zatem to pochodzić od czegoś, co jest poruszane ruchem przestrzennym, jeśli to sprawia jakiś czynnik niematerialny, który ściśle się wyrażając, nie może być poruszany ruchem przestrzennym. Skutki zaś, które wywołują substancje niecielesne za pomocą narzędzi cielesnych, nie są cudami, ciała bowiem działają tylko w sposób naturalny. Nie

mogą więc niecielesne substancje stworzone własną mocą czynić cudów. Tym mniej więc substancje cielesne, których każda czynność jest naturalna.

Sam jeden więc tylko Bóg może czynić cuda. Jest On bowiem ponad porządkiem, zawierającym wszystko, jako ten, od którego opatrności cały ten porządek pochodzi. A moc Jego, będąc całkowicie nieskończona, nie jest ograniczona do jakiegoś poszczególnego skutku działania ani też do tego, by skutek wywoływać jakimś określonym sposobem lub porządkiem.

Dlatego powiedziano o Bogu w Psalmie [136,4]: „Który sam tylko czyni cuda wielkie”.

308

Rozdział 103

SUBSTANCJE DUCHOWE WYKONUJĄ DZIEŁA NIEZWYKŁE, KTÓRE NIE SĄ PRAWDZIWIE CUDAMI

Awicenna²¹⁰ twierdził, że przy wywołaniu jakiegoś skutku materia bardziej jest posłuszna substancjom oddzielnym, niż sprzecznym działaniom czynników w materii. Stąd przyjmuje, że samo poznanie powyższych substancji wywołuje czasem, bez pośrednictwa czynnika cielesnego, skutek wśród niższych rzeczy, na przykład deszcz, lub zdrowie kogoś chorego.

Za oznakę tego uważa²¹¹ fakt, że gdy dusza nasza ma silną wyobraźnię, to sama myśl ma wpływ na ciało; na przykład, gdy ktoś chodzi po desce wysoko położonej, łatwo może spaść, gdyż przez obawę wyobraża sobie, że spadnie; nie spadłby z niej zaś, gdyby deska leżała na ziemi, i stąd nie bałby się upadku. Jasne jest także, że ciało ogrzewa się tylko wskutek tego, że dusza coś poznaje, jak to widzimy u ludzi pożądlivych lub gniewliwych, albo też, że się ciało oziębia, jak to widzimy u ludzi bojaźliwych. Niekiedy także silny wpływ myśli przysposabia do jakiejś choroby, na przykład febry, a nawet trądu. I w ten sposób, powiada Awicenna, że gdy dusza jest czysta i nie podlega namiętnościom cielesnym, i obdarzona jest mocną władzą poznawczą, wtedy nie tylko własne jej ciało jest jej posłuszne, lecz także ciała zewnętrzne, tak że pod wpływem jej umysłu może chory wyzdrowieć, albo może się coś podobnego zdarzyć. I twierdzi, że tu leży przyczyna czarów; dlatego mianowicie, że dusza głęboko dotknięta złością ma wpływ szkodliwy, szczególnie na dziecko, które z powodu delikatnej budowy ciała, łatwo wrażenia odbiera. Stąd twierdzi, że tym bardziej działanie substancji oddzielonych, które nazywa duszami lub motorami ciał

²¹⁰ Awicenna, *Liber de anima* IV, 4 (wyd. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1968, s. 65-66).

²¹¹ Awicenna, *Liber de anima* IV, 4 (wyd. S. Van Riet, s. 61-65).

309

niebieskich, wywołuje skutki wśród ciał niższych bez współpracy jakiegoś czynnika cielesnego.

To stanowisko Awicenny jest zgodne z jego poglądami wyrażonymi w innych dziełach²¹². Twierdzi on bowiem, że wszystkie formy substancjalne spływają do ciał niższych ze substancji oddzielonej od materii, oraz że czynniki cielesne tylko przygotowują materię do odebrania działania czynnika oddzielnego. Nie jest to jednak prawdą według nauki Arystotelesa, który w VII księdze *Metafizyki*²¹³ wykazuje, że formy istniejące w materii nie pochodzą od form oddzielonych, lecz od form, które istnieją w

materii, w ten sposób bowiem mamy podobieństwo pomiędzy twórcą a rzeczą uczynioną.

Także przykład, który podaje, o wpływie duszy na ciało, nie dowodzi jego stanowiska. Nie z samego poznania wynika bowiem jakieś oddziaływanie na ciało, lecz potrzeba, by z poznaniem łączyło się jakieś poruszenie, czy radości czy bojaźni, lub pożądania, lub innych doznań. Tego rodzaju doznania występują zaś przy pewnym określonym ruchu serca, i stąd następuje z kolei poruszenie całego ciała, czy to odnośnie do ruchu przestrzennego, czy jakiegokolwiek zmiany. Wynika stąd jeszcze, że poznanie substancji duchowej wywołuje zmianę w ciele tylko za pośrednictwem ruchu przestrzennego.

To zaś, co pisze o czarach, nie zdarza się dlatego, że poznanie jednego człowieka bezpośrednio wywołuje zmianę w ciele drugiego, lecz dlatego, że za pośrednictwem ruchu serca wywołuje zmianę w złączonym z duszą ciele; zmiana ta dochodzi do oka, które może wpłynąć na jakąś rzecz zewnętrzną zwłaszcza gdy ona łatwo podlega zmianom, tak na przykład spojrzenie kobiety miesiączkującej wpływa na zwierciadło²¹⁴.

Stworzona substancja duchowa nie może zatem własną mocą wprowadzić formy do materii cielesnej, tak, jakoby ta materia była

²¹² Awicenna, *Liber de philosophia prima* IX, 5 (wyd. S. Van Riet, s. 489—490).

²¹³ Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 19n).

²¹⁴ Zob. Arystoteles, *De somno et vigilia* [*De insomniis*] 2 (459b 29; 460a 6-9).

310

jej posłuszna, tak by jakaś forma ją urzeczywistniała, ale może to uczynić jedynie przez ruch przestrzenny jakiegoś ciała. Leży to bowiem w mocy duchowej substancji stworzonej, by ciało było jej posłuszne co do ruchu przestrzennego. Poruszając zaś jakieś ciało ruchem przestrzennym, stosuje pewne czynności naturalne do wywołania pewnych skutków, jak na przykład rzemieślnik kowala posługuje się ogniem dla zmiękczenia żelaza. Nie jest to zaś cudem we właściwym znaczeniu tego słowa. Wynika stąd więc, że stworzone substancje duchowe nie czynią cudów własną swą mocą.

Mówię zaś „własną mocą”, gdyż nic nie przeszkadza, by takie substancje czyniły cuda, gdy działają mocą Bożą. Widzimy to także w tym, że jeden chór anielski, jak mówi Grzegorz, jest przeznaczony specjalnie do czynienia cudów [zob. III, 80], Mówi on także²¹⁵, że niektórzy święci „z mocy czynią czasami cuda”, a nie tylko jako orędownicy.

Należy jednak rozważyć, że gdy aniołowie, czy szatan posługują się pewnymi rzeczami do wywołania jakichś określonych skutków, używają ich jako narzędzi, podobnie jak lekarz posługuje się jako narzędziami pewnymi ziołami, aby chorego uzdrowić. Od narzędzia zaś pochodzi nie tylko skutek odpowiadający jego mocy, lecz także i coś, co przewyższa zakres jego mocy, o ile działa mocą czynnika głównego; piła bowiem lub siekiera nie może uczynić łóżka inaczej, jak tylko wtedy, gdy działa poruszona umiejętnością która ma wywołać taki skutek. Ciepło naturalne nie może też zrodzić ciała, jak tylko mocą duszy wegetatywnej, która się ciepłem posługuje jako narzędziem. Jest więc czymś właściwym, by otaczające nas rzeczy wywoływały pewne doskonalsze skutki stąd, że posługują się nimi substancje duchowe jako narzędziami. Tak więc, chociaż takich skutków działania nie można nazwać cudami absolutnie, dlatego że pochodzą od przyczyn naturalnych, to jednak są one dla nas cudownymi zdarzeniami dwojako. Jednym sposobem przez to, że takimi przyczynami posługują się substancje

²¹⁵ Św. Grzegorz Wielki, *Libri dialogorum* II [*Vita sancti Benedicti*], 31 (PL 66, 190 D).

duchowe w sposób dla nas niezwykły, aby wywołać właściwe skutki działania; stąd też dzieła zdolnych twórców wydają się cudowne, gdy nie można poznać, w jaki sposób powstały. Drugim sposobem tak, że przyczyny naturalne, użyte do wywołania pewnych skutków, otrzymują pewną moc stąd, że są narzędziami substancji duchowych. I to bardziej się zbliża do natury cudu.

Rozdział 104 <<
CZYNY MISTRZÓW MAGII NIE ZOSTAJĄ WYKONANE
JEDYNI POD WPŁYWEM CIAŁ NIEBIESKICH

Twierdzili niektórzy, że tego rodzaju dzieła, które się dokonują przez sztukę magiczną, a nam wydają się cudowne, nie dokonują się mocą pewnych substancji duchowych, lecz mocą ciał niebieskich. Potwierdzeniem tego ma być fakt, że ci, którzy takie sztuki czynią, badają położenie gwiazd. Posługują się oni także pewnymi ziołami, a także pomocą ze strony innych rzeczy materialnych, jakoby dla przygotowania materii, która jest mniej doskonała od mocy niebieskiej, do przyjęcia wpływu tej mocy.

Sprzeciwia się to zaś wyraźnie temu, co dookoła siebie widzimy. Skoro bowiem nie można z jakichś cielesnych pierwiastków utworzyć intelektu, jak tego dowiedliśmy [III, 84], jest więc niemożliwe, by moc ciał niebieskich powodowała skutki, które są właściwymi skutkami działania natury obdarzonej intelektem. W działalności magicznej pojawiają się jednak takie czynności, które są właściwością natury obdarzonej intelektem; otrzymujemy bowiem odpowiedzi w sprawie dóbr skradzionych i tym podobne, a to może się dziać tylko za pomocą intelektu. Nie jest zatem prawdą, by wszystkie tego rodzaju skutki były powodowane samą tylko mocą ciał niebieskich.

Oprócz tego. Mowa jest właściwością natury rozumnej. We wspomnianych czynnościach zaś widzimy, że ukazują się ludziom

osoby rozmawiające i rozumujące o różnych rzeczach. Nie jest więc możliwe, by takie rzeczy się działy samą mocą ciał niebieskich.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że tego rodzaju zjawy nie ukazują się zmysłom zewnętrznym, lecz tylko wyobraźni, nie wydaje się to w pierwszej chwili prawdziwe. Formy wyobrażone ukazują się bowiem jako rzeczy prawdziwe tylko, gdy nie działają zmysły zewnętrzne; niemożliwe jest bowiem, by poznawano podobieństwo jako rzecz samą chyba że naturalny zmysł osądzający jest skrępowany. Takie rozmowy zaś i zjawy przeżywają ludzie, którzy swobodnie posługują się zmysłami zewnętrznymi. Nie jest więc możliwe, by tego rodzaju rzeczy widziane i słyszane pochodziły tylko od wyobraźni.

Prócz tego, formy wyobraźni nie mogą powodować poznania intelektualnego, przewyższającego naturalną lub nabytą zdolność intelektu; widzimy to także na przykładzie snów, w których, chociaż mamy pewne wskazania na przyszłość, to jednak nie każdy, który śni, rozumie znaczenie snu. Przez tego rodzaju zaś zjawy lub głosy, które pojawiają się w działaniu mistrzów magii, zdarza się często ludziom jakieś poznanie intelektualne rzeczy, które przewyższa zdolność ich intelektu, na przykład wykrycie ukrytych skarbów, ujawnienie złodziei, a czasem nawet zdarzają się

prawdziwe odpowiedzi z zakresu nauki. Trzeba więc, by te zjawy lub głosy nie pochodziły jedynie od wyobraźni, albo przynajmniej, by się to stało mocą nie samego tylko ciała niebieskiego, ale jakiegoś wyższego umysłu, który by człowieka za pomocą tych wyobrażeń przywiódł do poznania tych rzeczy.

Dalej. To, co się dzieje mocą ciał niebieskich, jest skutkiem naturalnym; formy naturalne są to bowiem formy, które na tym niższym świecie pochodzą od mocy ciał niebieskich. To więc, co nie może być naturalne dla żadnej rzeczy, nie może być spowodowane mocą ciał niebieskich. A jednak mówi się, że niektóre takie rzeczy dzieją się przez sztuki magiczne, na przykład, że w czyjejs obecności każdy zamek jest otwarty, lub ktoś staje się niewidzialny i inne tym podobne opowiadania. Nie jest więc możliwe, by się to działo mocą ciał niebieskich.

313

Co więcej. Gdy moc ciała niebieskiego udziela jakiegokolwiek rzeczy czegoś późniejszego, to udziela jej także czegoś wcześniejszego. Ruch zaś, sam przez się, wynika z posiadania duszy, jest to bowiem właściwością rzeczy ożywionych, by się poruszały. Jest więc niemożliwe, by moc ciał niebieskich sprawiła, by coś nieożywionego się samo poruszało. Mówi się zaś, że przez sztukę magiczną jakiś posąg się sam porusza lub głos wydaje. Nie jest więc możliwe, by skutek działania sztuk magicznych pochodził od mocy ciał niebieskich.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że dany posąg otrzymuje jakąś zasadę życia od mocy ciał niebieskich, to trzeba przyjąć, że to jest niemożliwe. Zasadą życia we wszystkich istotach żyjących jest bowiem forma substancjalna; dla żyjących bowiem żyć znaczy istnieć, jak mówi Filozof w II księdze *O duszy*²¹⁶. Nie może zaś byt otrzymać na nowo formy substancjalnej, jeżeli nie straci formy, którą miał wcześniej; powstanie bowiem jednego jest rozkładem drugiego. Przy tworzeniu jakiegoś posągu nie ginie zaś żadna forma substancjalna, lecz odbywa się tylko przemiana w zakresie kształtu, który jest przypadłością, pozostaje bowiem forma miedzi, czy czegoś podobnego. Nie jest więc możliwe, by tego rodzaju posągi otrzymywały jakiś pierwiastek życia.

Co więcej. Jeżeli coś się porusza dzięki zasadzie życia, musi posiadać zmysły; poruszającym jest bowiem albo zmysł, albo intelekt. Intelekt zaś w rzeczach podlegających powstawaniu i rozkładowi nie istnieje bez zmysłu. Zmysł zaś nie może istnieć tam, gdzie nie ma dotyku, ani też dotyk nie może istnieć bez organu zrównoważonych jakości czuciowych. Takich zaś zrównoważonych jakości czuciowych nie znajdujemy w kamieniu lub we wosku, czy metalu, z którego się robi posąg. Nie jest więc możliwe, by tego rodzaju posągi były poruszane przez zasadę życia.

Co więcej. Doskonałe istoty żyjące rodzą się nie tylko mocą ciała niebieskiego, lecz także z nasienia; człowiek bowiem i słońce

²¹⁶ Arystoteles, *De anima* II, 4 (415b 13).

314

rodzą człowieka. Jedynie zwierzęta powstające z rozkładu, najmniej szlachetne ze wszystkich, rodzą się dzięki samej mocy niebieskiej, bez nasienia. Jeśli więc jedynie przez moc ciała niebieskiego otrzymują wspomniane posągi zasadę życia, dzięki której same się poruszają, muszą one być najniższe spośród zwierząt. Byłoby to jednak nieprawdą w sytuacji, gdyby działały przez pierwiastek wewnętrzny, a widzimy w nich

czynności szlachetne, gdy dają odpowiedzi o rzeczach ukrytych. Nie jest więc możliwe, by działały, lub poruszały się przez zasadę życia.

Podobnie. Widzimy, że skutek naturalny, wywołany mocą ciał niebieskich, obchodzi się bez działania jakiejś umiejętności, gdy bowiem na przykład ktoś jakimś kunsztem hoduje żaby lub coś podobnego, to jednak zdarza się, że żaby się rodzą także bez żadnego sztucznego sposobu. Jeśli więc takie posągi utworzone przez sztukę nekromancji otrzymują zasadę życia mocą ciał niebieskich, powinno być możliwe, by znaleźć wypadki powstawania takich posągów bez takiej sztuki magicznej. Nie znajdujemy jednak takich wypadków. Jest więc jasne, że tego rodzaju posągi nie posiadają zasady życia, ani też się nie poruszają mocą ciała niebieskiego.

W ten sposób eliminuje się stanowisko Hermesa, który, jak to przytacza Augustyn w VIII księdze *O państwie Bożym*, tak powiedział: „Tak jak Bóg stworzył bóstwa niebieskie, podobnie też człowiek jest stwórcą bogów, którzy przebywają w świątyniach, zadowoleni z bliskiego sąsiedztwa ludzi; posągów, powiadam, ożywionych, pełnych czucia i ducha, dokonujących tak wielkie i tak piękne rzeczy, posągów, znających przyszłość i przepowiadających je ze snów i wielu innych rzeczy, zsyłających na ludzi nieszczęścia i usuwających je, dających smutek i radość według zasługi”²¹⁷.

To stanowisko obala się też mocą powagi Bożej. Powiedziane jest bowiem w Psalmie [135,15-17]: „Bałwany pogańskie to srebro i złoto, robota rąk ludzkich. Usta mają, a nie będą mówić, nie ma tchnienia w ustach ich”.

²¹⁷ Św. Augustyn, *De civitate Dei* VIII, 23 (PL 41, 247-248); por. przekład W. Kornatowskiego, Warszawa 1977, s. 402.

315

Nie wydaje się jednak, by należało całkowicie zaprzeczyć tu wpływowi ciał niebieskich, jednakowoż może on rozciągać się tylko na te skutki, które ciała niższe mogą powodować mocą ciał niebieskich.

Rozdział 105 SKĄD POCHODZI SKUTECZNOŚĆ DZIAŁANIA MISTRZÓW MAGII

Należy jeszcze zbadać, skąd pochodzi skuteczność sztuk magicznych. Łatwo to będzie uczynić, gdy rozważymy sposób ich postępowania.

Posługują się oni bowiem słowami magicznymi, ażeby wywołać pewne określone skutki. Słowo zaś jako słowo magiczne ma moc tylko od jakiegoś intelektu, czy to od intelektu człowieka, który mówi, czy od intelektu, do którego jest skierowane. Ma ją od intelektu człowieka, który mówi, gdy na przykład dany intelekt ma moc tak wielką, że sama jego myśl może być przyczyną rzeczy, którą to myśl za pomocą słowa realizuje w pewien sposób w rzeczach, które ma uczynić. Ma słowo zaś moc od intelektu tego, do którego słowa są skierowane, gdy na przykład intelekt słuchającego odbiera znaczenie słowa, i to go skłania do uczynienia czegoś. Nie można zaś powiedzieć, by skuteczność owych słów magicznych, które wymawiają mistrzowie magii, pochodziła od ich intelektu. Skoro bowiem moc wynika z istoty, to różnorodność mocy wykazuje różnorodność istotnych zasad. Powszechnie zaś intelekt człowieka jest tak ukonstytuowany, że przyczyną jego poznania jest rzecz, a myśl nie jest przyczyną rzeczy. Jeśli więc istnieją ludzie, którzy potrafią własną mocą przemienić rzeczy słowami

wyrażającymi myśl ich intelektu, będą to ludzie innego gatunku, i nie w tym samym znaczeniu nazywa się ich ludźmi.

Co więcej. Przez naukę nie zdobywa się mocy działania, lecz tylko znajomość, jak coś robić. Jednakowoż są ludzie, którzy przez

316

naukę zdobywają tego rodzaju moc wykonywania magicznych czynności. A zatem nie wykonują ich oni jakąś mocą lecz samą tylko znajomością rzeczy.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że tacy ludzie otrzymują z mocy ciał niebieskich ową władzę od urodzenia, choć nie wszystkim się ona dostaje, tak że jakkolwiek by pouczano tych, którzy jej od urodzenia nie posiadają nie osiągną oni żadnego wyniku — to należy odpowiedzieć, że przede wszystkim ciała niebieskie nie mogą wpływać na intelekt, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 84]. Nie może więc intelekt otrzymywać od ciał niebieskich takiej mocy, dzięki której wyrażenie myśli przez słowo wywoływałoby skutek.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że nawet wyobrażenia przyczynia się do wypowiadania słów magicznych, a ciała niebieskie mogą wpływać na wyobraźnię, skoro ona działa przez organ cielesny — to jednak nie może się to odnosić do wszystkich skutków, których ta sztuka magiczna dokonuje. Wykazaliśmy bowiem, że moc ciał niebieskich nie może spowodować wszystkich tego rodzaju skutków działań. A zatem nikt nie może od nich otrzymywać tej mocy, by wywoływać owe skutki.

Wynika więc stąd, że tego rodzaju skutki działań pochodzą od jakiegoś intelektu, do którego zwrócona jest mowa wypowiadającego owe słowa. Przemawia za tym fakt, że takimi wyrazami znaczącymi, których używają mistrzowie magii, są wezwania, błagania, zaklinania albo też rozkazy, jak gdyby z kimś drugim rozmawiali.

Podobnie. W zwyczajach sztuki magicznej używa się pewnych określonych symboli i figur. Figura nie jest zaś podstawą ani działania, ani doznawania, inaczej ciała matematyczne byłyby czynne i biernie. Nie można więc przez pewne figury przygotowywać materii do przyjęcia jakiegoś naturalnego skutku. A zatem mistrzowie magii dla przystosowania materii nie posługują się figurami. Wynika więc stąd, że posługują się figurami tylko jakby znakami, nie ma bowiem innej możliwości. Znakami zaś się posługujemy tylko w stosunku do tych, którzy je rozumieją. A zatem sztuki magiczne otrzymują skuteczność w działaniu od innej istoty poznającej intelektem, do której kierują się słowa mistrza magii.

317

Jeśliby zaś ktoś powiedział, że pewne figury są właściwe niektórym ciałom niebieskim, i że w ten sposób mniej doskonałe ciała zostają zdeterminowane przez pewne figury do przyjęcia oddziaływania niektórych ciał niebieskich, to wydaje się, że nie jest to słuszne twierdzenie. Doznający bowiem zdolny jest do przyjęcia jakiegoś oddziaływania tylko dlatego, że jest w możności. Te czynniki więc determinują doznającego do przyjęcia specjalnego oddziaływania, dzięki któremu jest w jakiś sposób w możności. Figury zaś nie przystosowują materii, by była w możności do przyjęcia jakiejś formy; do istoty figury należy bowiem to, że jako przedmiot matematyki jest ona oderwana od wszelkiej materii i formy zmysłowej. A zatem figury i symbole nie determinują danego ciała do przyjęcia pewnego wpływu ciała niebieskiego.

Oprócz tego. Pewne figury są czymś właściwym dla ciał niebieskich jako skutki ich działania; ciała niebieskie są bowiem przyczyną figur ciał niższych. Sztuki magiczne zaś

nie posługują się figurami lub symbolami jako skutkami działania ciał niebieskich, lecz są one skutkami wywołanymi przez człowieka, posługującego się tą sztuką. To więc, że niektóre figury są czymś właściwym dla pewnych ciał niebieskich, nie wydaje się tu mieć nic do rzeczy.

Podobnie. Figury, jak to wykazano, nie przygotowują materii naturalnej do przyjęcia formy. A zatem ciała, które otrzymały owe figury, tak samo są zdolne do przyjęcia wpływu ciał niebieskich, jak i inne ciała tego samego gatunku. Fakt zaś, że dana rzecz działa na jedno, a nie na drugie spośród wielu jednakowo przygotowanych z racji jakiejś właściwości, którą w nim znajduje, nie wypływa z konieczności natury działającego, ale z jego wolnego wyboru. Jest zatem jasne, że skuteczność sztuk magicznych, posługujących się tymi figurami, by wywołać pewne skutki, nie pochodzi od czynnika działającego z konieczności natury, lecz od jakiejś substancji intelektualnej, działającej przez intelekt.

Okazuje to samo i nazwa, którą tym figurom się nadaje, nazywając je symbolami. Symbol bowiem jest to znak. Przez to rozumiemy, że posługują się tymi figurami tylko jako znakami, okazywanymi jakiejś naturze obdarzonej intelektem.

318

Ponieważ zaś figury w tworach sztucznych są jakby formami gatunkowymi, mógłby ktoś powiedzieć, że nic nie przeszkadza, by za pojawieniem się figury, nadającej gatunek obrazowi, szła pewna moc pochodząca od ciał niebieskich, nie z racji figury jako takiej, lecz dlatego, że nadaje ona gatunek temu sztucznemu tworowi, który ma moc od gwiazd. Lecz co do liter, którymi coś jest napisane na obrazie, i innych symboli, nie można powiedzieć nic więcej jak to, że są znakami. Stąd odnoszą się tylko do jakiegoś intelektu. Okazują to także ofiary, pokłony i tym podobne rzeczy, którymi się posługują a które mogą być tylko znakami czci, oddawanej jakiejś naturze obdarzonej intelektem.

Rozdział 106

SUBSTANCJA OBDARZONA INTEKTEM, OD KTÓREJ ZALEŻY SKUTECZNOŚĆ SZTUK MAGICZNYCH, NIE JEST MORALNIE DOBRA

Należy dalej zbadać, jaka jest ta natura intelektualna, mocą której dokonują się takie działania.

Najpierw wydaje się, że nie jest dobra ani pochwały godna. Dobrze uformowany intelekt nie powinien bowiem patronować czemuś, co się sprzeciwia cnocie. W sztukach magicznych zaś tak właśnie się dzieje; prowadzą bowiem przeważnie do cudzołóstw, kradzieży, zabójstw i tym podobnych złych czynów. Stąd ci, którzy się tymi sztukami posługują, nazywają się złoczyńcami. Natura intelektualna, z której pomocy korzystają tego rodzaju sztuki, nie jest więc moralnie dobra.

Podobnie. Moralnie dobrze uformowany intelekt nie powinien być związany ze złoczyńcami i patronować im, zamiast ludziom szlachetnymi. Sztukami magicznymi posługują się zaś przeważnie złoczyńcy. A zatem ta natura obdarzona intelektem, od pomocy której zależy skuteczność owych sztuk, nie jest moralnie dobra.

319

Co więcej. Jest to rzeczą moralnie uformowanego intelektu, by prowadził ludzi do

tego, co jest właściwym dobrem człowieka, mianowicie do dóbr rozumu. Odwodzić zaś od nich, ciągnąc do jakichś dóbr najmniej tego wartych, jest własnością intelektu niewłaściwie uformowanego. Przez sztuki magiczne bowiem ludzie nie czynią postępu w dobrach rozumu, takich jak nauka i cnota, lecz w dobrach najmniej tego wartych, jak w wynajdywaniu rzeczy skradzionych, i chwytaniu złodziei i tym podobnych. A zatem substancje obdarzone intelektem, z których pomocy korzystają sztuki magiczne, nie są moralnie dobre.

Co więcej. W praktykach sztuki magicznej widzimy zwodzenie i brak rozumności; w dziedzinie tej bowiem używa się ludzi niepogrążonych w sprawach seksualnych do organizowania niedopuszczalnych związków. Jednak w działalności intelektu moralnie uformowanego nie widzimy nic nierozumnego ani sprzecznego z jego nastawieniem. Nie korzystają więc sztuki magiczne z pomocy intelektu należycie uformowanego.

Oprócz tego. Nie ma dobrze uformowanego intelektu ten, którego dokonane przezeń zbrodnie pobudzają do niesienia komuś pomocy. Tak się zaś w sztuce magicznej dzieje; czytamy bowiem, że wykonawcy praktyk magicznych zabijają niewinne dzieci. Intellekty więc, z pomocą których tak się dzieje, nie są moralnie dobre.

Podobnie. Właściwym dobrem intelektu jest prawda. Skoro zaś dobro ma prowadzić do dobra, wydaje się, że każdy intelekt dobrze uformowany ma przywodzić innych do prawdy. Tymczasem w sztukach magicznych przeważnie się ludzi wyszydza lub zwodzi. A zatem intelekt, z którego pomocy korzystają mistrzowie magii, nie jest właściwie nastawiony wobec dobrych obyczajów.

Co więcej. Prawda pociąga umysł dobrze uformowany, rozkoszuje się on w niej, a nie w kłamstwach. Mistrzowie magii zaś w swych wezwaniach posługują się różnymi kłamstwami, którymi zjednują sobie tych, z których pomocy korzystają; grożą bowiem rzeczami niemożliwymi, na przykład, że gdy ten, którego wzywają, im nie pomoże, to niebo rozbija, albo gwiazdy zrzucą jak to opowiada

320

Porfiriusz w *Liście do Anebona*²¹⁸. A zatem te substancje obdarzone intelektem, przy których pomocy dokonują się czynności mistrzów magii, nie są właściwie intelektualnie uformowane.

Co więcej. Nie jest właściwością dobrze uformowanego intelektu, aby, jeśli od kogoś jest wyższy, podlegać jako niższy temu, który mu rozkazuje; albo, jeśli jest niższy, by pozwalał wyższemu się prosić. Mistrzowie magii zaś wzywają tych, z których pomocy korzystają jakby od siebie wyższych; a gdy oni do nich przybywają rozkazują im, jakby byli niżsi. W żaden sposób więc nie wydaje się, by wyznawcy magii mieli dobrze uformowany intelekt. I w ten sposób eliminuje się błąd pogan, którzy przypisywali bogom takie magiczne działania.

Rozdział 107 << SUBSTANCJA ROZUMNA, Z KTÓREJ POMOCY KORZYSTAJĄ SZTUKI MAGICZNE, NIE JEST ZŁA CO DO SWEJ NATURY

Nie jest rzeczą możliwą, by w substancjach poznających intelektualnie, z których pomocy korzystają sztuki magiczne, była płynąca z natury nieprawość.

Do tego bowiem, do czego coś dąży zgodnie ze swą naturą nie dąży ono przypadłościowo, lecz samo przez się; na przykład to, co ciężkie, dąży w dół. Lecz gdyby

takie substancje z natury swej były nieprawe, to by z natury dążyły do zła. A zatem nie przypadłościowo, ale same przez się dążyłyby do zła. To zaś jest niemożliwe; wykazaliśmy bowiem powyżej [III, 3n], że wszystko samo z siebie dąży do dobra, a nie do zła, chyba że przypadłościowo. A zatem tego rodzaju substancje obdarzone intelektem nie są złe ze swej natury.

218 Zob. św. Augustyn, *De civitate Dei* X, 11 (PL 41, 290).

321

Co więcej. Cokolwiek istnieje, musi albo być przyczyną, albo mieć przyczynę, inaczej nie byłoby w relacji w stosunku do innych rzeczy. Albo więc takie substancje są tylko przyczynami, albo też mają przyczynę. Jeśli są przyczynami, to skoro zło może być przyczyną czegoś tylko przypadłościowo, jak powyżej wykazaliśmy [111, 14], a wszystko, co jest przypadłościowe, da się sprowadzić do tego, co istnieje samo przez się, musi w nich być coś wcześniejszego od ich nieprawości, co sprawia, że są przyczynami. Czymś podstawowym zaś w każdej rzeczy jest jej natura i istota. A zatem takie substancje nie są złe ze swej natury.

To samo wynika również, jeżeli te substancje mają przyczynę. Wszelki czynnik działa bowiem tylko w ten sposób, że dąży do dobra. A zatem zło może być skutkiem jakiejś przyczyny tylko przypadłościowo. To zaś, co zostaje spowodowane tylko przypadłościowo, nie może istnieć zgodnie z naturą, skoro każda natura ma pewien określony sposób, w który zaczyna istnieć. Nie jest więc możliwe, by takie substancje były złe ze swej natury.

Co więcej. Każde jestestwo ma właściwe sobie istnienie na sposób swej natury. Istnienie zaś jako takie jest dobre; oznaką tego jest, że wszystko pragnie istnienia. Gdyby więc takie substancje były złe ze swej natury, nie miałyby żadnego istnienia.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej [II, 15], że nie może nic istnieć, co by nie otrzymało istnienia od pierwszego bytu, oraz, że pierwszy byt jest najwyższym dobrem [I, 41], Skoro zaś wszelki czynnik jako taki działa, sprawiając coś podobnego do siebie, to, co pochodzi od pierwszego bytu, musi być dobrem. A zatem powyższe substancje, odnośnie do tego, że istnieją, i mają jakąś naturę, nie mogą być złe.

Co więcej. Niemożliwe jest, by istniało coś, co by było całkowicie pozbawione uczestnictwa w dobru; skoro bowiem tym samym jest być pożądanym godnym i być dobrem, to gdyby istniało coś, w czym by nie było niczego dobrego, nie miałoby ono też nic pożądanego godnego; każda rzecz pragnie bowiem swego istnienia. Jeśli się więc nazywa coś złym odnośnie do jego natury, musi to

322

być złe nie absolutnie, lecz dlatego, że jest złe dla kogoś, albo odnośnie do czegoś; jak na przykład trucizna nie jest zła absolutnie, lecz jest zła dla tego, któremu szkodzi; stąd to, co dla jednego jest trucizną dla drugiego jest pokarmem. Zdarza się to zaś dlatego, że dobro poszczególne, właściwe dla jednego, sprzeciwia się dobru, właściwemu dla drugiego; jak na przykład ciepło, będące dobrem ognia, sprzeciwia się zimnu, będącemu dobrem wody, i niszczy je. Tego zatem, co z natury swej jest skierowane do dobra nie poszczególnego, lecz dobra w ogóle, nie można nazwać złym z natury, nawet w tym sensie. Taki jest zaś wszelki intelekt; dobro jego bowiem leży we właściwym mu działaniu, odnoszącym się do pojęć ogólnych, i tych rzeczy, które są bezwzględnie. Nie

jest więc możliwe, by jakiś intelekt był zły ze swej natury: ani absolutnie, ani pod pewnym względem.

Podobnie. W każdym jestestwie obdarzonym intelektem intelekt porusza w porządku naturalnym pożądanym, właściwym bowiem przedmiotem woli jest poznane dobro. Dobro woli polega zaś na tym, że idzie za intelektem; podobnie jak w nas dobrem jest to, co jest zgodne z rozumem, a co pomija go, jest złem. W porządku naturalnym substancja obdarzona intelektem chce zatem dobra. A zatem jest niemożliwe, by te substancje intelektualne, z których pomocy korzystają sztuki magiczne, były z natury swej złe.

Oprócz tego. Skoro wola dąży z natury do dobra poznanego jako do właściwego sobie przedmiotu i celu, jest niemożliwe, by w substancji posiadającej intelekt istniała wola z natury zła, chyba żeby intelekt z natury się mylił przy osądzaniu dobra. Taki intelekt nie może zaś istnieć; fałszywe bowiem sądy w działaniu intelektu są jakby potworami w przyrodzie, które nie są zgodne z naturą lecz są poza nią; dobrem intelektu bowiem i celem jego jest poznanie prawdy. Jest więc niemożliwe, by istniał jakiś intelekt, który by się z natury mylił w sądzie o dobru. Nie jest więc możliwe, by istniała substancja obdarzona intelektem, która miałaby z natury złą wolę.

Co więcej. Władza poznawcza zawodzi w poznawaniu swego przedmiotu tylko z powodu jakiegoś braku czy ułomności w niej

323

istniejącej, skoro z samej swej natury skierowana jest do poznawania tego przedmiotu. Jak na przykład wzrok zawodzi w poznaniu barwy, tylko gdy w nim istnieje jakiś brak. Wszelki zaś brak i wszelka ułomność są niezgodne z naturą, dąży ona bowiem do istnienia i do doskonałości rzeczy. Nie jest więc możliwe, by istniała jakaś władza poznawcza, która by z natury swej zawodziła w prawdziwym osądzaniu swego przedmiotu. Właściwym zaś przedmiotem intelektu jest prawda. Nie jest więc możliwe, by istniał jakiś intelekt, który by się z natury mylił w poznawaniu prawdy. I wola zatem nie może z natury odwracać się od dobra.

Potwierdza to także świadectwo Pisma, powiedziane jest bowiem w 1 Liście do Tymoteusza 4, [4]: „Wszelkie stworzenie Boże dobre jest”. Oraz w Księdze Rodzaju 1, [31]: „I widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre”.

Obala się w ten sposób błąd manichejczyków²¹⁹, którzy twierdzili, że takie substancje posiadające intelekt, które zwykliśmy nazywać szatanami albo diabłami, są złe z natury.

Eliminuje się także błąd, o którym opowiada Porfiriusz w *Liście do Anebonta*²²⁰, mówiący, że są ludzie, którzy twierdzą, iż istnieje rodzaj duchów, których właściwością jest realizowanie próśb mistrzów magii; są one natury kłamliwej, przyjmują wszelką formę, udając bogów i szatanów i dusze zmarłych. Duchy te są przyczyną tych zjaw, które się wydają czy to złymi, czy dobrymi. Co do dobrych, wcale im nie przychodzą z pomocą, a nawet nic o nich nie wiedzą. Ale namawiają i kuszą do złego, czasami przeszkadzają tym, którzy wysilają się, by zdobywać cnotę, pełni są zuchwalstwa i arogancji, upodobanie mają w próżności, pochlebstwa ich zachwycają. Tymi słowami Porfiriusz opisuje dostatecznie jasno niegodziwość szatanów, z których pomocy korzystają sztuki magiczne. I tylko tego nie można przyjąć, że mówi, iż ta niegodziwość jest dla szatanów naturalna.

²¹⁹ Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34).

²²⁰ Zob. św. Augustyn, *De civitate Dei* X, 11 (PL 41, 289).

Rozdział 108

ARGUMENTY, KTÓRE, JAK SIĘ WYDAJE, DOWODZĄ, ŻE W SZATANACH NIE MOŻE BYĆ GRZECHU

Jeśli w szatanach niegodziwość nie płynie z natury, a wykazaliśmy [III, 106], że szatani są źli, musi stąd wynikać, że zła jest ich wola. Należy więc zbadać, w jaki sposób to jest możliwe. Wydaje się bowiem, że jest zupełnie niemożliwe.

1. Wykazaliśmy bowiem w drugiej księdze [II, 90], że prócz duszy ludzkiej żadna inna substancja wyposażona w intelekt nie jest z natury złączona z ciałem, choć według niektórych uczonych takimi są także dusze ciał niebieskich [zob. II, 70], Czymś niewłaściwym zaś jest twierdzić, że są one złe, gdyż ruch ciał niebieskich odbywa się według najdoskonalszego porządku, i jest niejako podstawą całego porządku naturalnego. Wszelka zaś inna władza poznawcza poza intelektem posługuje się ożywionymi organami cielesnymi. Nie jest więc możliwe, by w takich substancjach istniała jakaś władza poznawcza prócz intelektu. Cokolwiek więc poznają to pojmują umysłowo. W tym zaś, co się pojmuje umysłowo, nie można się mylić; wszelki błąd pochodzi bowiem od ułomności w pojmowaniu. Nie może więc być błędu w poznaniu właściwym takim substancjom. Nie może jednak być grzechu w woli bez błędu, wola bowiem dąży zawsze do poznanego dobra; stąd grzech w woli może być tylko wtedy, gdy nastąpi błąd w poznawaniu dobra. Wydaje się więc, że w takich substancjach nie może być grzechu woli.

2. Co więcej. Zdarza się w naszym wypadku grzech w woli w stosunku do tych rzeczy, o których posiadamy ogólnie prawdziwą wiedzę, a w szczególności sąd rozumu zostaje utrudniony jakąś namiętnością krępującą rozum. Tych namiętności zaś w szatanach być nie może, odnoszą się one bowiem do części zmysłowej człowieka, która nie może działać bez organu cielesnego. Jeżeli więc takie substancje oddzielone od ciała mają ogólnie prawdziwą wiedzę,

325

jest niemożliwe, by przez brak w szczegółowym poznaniu wola ich dążyła do złego.

3. Co więcej. Żadna władza poznawcza nie może się mylić co do właściwego swego przedmiotu, może się tylko mylić co do obcego sobie przedmiotu; wzrok bowiem się nie myli przy poznawaniu barw, lecz gdy człowiek przez wzrok poznaje smak lub gatunek rzeczy, wtedy zdarza się błąd. Właściwym zaś przedmiotem intelektu jest treść rzeczy. W poznaniu intelektualnym nie może się więc błąd zdarzyć, jeżeli intelekt poznaje czystą treść rzeczy, lecz wydaje się, że może się zdarzyć każdy błąd stąd, że intelekt poznaje formy rzeczy mieszane z wyobrażeniami, jak się to dzieje w naszym intelekcie. Taki sposób poznawania nie istnieje zaś w substancjach posiadających intelekt, a nie złączonych z ciałami, wyobrażenia nie mogą bowiem istnieć bez ciała. Nie jest więc możliwe, by w substancjach oddzielonych zdarzył się błąd w poznaniu. A zatem nie ma także grzechu w woli.

4. Podobnie. Jeśli chodzi o nas, to błąd zdarza się w działaniu intelektu rozdzielającego i łączącego, dlatego że nie poznaje w sposób absolutny istoty rzeczy, lecz że coś dodaje do rzeczy poznanej. W działaniu zaś intelektu, w którym intelekt poznaje czymś jest, zdarza się błąd tylko przypadłościowo, a mianowicie, gdy w tym działaniu domiesza się coś z działania intelektu rozdzielającego i łączącego. A zdarza się to o tyle, o ile nasz intelekt nie natychmiast, ale w pewnym porządku badania dochodzi do

poznania treści jakiejś rzeczy, jak gdy na przykład najpierw poznajemy zwierzę, a rozdzielając to pojęcie rodzajowe przez różnice przeciwstawne i usuwając jedną z tych różnic, drugą dodajemy do rodzaju, i tak dochodzimy do definicji gatunku. W tym postępowaniu może się zdarzyć błąd, jeżeli się przyjmie za różnicę rodzajową coś, co nią nie jest. Takie zaś postępowanie przy poznawaniu, czym coś jest, jest postępowaniem rozumującego intelektu, przechodzącego od jednej rzeczy do drugiej. Nie jest ono czymś właściwym dla oddzielonych od ciała substancji intelektualnych, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 101]. Nie wydaje się więc, by mógł się zdarzyć

326

5. jakiś błąd w poznaniu właściwym takim substancjom. Stąd też nie może być grzechu w ich woli.

6. Oprócz tego. Skoro pragnienie jakiejś rzeczy dąży tylko do właściwego sobie dobra, wydaje się niemożliwe, by to, co posiada jedno tylko dobro, błędziło w swym pragnieniu. I dlatego, chociaż zdarza się grzech w rzeczach naturalnych z powodu przygodnych niedostatków zachodzących w pragnieniach, nie ma nigdy grzechu w pożądaniu naturalnym; zawsze bowiem kamień zdąża ku dołowi, bez względu na to, czy dojdzie do tego miejsca, czy nie. Zdarza się zaś nam grzech, gdy czegoś pragniemy; skoro bowiem natura nasza jest złożona z czynnika duchowego i cielesnego, jest w nas wiele dóbr. Innym jest bowiem dobro w zakresie intelektu, a innym dobro w zakresie zmysłu lub ciała. W tych różnych zaś dobrach człowieka jest pewien porządek, mianowicie to dobro, które jest mniej podstawowe, należy odnieść do bardziej podstawowego. Stąd grzech w woli zdarza się u nas wtedy, gdy nie zachowawszy tego porządku, pragniemy tego, co jest dla nas dobrem pod pewnym względem, odrzucając to, co jest dobrem bezwzględnie. Takiego zaś złożenia i nierówności dóbr nie ma w substancjach oddzielonych; owszem, wszelkie ich dobro odnosi się do intelektu. Wydaje się więc, że nie jest możliwe, by u nich był grzech w woli.

7. Co więcej. Grzech woli zdarza się w nas albo z nadmiaru, albo z niedostatku, a cnota leży w umiarze. W sprawach zatem, w których nie można mówić ani o nadmiarze, ani o niedostatku, lecz tylko o czymś pośrednim, nie może wola grzeszyć; nie może bowiem nikt grzeszyć przez pragnienie sprawiedliwości, sama bowiem sprawiedliwość jest jakimś umiarem. Oddzielone substancje obdarzone intelektem mogą zaś pragnąć tylko dóbr intelektualnych; śmieszne byłoby bowiem twierdzić, że pragną dóbr cielesnych substancje, które z natury swej są bezcielesne, albo dóbr zmysłowych substancje z natury nie obdarzone zmysłami. W dobrach intelektualnych nie ma zaś nadmiaru, są one bowiem same przez się pośrodku między nadmiarem a niedostatkiem, podobnie jak prawda jest pośrodku między dwoma błędami, z których każdy powstaje z przesady tak w jedną jak w drugą stronę; dlatego

327

też w dobrach zmysłowych i cielesnych jest umiarkowanie, o ile nie sprzeciwiają się rozumowi. Wydaje się więc, że oddzielone substancje posiadające intelekt nie mogą grzeszyć w zakresie woli.

7. Co więcej. Wydaje się, że substancja niecielesna mniej podlega ułomnościom niż substancja cielesna. W substancjach bowiem cielesnych, w których nie ma przeciwieństw, mianowicie w ciałach niebieskich, nie może też być ułomności. Tym bardziej więc nie może być ułomności w substancjach oddzielonych od ciała, w których

nie ma przeciwności ani materii, ani ruchu, z których, jak się wydaje, może pochodzić jakaś ułomność.

Rozdział 109 W SZATANACH MOŻE BYĆ GRZECH, I W JAKI SPOSÓB

Że w woli szatanów może istnieć grzech, widać to na mocy powagi Pisma Świętego. Powiedziane jest bowiem w 1 Liście św. Jana 3, [8], że „diabeł grzeszy od początku”. I w Ewangelii św. Jana 8, [44] powiedziane jest o szatanie, że „kłamcą jest i ojcem jego” i iż „był zabójcą od początku”. A w Księdze Mądrości 2, [24] czytamy, że „przez nienawiść diabła weszła śmierć na okrąg ziemi”.

Łatwo byłoby wytłumaczyć powyższe cytaty, gdyby ktoś chciał iść za myślą platoników²²¹. Powiadają oni bowiem, że demony są to zwierzęta, mające ciało z powietrza. Skoro więc są połączone z ciałami, może w nich istnieć także część zmysłowa. Stąd też przypisują im uczucia, które w nas są przyczyną grzechu, mianowicie gniew, nienawiść i tym podobne; dlatego mówi Apulejusz, że doznają uczuć.

²²¹ Zob. św. Augustyn, *De civitate Dei* VIII, 14-17 (PL 41, 238-242); IX, 3 (PL 41, 257-258).

328

Poza tym zaś, że według twierdzeń Platona, są złączeni z ciałami, można by może w nich przyjąć jakiś inny rodzaj poznania niż poznanie przez intelekt. Według Platona bowiem niezniszczalna jest nawet zmysłowa dusza [zob. II, 82], Musi zatem posiadać działanie, w którym ciało nie bierze udziału. I tak nic nie przeszkadza, by czynności duszy zmysłowej, a zatem uczucia, były w jakiejś substancji intelektualnej, choćby ona nie była złączona z ciałem. I w ten sposób pozostaje w nich to samo źródło grzechu, które jest w nas.

Lecz obydwa powyższe tłumaczenia są nie do przyjęcia. Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 90], że poza duszami ludzkimi nie ma żadnych innych substancji posiadających intelekt, które by były złączone z ciałami. Ponieważ zaś zmysłowe czynności duszy nie mogą się dokonywać bez ciała, wynika stąd, że gdy się zepsuje jeden z organów zmysłów, zepsuje się także jedna czynność zmysłowa, jak na przykład zniszczenie oka pozbawia wzroku. Dlatego też, gdy ulegnie zniszczeniu organ dotyku, bez którego zwierzę nie może istnieć, musi ono zginąć.

Dla wytłumaczenia zatem powyższej wątpliwości [zob. III, 108], należy rozważyć, że podobnie jak istnieje porządek wśród przyczyn sprawczych, tak też istnieje porządek wśród przyczyn celowych; taki mianowicie, że cel drugorzędny zależy od głównego celu, tak jak drugorzędny czynnik zależy od głównego czynnika. Niedoskonałość zaś zdarza się wśród przyczyn sprawczych, wtedy gdy czynnik drugorzędny sprawczy wyłamuje się spod porządku głównego czynnika; na przykład, gdy z powodu skrzywionej kości noga nie może wykonać ruchu, nakazanego jej przez władzę pożądaną wtedy człowiek kuleje. Podobnie więc i w przyczynach celowych, gdy cel drugorzędny nie jest podporządkowany głównemu celowi, mamy uchybienie woli, przedmiotem jej jest bowiem dobro i cel.

Wszelka wola z natury zaś pożąda tego, co jest dobrem właściwym dla chcącego, to znaczy samego doskonałego istnienia, i nie może chcieć czegoś przeciwnego. Nie

może zatem być grzechu woli w chcącym, którego dobrem właściwym jest cel ostateczny, który nie jest podporządkowany innemu celowi, lecz w którym są

329

zawarte wszelkie inne cele. Takim zaś jest Bóg, którego istnienie jest tym samym, co najwyższe dobro, będące celem ostatecznym. Nie może zatem w Bogu być grzechu woli.

U każdego zaś innego obdarzonego wolą, którego dobro właściwe musi być podporządkowane dobru innemu, może być grzech woli, jeśli się rozważy chcącego w jego naturze. Chociaż bowiem naturalna skłonność woli tkwi w każdym tak, że pragnie i kocha własną doskonałość, i nie może chcieć czegoś przeciwnego, to jednak nie tkwi w nim ona z natury w ten sposób, by tak podporządkował swą doskonałość innemu celowi, żeby nie mógł odeń się oderwać, wyższy bowiem cel nie jest właściwy jego naturze, lecz jest właściwością natury wyższej. Skierowanie zatem własnej doskonałości do wyższego celu pozostawiono jego osądowi. Tym się bowiem różnią jestestwa mające wolę od tych, które woli nie mają, że te które wolę mają, kierują się same i to, co posiadają, do jakiegoś celu, stąd mówi się, że mają wolną wolę; te zaś, które woli nie mają, nie kierują się do celu, lecz są do niego skierowane przez wyższy czynnik, jakoby cudzą czynnością były skierowane do celu, a nie swoją własną.

Mógł zatem być grzech w woli substancji oddzielonej od ciała przez to, że nie skierowała własnego swego dobra i doskonałości do celu ostatecznego, lecz przyłgnęła do własnego dobra jako do celu. A ponieważ od celu należy brać reguły działania, wynikło stąd, że sama z siebie, uczyniwszy siebie swym celem, rozrządzać chciała innymi rzeczami, oraz wyłamywała się spod tego, by wola jej była kierowana przez kogoś wyższego. To zaś należy się tylko Bogu. 1 w tej mierze należy rozumieć, że pragnęła zrównać się z Bogiem [zob. Iz 14,14], nie zaś jakoby jej dobro równało się dobru Boga, podobnej myśli nie mogła bowiem powziąć; poza tym, pragnąc tego, pragnęłaby niebytu, skoro rozróżnienie gatunków pochodzi od różnych stopni rzeczy, jak wynika z tego, co powyżej powiedzieliśmy [111, 97; II, 95], Chcieć zaś kierować innymi, a nie chcieć, by wola naszą kierował ktoś wyższy, to chcieć być najwyższym i w pewien sposób nie chcieć podlegać, a na tym polega grzech pychy. Stąd

330

słusznie się mówi, że pierwszym grzechem szatana była pycha. Lecz ponieważ z jednego błędu, dotyczącego rzeczy podstawowej, wynika wiele licznych błędów, z pierwszego nieporządku woli u szatana wynikają liczne grzechy w jego woli; i grzech nienawiści do Boga, który sprzeciwia się jego pysze i najsprawiedliwiej karze jego winę, i grzech zazdrości wobec człowieka, i wiele tym podobnych.

Należy także zważyć, że skoro właściwe komuś dobro jest podporządkowane kilku wyższym dobrom, może ktoś oddalić się od jednego wyższego porządku, nie porzucając drugiego, bądź to wyższego, bądź niższego; jak na przykład żołnierz, który podporządkowany jest tak królowi, jak wodzowi, może swą wolę podporządkować dobru wodza, a nie dobru króla, albo na odwrót. Lecz jeżeli wódz nie chce podporządkować się królowi, wola żołnierza, który porzuca wolę wodza, a idzie za królem, będzie dobra, zła zaś będzie wola żołnierza, która pójdzie za wolą wodza przeciw woli króla; porządek bowiem niższego stopnia zależy od porządku stopnia wyższego. Substancje zaś oddzielone nie tylko są podporządkowane Bogu, lecz podporządkowane są także jedne drugim, od pierwszej do ostatniej, jak to wykazano w

drugiej księdze [II, 95], A ponieważ w każdym, kto jest obdarzony wolą i podlega Bogu, jeśli się go rozważa w jego naturze, może być grzech w dziedzinie woli, zatem było możliwe, by jedna z wyższych substancji oddzielonych, albo nawet najwyższa ze wszystkich, zgrzeszyła wolą. I jest to dość prawdopodobne, nie spoczęłaby bowiem w swym dobru jako w swym celu, gdyby to dobro nie było wysoce doskonałe. Mogło się więc zdarzyć, że niektóre z niższych substancji oddzielonych z własnej woli dobro swe jej podporządkowały, porzucając porządek Boży, i zgrzeszyły podobnie; inne zaś, zachowując w poruszeniach swej woli porządek Boży, słusznie porzuciły porządek działania tego, który zgrzeszył, chociaż należał do porządku wyższego w odniesieniu do natury. W jaki zaś sposób wola jednych i drugich niezmiennie trwa w dobru i w złu, zobaczymy w czwartej księdze [IV, 92n]. Należy to bowiem do zagadnienia kary lub nagrody dla dobrych lub złych.

331

Różnica zaś między człowiekiem a substancją oddzieloną polega na tym, że w jednym człowieku jest wiele władz w dziedzinie pragnienia, które są sobie podporządkowane. Tego zaś nie ma w substancjach oddzielonych, chociaż jedna drugiej jest podporządkowana. Grzech zaś zdarza się w woli wtedy, gdy w jakikolwiek sposób pragnienie dotyczące niższych dziedzin odwraca się od właściwego porządku. Tak więc, jak grzech w substancjach oddzielonych polegałby na tym, że albo odwracałyby się od podporządkowania się Bogu, albo przez to, że jakaś niższa substancja wyłamałaby się z podporządkowania się wyższej, podlegającej Bogu, tak też w jednym człowieku może grzech zdarzyć się dwojako. Jednym sposobem przez to, że wola ludzka właściwego sobie dobra nie kieruje do Boga; i ten grzech wspólny jest człowiekowi i substancji oddzielonej. Drugim sposobem przez to, że dobrem niższego pragnienia nie kieruje wyższe, na przykład, gdy przyjemności cielesnych, do których dąży pożądanie, chcemy niezgodnie z porządkiem rozumu. Taki zaś grzech nie zdarza się wśród substancji oddzielonych.

Rozdział 110 << ROZWIĄZANIE POWYŻSZYCH TRUDNOŚCI

Tak więc nie jest trudno rozwiązać wyżej przedstawione zarzuty [zob. III, 108],

[Ad 1 -4] Nie jesteśmy bowiem zmuszeni do powiedzenia, że błąd był w intelekcie substancji oddzielonej, która uważała za dobro to, co nim nie jest, a nie brała w rachubę dobra wyższego, do którego należało odnosić własne dobro. Powodem tego braku rozwagi mogła być wola, zwrócona intensywnie ku własnemu dobru; będąc wolna, może się bowiem zwrócić ku temu lub tamtemu dobru.

[Ad 5] Jasne jest, że substancja ta pragnęła tylko jednego dobra, mianowicie sobie właściwego dobra; lecz grzech polegał na tym, że pominęła wyższe dobro, któremu powinna się była podporząd-

332

kować. Jak bowiem w nas grzech polega na tym, że pragniemy dóbr niższych, mianowicie cielesnych, w oderwaniu od porządku rozumu, tak w szatanie grzech polegał na tym, że własnego dobra nie odniósł do dobra Bożego.

[Ad 6] Jasne jest także, że szatan nie trzymał się właściwego umiaru cnoty, przez to, że nie poddał się rozkazowi kogoś wyższego, i w ten sposób więcej dał sobie, niż mu się należało, a mniej niż się należało dał Bogu, któremu jako pierwszej zasadzie porządku wszystko podlega. Jest więc oczywiste, że grzech ten przekroczył umiar cnoty nie przez nadmiar namiętności, lecz tylko przez niedostatek w sprawiedliwości, odnoszącej się do działania. W substancjach oddzielonych mogą bowiem być działania, ale nigdy nie może być namiętności.

[Ad 7] Nie wynika stąd także, by, jeśli w doskonalszych ciałach nie może być ułomności, z tego powodu nie mogło być grzechu w substancjach oddzielonych. Ciała bowiem i wszystko, co nie ma rozumu, podlegają tylko działaniu, ale nie działają same z siebie: nie mają bowiem władzy nad swymi czynami. Dlatego też nie mogą odejść od pierwszej zasady, która na nie działa i je porusza, chyba że w tym sensie, iż nie potrafią przyjąć wystarczająco słuszności pierwszej zasady. Zdarza się to z powodu braku przystosowania w materii. I dlatego ciała wyższe, w których nie może być braku przystosowania w materii, nie mogą nigdy odstępować od słuszności pierwszej zasady. Substancje zaś rozumne, czyli intelektualne, nie tylko podlegają działaniu, lecz także pobudzają się do właściwych sobie działań. Właściwość tę tym bardziej w nich widzimy, im ich natura jest doskonalsza; kto bowiem ma doskonalszą naturę, ten ma też doskonalszą władzę działania. A zatem doskonałość natury nie przeszkadza w tym, by mógł się w nich zdarzyć grzech w sposób powyżej określony; ten mianowicie, że lgną do samych siebie, odrzucając porządek wyższego czynnika.

333

Rozdział 111

STWORZENIA ROZUMNE PODLEGAJĄ OPATRZNOŚCI BOŻEJ W PEWIEŃ SZCZEGÓLNY SPOSÓB

Z tego, co powyżej [III, 64n] ustaliliśmy, wynika jasno, że Opatrzność Boża rozciąga się na wszystkie rzeczy. Należy jednak zauważyć, że istnieje pewien szczególny rodzaj opatrzności, odnoszący się bardziej niż do innych stworzeń do natur obdarzonych intelektem i rozumem. Przewyższają one bowiem inne stworzenia i co do doskonałości natury i co do godności celu. Co do doskonałości natury dlatego, że tylko stworzenie rozumne ma władzę nad swymi czynami i ma wolność woli w działaniu, inne zaś stworzenia raczej zostają skierowane do właściwych sobie czynności, niż by same się do nich kierowały, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 47], Co do godności celu zaś, dlatego że jedynie stworzenie obdarzone intelektem osiąga przez swe działanie ostatecznego celu wszechświata, mianowicie przez poznanie i miłość Boga, inne zaś stworzenia mogą osiągnąć celu ostatecznego tylko przez pewne uczestniczenie w podobieństwie do tego celu. Istnieją zaś różne rodzaje działań, odpowiednio do różnorodności celów i rzeczy, które działaniu podlegają; i tak w umiejętnościach mamy różne rodzaje działań, odpowiednio do różnych celów i różnych przedmiotów, inaczej bowiem działa lekarz, gdy ma usunąć chorobę, inaczej gdy ma utrzymać zdrowie, a inaczej w przypadku ciał o różnych kompleksjach. I podobnie w rządzeniu państwem należy trzymać się różnych sposobów rządzenia, odpowiednio do różnorodnych warunków, w których się znajdują ci, którzy rządowi podlegają, i odpowiednio do różnych przeznaczeń, do których zostają skierowani, na przykład inaczej należy rozporządzić żołnierzami, by ich przygotować do walki, a inaczej rzemieślnikami, by mogli dobrze wykonywać swe rzemiosło. Tak więc inny jest sposób rządzenia, według

którego stworzenia obdarzone rozumem podlegają Opatrzności Bożej, a inny, według którego podlegają jej inne stworzenia.

334

Rozdział 112 OPATRZNOŚĆ RZĄDZI STWORZENIAMI OBDARZONYMI ROZUMEM DLA NICH SAMYCH, A INNYMI STWORZENIAMI ZE WZGLĘDU NA STWORZENIA ROZUMNE

Przedewszystkim sama kondycja natury obdarzonej intelektem, zgodnie z którą jest ona panią swych czynów, wymaga szczególnie opieki opatrznosci, dzięki której mogłaby troszczyć się o siebie samą kondycja zaś innych stworzeń, niebędących panami swych czynów, wskazuje na to, że opatrznosc opiekuje się nimi nie dla nich samych, lecz o ile się odnoszą do innych. To bowiem, co działa tylko, gdy jest poruszone przez coś drugiego, ma naturę narzędzia, co zaś działa samo przez się, ma naturę głównego czynnika działającego. Narzędzie zaś nie jest potrzebne dla niego samego, ale po to, by główny czynnik się nim posługiwał. Stąd wszelka zapobiegliwość o narzędzia musi się odnosić do głównego czynnika jako do celu, a to, co się czyni odnośnie do głównego czynnika, czy bezpośrednio przez niego samego, czy przez inny czynnik, kieruje się do niego samego, bo on jest głównym czynnikiem. A zatem Bóg rządzi stworzeniami obdarzonymi intelektem, opiekując się nimi jakoby dla nich samych, innymi zaś stworzeniami w odniesieniu do stworzeń rozumnych.

Co więcej. To, co ma władzę nad swymi czynami, działa w sposób wolny, wolne bowiem jest to, co samo dla siebie jest przyczyną to zaś, co przez pewną konieczność zostaje skierowane przez coś drugiego do działania, podlega niewoli. Wszelkie zatem stworzenie z natury podlega niewoli, a jedynie natura obdarzona intelektem jest wolna. Każdy zaś rząd troszczy się o wolnych ze względu na nich samych, o niewolników zaś tak, by się nimi posługiwali wolni. Tak więc Opatrzność Boża opiekuje się stworzeniami obdarzonymi intelektem ze względu na nie same, innymi zaś stworzeniami ze względu na stworzenia posiadające intelekt.

335

Co więcej. Gdy mamy jakieś rzeczy skierowane ku pewnemu celowi, to jeżeli niektóre z nich same przez się nie mogą osiągnąć owego celu, należy je skierować do tych, które cel osiągają, i które same przez się są skierowane do celu; jak na przykład celem wojska jest odniesienie zwycięstwa, które żołnierze osiągają własnym czynem, walcząc, i ze względu na to potrzebni są w wojsku, wszyscy inni zaś, którzy mają wyznaczone inne obowiązki, na przykład pilnowania koni, przygotowania broni, potrzebni są ze względu na żołnierzy. Jasne więc jest z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 17], że Bóg jest ostatecznym celem wszechświata, i tylko stworzenie obdarzone intelektem może Go osiągnąć samego w sobie, przez to, że Go poznaje i kocha, jak wynika z tego, co już powiedzieliśmy [III, 25n], A zatem tylko natura obdarzona intelektem potrzebna jest sama przez się we wszechświecie, a wszystko inne potrzebne jest ze względu na nią.

Podobnie. W każdej całości główne części potrzebne są ze względu na siebie do utworzenia całości, inne zaś części do zachowania ich albo jakiegoś ich ulepszenia. Spośród wszystkich zaś części wszechświata najszlachetniejszymi są stworzenia

obdarzone intelektem, gdyż zbliżają się najbardziej do podobieństwa Bożego. A zatem naturami obdarzonymi intelektem opiekuje się Opatrzność Boża dla nich samych, innymi zaś ze względu na stworzenia intelektualne.

Oprócz tego. Jest jasne, że wszystkie części służą doskonałości całości, całość bowiem nie jest dla części, lecz części są dla całości. Natury obdarzone intelektem bliższe są całości niż jakakolwiek inna natura, każda bowiem substancja rozumna jest niejako wszystkim, jako że intelektem swym może objąć wszelki byt, każda zaś inna substancja posiada tylko częściowe uczestnictwo w bycie. Jest więc rzeczą słuszną, by Opatrzność Boża opiekowała się innymi stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne.

Co więcej. Według tego, jak dana rzecz działa w biegu otaczającego nas świata, tak zdolna jest działać z natury. Widzimy zaś, że bieg rzeczy jest taki, iż substancja obdarzona intelektem

336

posługuje się dla siebie wszystkimi innymi stworzeniami, czy to dla udoskonalenia intelektu, gdyż ogląda w nich prawdę, czy dla realizowania swej sprawności i rozwijania wiedzy w sposób taki, w jaki twórca rozwija swą ideę twórczą w materii cielesnej, albo także dla podtrzymania ciała, które jest złączone z duszą obdarzoną intelektem, jak to widzimy u ludzi. Jasne jest zatem, że Opatrzność Boża opiekuje się wszystkim ze względu na substancje obdarzone intelektem.

Co więcej. To, czego poszukujemy dla niego samego, tego zawsze poszukujemy, co bowiem jest samo przez się, jest zawsze, czego zaś poszukujemy ze względu na coś drugiego, nie musimy zawsze poszukiwać, lecz zależnie od racji, dla której poszukujemy. Istnienie rzeczy wypłynęło zaś z woli Bożej, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 23]. Tego więc, co zawsze istnieje w bytach, Bóg chce ze względu na nie samo, tego zaś, co nie istnieje zawsze, Bóg nie chce ze względu na nie samo, ale ze względu na coś innego. Substancje intelektualne najbliższe są tego, by zawsze istniały, dlatego że są niezniszczalne. Są one także niezmiennie, z wyjątkiem aktów wyboru. A zatem substancjami intelektualnymi rządzi Bóg ze względu na nie same, a innymi stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne.

Nie sprzeciwia się zaś temu, co wykazano powyższymi argumentami, że wszystkie części wszechświata są skierowane do doskonałości całości; są one bowiem skierowane do doskonałości całości w ten sposób, że jedna drugiej służy. Jak na przykład widzimy w ciele ludzkim, że płuca o tyle należą do doskonałości ciała, że służą sercu; stąd nie ma sprzeczności w tym, że płuca są dla serca, i dla całego zwierzęcia. I podobnie nie ma sprzeczności w tym, by natury nieobdarzone intelektem służyły naturom intelektualnym, i służyły doskonałości wszechświata. Gdyby bowiem brakowało tego, co jest potrzebne dla doskonałości substancji intelektualnej, nie byłby wszechświat zupełny.

Podobnie też nie sprzeciwia się temu, co powiedzieliśmy, teza, że osobniki istnieją dla swego gatunku. Przez to bowiem, że są pod

337

porządkowane swoim gatunkom, podporządkowane są dalej naturze obdarzonej intelektem. To, co zniszczalne bowiem, podporządkowane jest człowiekowi, ale nie jednemu indywidualnemu człowiekowi, lecz całemu gatunkowi ludzkiemu. Całemu zaś gatunkowi ludzkiemu może coś zniszczalnego służyć tylko całym swym gatunkiem. A

zatem porządek, w którym to, co zniszczalne, służy człowiekowi, wymaga, by osobniki były podporządkowane gatunkowi.

Przez to zaś, że mówimy, iż Opatrzność Boża kieruje substancjami intelektualnymi ze względu na nie same, nie chcemy powiedzieć, by one z kolei nie odnosiły się do Boga i doskonałości wszechświata. Tak więc dlatego mówimy, że Bóg nimi kieruje ze względu na nie same, a innymi ze względu na nie, że dobra, które otrzymują od Opatrzności Bożej, nie są im dane dla pożytku drugich; dobra zaś, które inne stworzenia otrzymują, z rozrządzenia Bożego są na użytek stworzeń obdarzonych intelektem.

Dlatego powiedziane jest w Księdze Powtórzonego Prawa 4, [19]: „Abyś też snadź podniósłszy oczy w niebo, nie ujrzał słońca i księżyca i wszystkich gwiazd niebieskich i uwiedziony błędem nie kłaniał się i nie służył temu, co stworzył Pan, Bóg twój, na posługę wszystkim narodom, które są pod niebem”. Powiedziane jest też w Psalmie [8,8]: „Poddałeś wszystko pod nogi jego: owce i woły wszystkie, nadto i zwierzęta polne”. Oraz w Księdze Mądrości 12, [18]: „Ale ty, Panie mocy, sądzisz łagodnie i z wielkim pobłażaniem nami rządysz”.

Przez to zaś usuwa się błąd tych, którzy twierdzą, że człowiek grzeszy, zabijając zwierzęta. Ze zrządzenia Bożego bowiem naturalnym porządkiem zwierzęta są przeznaczone dla pożytku człowieka. Stąd człowiek używa ich bez żadnego bezprawia, czy to, gdy je zabija, czy też w inny jakiś sposób z nich korzysta. I dlatego powiedział Pan do Noego w Księdze Rodzaju 9, [3]: „A wszystko, co się rusza i żyje, będzie wam na pokarm, jak jarzyny zielone dałem wam wszystko”.

Jeśli zaś w Piśmie Świętym znajdują się jakieś zakazy odnoszące się do okrucieństwa względem zwierząt, na przykład, by nie zabijać

338

ptaka z piskletami, dzieje się to albo dla odwrócenia umysłu człowieka od okrucieństwa względem ludzi, tak, by mianowicie ktoś, będąc okrutny dla zwierząt, nie posuwał się do tego względem ludzi, albo też dlatego, że zranienie zwierząt wychodzi na szkodę temu, który je rani, lub komuś drugiemu, albo wreszcie dla pewnej interpretacji tekstu, jak na przykład Apostoł [zob. 1 Kor 9,9-10] wyjaśnia tekst o niezwiązywaniu pyska młóćącemu wołowi [zob. Pwt 25,4],

Rozdział 113 << BÓG KIERUJE ROZUMNE STWORZENIE DO DZIAŁANIA NIE TYLKO W ZAKRESIE JEGO GATUNKU, LECZ TAKŻE ODNOŚNIE DO TEGO, CO JEST ODPOWIEDNIE DLA OSOBNIKA

Jasne jest z tego, co powiedzieliśmy, że Bóg jedynie stworzenie rozumne kieruje do jego działania nie tylko w zakresie gatunku, lecz także odnośnie do tego, co jest odpowiednie dla osobnika.

Wydaje się zaś, że każda rzecz istnieje dla swego działania; działanie bowiem jest ostateczną doskonałością rzeczy. W taki sposób zatem kieruje Bóg każdą rzecz do jej działania, w jaki ona podlega Opatrzności Bożej. Stworzenie rozumne podlega zaś Opatrzności Bożej w ten sposób, że opatrzność kieruje i rządzi nim nie tylko w zakresie jego gatunku, jak innymi stworzeniami zniszczalnymi. Opatrzność bowiem, kierując osobnikiem tylko ze względu na gatunek, nie kieruje nim ze względu na niego samego; stworzeniem rozumnym kieruje zaś ze względu na nie samo, jak wynika z tego,

co powiedzieliśmy. Tak więc tylko stworzenia rozumne kieruje Bóg do ich działania nie tylko w zakresie gatunku, ale i ze względu na osobniki.

Co więcej. Stworzenia, które są kierowane do swego działania tylko w tym, co dotyczy gatunku, nie mają swobody działania albo

339

niedziałania; to bowiem, co wynika z gatunku, jest czymś wspólnym i naturalnym dla wszystkich osobników, objętych gatunkiem, my zaś nie mamy władzy nad funkcjami naturalnymi. Gdyby więc człowiek był kierowany w swych czynnościach tylko w zakresie wymogów gatunku, nie miałby wyboru działania albo nie działania, ale musiałby iść za naturalną skłonnością, wspólną całemu gatunkowi, tak jak się to dzieje u wszystkich stworzeń nierozumnych. Jest więc jasne, że działanie stworzenia rozumnego jest kierowane nie tylko w tym, co dotyczy gatunku, lecz także w tym, co dotyczy osobnika.

Co więcej. Jak to wykazaliśmy powyżej [III, 75n], Opatrzność Boża rozciąga się na wszystkie poszczególne rzeczy, nawet najmniejsze. Gdy więc jakiemuś stworzeniu przysługuje działanie niezależne od skłonności gatunkowych, trzeba, by tym działaniem kierowała Opatrzność Boża, kierująca tym, co pochodzi od gatunku. Lecz w stworzeniu rozumnym widać wiele działań, dla których nie wystarcza skłonność pochodząca od gatunku; znakiem tego jest, że nie są one jednakowe we wszystkich, lecz różne w różnych stworzeniach rozumnych. Musi więc Bóg kierować stworzenie rozumne do jego działań nie tylko w zakresie gatunku, ale i odnośnie do osobnika.

Podobnie. Bóg opiekuje się każdą naturą odpowiednio do jej zdolności, uczynił bowiem każde stworzenie zgodnie ze swoją wiedzą takim, że będzie zdolne dojść do celu pod jego rządami. Tylko stworzenie rozumne jest zaś zdolne do tego, by było kierowane do swych działań nie tylko w tym, co dotyczy gatunku, ale i w tym, co dotyczy osobnika, posiada bowiem intelekt i rozum, dzięki czemu może pojąć, jak w różny sposób może coś być dobre lub złe, odpowiednio do różnych osobników, czasów i miejsc. Jedynie więc stworzenie rozumne może Bóg kierować do jego działania nie tylko w zakresie gatunku, ale i odnośnie do osobnika.

Oprócz tego. Stworzenie rozumne w ten sposób podlega Opatrzności Bożej, że nie tylko opatrzność nim rządzi, ale może ono powziąć pewne pojęcie o Opatrzności Bożej, tak że zdolne jest do rządzenia i opiekowania się innymi. Tego zaś nie ma u innych stworzeń, które biorą udział w opatrzności tylko dlatego, że jej podlegają.

340

Przez to zaś, że ktoś zdolny jest do opiekowania się drugimi, może i własnymi czynami kierować i rządzić. A zatem stworzenie rozumne bierze udział w Opatrzności Bożej nie tylko dlatego, że podlega jej rządowi, ale także dlatego, że rządzi. Rządzi bowiem własnymi czynami, a także rządzi innymi stworzeniami. Rządy opatrzności mniej doskonałej, czyli ludzkiej podlegają rządowi Opatrzności Bożej jako najwyższemu. A zatem kierowanie czynami stworzenia rozumnego, o ile są czynami osoby, należy do Opatrzności Bożej.

Dalej. Czynami stworzenia rozumnego jako osoby są czyny pochodzące od duszy rozumnej. Dusza rozumna jest zaś zdolna do wiecznego bytowania nie tylko z racji swego gatunku, jak i inne stworzenia, ale także indywidualnie. A zatem Opatrzność Boża kieruje czynami stworzenia rozumnego nie tylko w zakresie tego, co dotyczy gatunku,

lecz także odnośnie do jego czynów jako osoby.

Dlatego chociaż wszystko podlega Opatrzności Bożej, to jednak Pismo Święte przypisuje jej szczególnie opiekę nad człowiekiem, zgodnie ze słowami Psalmu 8, [5]: „Cóż jest człowiek, że nań pamiętasz albo syn człowieczy, iż go nawiedzasz?”, oraz w 1 Liście do Koryntian 9, [9]: „Czy Bóg się troszczy o woły?”. Powiedziane to jest zaś dlatego, że o czyny ludzkie troszczy się Bóg nie tylko ze względu na to, że należą do gatunku człowieka, lecz także ze względu na to, że są jego czynami jako osoby.

Rozdział 114 **BÓG NADAJE LUDZIOM PRAWA**

Z tego, co powiedzieliśmy, okazuje się, że czymś koniecznym było, by Bóg dał człowiekowi prawo. Jak bowiem działaniami stworzeń nierozumnych Bóg kieruje jako należącymi do ich gatunku, tak czynami ludzi kieruje Bóg jako należącymi do jednostki, jak już wykazaliśmy [III, 113]. Lecz czynami istot nierozumnych, odnoszącymi się do gatunku, kieruje Bóg poprzez pewną ich skłonność

341

naturalną, która wynika z natury gatunku. A zatem ponadto należy ludziom dać coś takiego, czym by się kierowali w swych osobistych czynach. A to nazywamy prawem.

Co więcej. Stworzenie rozumne, jak to powiedzieliśmy [III, 113], w ten sposób podlega Opatrzności Bożej, że nawet uczestniczy w pewnym podobieństwie do Opatrzności Bożej przez to, że może rządzić swymi czynami oraz innymi stworzeniami. To zaś, przez co się rządzi czynami ludzi, nazywa się prawem. Słuszne więc było to, że Bóg nadał ludziom prawo.

Dalej. Ponieważ prawo nie jest niczym innym, jak pewnym rozumnym porządkiem i regułą działania, takim tylko istotom przystoi dać prawo, które mają poznanie rozumnego porządku swego działania. To zaś jest właściwością tylko stworzenia rozumnego. Słuszne więc było to, że tylko stworzenie rozumne otrzymało prawo.

Oprócz tego. Prawo nadać należy tym, w których mocy jest działać lub nie działać. To zaś jest właściwością tylko stworzenia rozumnego. Samo zatem stworzenie rozumne ma zdolność przyjęcia prawa.

Co więcej. Ponieważ prawo jest rozumnym porządkiem działania, rozumny porządek wszelkiego działania bierze się zaś z celu, ktokolwiek jest zdolny do przyjęcia prawa, przyjmuje prawo od tego, kto go do celu prowadzi. Jak na przykład niższy rzemieślnik od budowniczego, a żołnierz od wodza. Lecz stworzenie rozumne cel swój ostateczny od Boga bierze i w Bogu go osiąga, jak wynika z tego, co powyżej powiedzieliśmy [III, 37; III, 52], Czymś odpowiednim więc było, by ludzie od Boga otrzymali prawo.

Stąd powiedziane jest w Księdze Jeremiasza 31, [33]: „Położę zakon mój we wnętrzościach ich”, oraz w Księdze Ozeasza 8, [12]: „Napiszę mu rozliczne prawa moje”.

342

Rozdział 115 **PRAWO BOŻE PRZED WSZYSTKIM KIERUJE** **CZŁOWIEKA KU BOGU**

Z powyższych rozważań zaś można wnioskować, do czego przede wszystkim zmierza prawo nadane przez Boga.

Widoczne jest bowiem, że każdy prawodawca zasadniczo zmierza ku temu, by kierować ludzi przez prawa ku swojemu celowi. Tak na przykład wódz ku zwycięstwu, a naczelnik państwa ku pokojowi. Celem zaś, który Bóg zamierza, jest sam Bóg. Prawo boskie zmierza więc zasadniczo do tego, by człowieka skierować ku Bogu.

Dalej. Prawo, jak to powiedziano, jest to pewien porządek, który rządząca Opatrzność Boża przedstawia stworzeniu rozumnemu. Lecz rządy Opatrzności Bożej prowadzą rzecz każdą do swoistych im celów. Prawo przez Boga nadane kieruje więc człowieka przede wszystkim do jego celu. Celem zaś stworzenia rozumnego jest złączyć się z Bogiem; na tym bowiem polega jego szczęśliwość, jak to powyżej wykazano [III, 37], Ku temu więc przede wszystkim kieruje człowieka prawo Boże, by z Bogiem się złączył.

Co więcej. Zamiarem każdego prawodawcy jest uczynić dobrymi tych, którym nadaje prawo, przepisy prawne powinny zatem dotyczyć czynów cnotliwych. Prawo boskie dotyczy więc przede wszystkim czynów, które są najlepsze. Spośród wszystkich ludzkich czynów najlepsze zaś są te, przez które człowiek łączy się z Bogiem, dlatego że bardziej zbliżają się do celu. A zatem prawo boskie kieruje ludzi przede wszystkim do tych czynów.

Dalej. To, co daje moc prawu, powinno się uważać za najważniejsze w prawie. Lecz prawo nadane przez Boga ma swą moc stąd, że człowiek podlega Bogu, nikt bowiem nie czuje się związany prawem króla, którego nie jest poddanym. A zatem złączenie umysłu ludzkiego z Bogiem powinno być najważniejszą rzeczą w prawie boskim.

Dlatego też powiedziane jest w Księdze Powtórzonego Prawa 10, [12]: „A teraz, Izraelu, czegóż Pan, Bóg twój, żąda od ciebie,

343

jeśli nie tego, abyś bał się Pana, Boga twego, i chodził drogami Jego, a miłował Go, i służył Panu, Bogu Twemu, ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej?”.

Rozdział 116 << CELEM PRAWA BOŻEGO JEST MIŁOŚĆ BOGA

Ponieważ prawo Boże zmierza przede wszystkim do tego, by człowiek złączył się z Bogiem, a łączy się człowiek z Bogiem najsilniej przez miłość, musi zatem głównym dążeniem prawa Bożego być to, by kierowało ku miłości.

To, że człowiek łączy się z Bogiem przede wszystkim przez miłość, jest rzeczą jasną. Dwie są bowiem władze w człowieku, którymi może się łączyć z Bogiem, mianowicie intelekt i wola. Niższymi zaś władzami duszy nie może się łączyć z Bogiem, lecz z rzeczami mniej doskonałymi. Złączenie zaś przez intelekt uzupełnia się złączeniem przez wolę, człowiek bowiem przez wolę w pewien sposób spoczywa w tym, co ujmuje rozum. Wola zaś łączy się z jakąś rzeczą czy to z racji miłości, czy z powodu bojaźni, lecz w różny sposób. Z tym bowiem, czego się obawia, łączy się z innego powodu, niż gdy łączy się z racji miłości, z bojaźni łączy się mianowicie po to, by uniknąć zła, które jej grozi, w razie gdyby się z tą rzeczą nie złączyła. Z tą rzeczą zaś, z którą się łączy z racji miłości, łączy się dla niej samej. To zaś, co istnieje ze względu na siebie samo, ma pierwszeństwo w stosunku do tego, co istnieje ze względu na coś drugiego. A zatem złączenie się z Bogiem przez miłość jest najwyższym sposobem złączenia się z Nim. Do tego więc przede wszystkim zmierza prawo Boże.

Podobnie. Celem każdego prawa, a przede wszystkim prawa Bożego, jest czynić ludzi dobrymi. Człowieka zaś nazywa się dobrym, dlatego że ma wolę dobrą, przez którą urzeczywistnia wszystko, cokolwiek w nim jest dobrego. Wola zaś jest dobra, dlatego że chce

344

dobra, a przede wszystkim największego dobra, którym jest cel. Im więc bardziej wola chce tego rodzaju dobra, tym bardziej jest człowiek dobry. Lecz człowiek bardziej chce tego, czego chce przez miłość, niż tego, czego chce tylko przez bojaźń. O tym bowiem, czego chce tylko przez bojaźń, mówi się, że jest częściowo niedobrowolne; jak na przykład, gdy człowiek z bojaźni chce wrzucić towary do morza. A zatem miłość Najwyższego Dobra, mianowicie Boga, przede wszystkim czyni ludzi dobrymi i do niej głównie zmierzają prawa Boże.

Oprócz tego. Dobroć człowieka pochodzi z cnoty; cnotą bowiem jest to, co czyni dobrym tego, który ją posiada. Stąd też prawo zmierza ku temu, by czynić ludzi cnotliwymi, a przepisy prawa odnoszą się do aktów cnót. Lecz warunkiem cnoty jest, by człowiek cnotliwy działał pewnie i z przyjemnością. To zaś przede wszystkim czyni miłość, przez miłość bowiem czynimy coś pewnie i z przyjemnością. A zatem miłość dobra jest tym, ku czemu ostatecznie zmierzają prawa Boże.

Co więcej. Prawodawcy rozkazem wydanego prawa kierują tymi, którym prawa zostają nadane. We wszystkich za rzeczach, którymi porusza jakiś pierwszy poruszający, tym doskonalej coś zostaje poruszone, im bardziej uczestniczy w ruchu pierwszego poruszającego i w podobieństwie do niego. Bóg zaś, który jest najwyższym prawodawcą, czyni wszystko dla swej miłości. Kto więc w ten sposób do Niego zmierza, mianowicie przez miłość, najdoskonalej ku Niemu zmierza. Każdy zaś czynnik działający chce doskonałości w tym, co czyni. To więc jest celem całego prawodawstwa, by człowiek kochał Boga.

Dlatego powiedziane jest w 1 Liście do Tymoteusza 1, [5]: „Celem przykazania jest miłość”. Oraz w Ewangelii św. Mateusza 22, [37-38] powiedziane jest też: „Największe i pierwsze przykazanie w prawie to: „Będziesz miłował Pana Boga twego”.

Dlatego też nowe prawo, jako doskonalsze, nazywa się prawem miłości, dawne zaś prawo, jako mniej doskonałe, prawem bojaźni.

345

Rozdział 117

PRAWO BOŻE KIERUJE NAS DO MIŁOŚCI BLIŻNIEGO

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że prawo Boże kieruje nas ku miłości bliźniego.

Między tymi bowiem, którzy mają jeden wspólny cel, powinna istnieć łączność uczucia. Ludzie zaś uczestniczą w jednym wspólnym celu szczęśliwości, ku któremu ze zrządzenia Bożego są skierowani. Powinni więc ludzie być złączeni wzajemną miłością.

Co więcej. Gdy ktoś kocha drugiego, wynika z tej miłości, że kocha też tych, których kocha ów człowiek, i tych, z którymi on jest złączony. Bóg zaś kocha ludzi i przygotował im jako cel ostateczny radowanie się Nim. Jak zatem Kochamy Boga, tak powinniśmy także kochać bliźniego.

Co więcej. Skoro człowiek z natury jest istotą społeczną, potrzeba mu pomocy innych ludzi przy osiąganiu właściwego sobie celu. A dzieje się to najwłaściwiej przez

wzajemną miłość między ludźmi. A zatem prawo Boże, które kieruje ludzi do ostatecznego celu, poleca nam wzajemną miłość.

Podobnie. Aby człowiek mógł się zajmować rzeczami Bożymi, potrzeba mu ciszy i spokoju. To zaś, co może przeszkadzać w spokoju, usuwa się przede wszystkim przez wzajemną miłość. Skoro więc prawo Boże kieruje człowieka ku temu, by zajmował się rzeczami Bożymi, jest rzeczą konieczną by na mocy prawa Bożego ludzie wzajemnie się kochali.

Oprócz tego. Prawo Boże otrzymuje człowiek jako pomoc dla prawa naturalnego. Jest zaś rzeczą naturalną dla ludzi, by się wzajemnie miłowali. Oznaką tego jest fakt, że człowiek na mocy pewnego wrodzonego instynktu wspomaga w potrzebie każdego innego człowieka, nawet nieznanego, wskazując mu na przykład właściwą drogę, podnosząc go, gdy upadnie i tak dalej. Tak, jak gdyby każdy człowiek dla każdego człowieka był z natury bliskim i przyjacielem. A zatem prawo Boże nakazuje ludziom wzajemną miłość.

346

Dlatego powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 15, [12]: „To jest przykazanie moje, abyście się wzajemnie miłowali”. Oraz także w 1 Liście św. Jana 4, [21]: „To rozkazanie mamy od Boga, aby kto miłuje Boga, miłował i brata swego”, oraz w Ewangelii św. Mateusza 22, [39]: „Drugie zaś podobne jest temu: Będiesz miłował bliźniego twego”.

Rozdział 118 **PRAWO BOŻE OBOWIĄZUJE CZŁOWIEKA** **DO PRAWDZIWEJ WIARY**

Z tego, co powiedzieliśmy widać, że prawo Boże obowiązuje ludzi do prawdziwej wiary.

Jak bowiem początkiem cielesnej miłości jest patrzenie okiem ciała, tak też początkiem miłości duchowej musi być widzenie umysłowe duchowego przedmiotu miłości. Widzenie zaś tego duchowego przedmiotu miłości, którym jest Bóg, na tym świecie jest nam dostępne tylko przez wiarę, dlatego że przewyższa On rozum naturalny, a zwłaszcza z racji tego, że szczęśliwość nasza polega na cieszeniu się Nim. A zatem musi nas prawo Boże wprowadzać w prawdziwą wiarę.

Podobnie. Prawo Boże kieruje człowieka do tego, by całkowicie poddał się Bogu [III, 115], Lecz jak człowiek poddaje Bogu swą wolę przez miłość, tak też poddaje swój intelekt przez wiarę. Ale nie przez wiarę w coś fałszywego, Bóg bowiem, który jest prawdą nie może człowiekowi poddawać niczego fałszywego, stąd, gdy ktoś wierzy w coś fałszywego, nie wierzy Bogu. A zatem do prawdziwej wiary kieruje ludzi prawo Boże.

Co więcej. Kto błądzi odnośnie do istoty rzeczy, nie zna owej rzeczy; na przykład gdyby ktoś spostrzegł zwierzę nieobdarzone rozumem i wziął je za człowieka, nie rozpoznałby człowieka, inaczej zaś by było, gdyby pobrał co do jakichś jego przypadłości. Lecz w rzeczach złożonych ten, kto błądzi odnośnie do istotnych zasad, choćby nie znał rzeczy wprost, to jednak zna pod pewnym wzglę-

347

dem; jak na przykład gdyby uważał, że człowiek jest zwierzęciem nie obdarzonym rozumem, poznaje go w zakresie jego rodzaju. Jednakowoż w rzeczach niezłożonych nie

może się to zdarzyć i każdy błąd całkowicie wyklucza poznanie rzeczy. Bóg zaś, jest w najwyższym stopniu niezłożony. Kto więc błądzi w tym, co się odnosi do Boga, nie zna Go, tak jak gdy ktoś wierzy, że Bóg jest ciałem, w żaden sposób Boga nie zna, lecz poznaje coś innego zamiast Boga. Wedle tego zaś, jak się coś poznaje, tak też się to kocha i tego pragnie. Kto więc błądzi w tym, co się odnosi do Boga, ani Boga kochać nie może, ani Go pragnąć jako celu. Skoro więc prawo Boże zmierza ku temu, by ludzie kochali i pragnęli Boga [III, 116], trzeba, by prawo Boże obowiązywało człowieka do prawdziwej wiary w Boga.

Co więcej. Tak się ma fałszywy pogląd w zagadnieniach umysłowych, jak się ma zło przeciwne cnocie w zagadnieniach moralnych, albowiem dobrem intelektu jest prawda. Należy do prawa Bożego zaś, by zabraniało zła. A zatem należy do niego także, by usuwać fałszywe poglądy o Bogu i o sprawach Bożych.

Dlatego też powiedziane jest w Liście do Hebrajczyków 11, [6]: „Bez wiary zaś niepodobna jest podobać się Bogu”. A także w Księdze Wyjścia 20, [2] przed podaniem przepisów prawa podana jest najpierw prawdziwa wiara w Boga, mianowicie: „Słuchaj Izraelu! Pan, Bóg nasz, Pan jeden jest”.

W ten sposób usuwamy błąd tych, którzy twierdzą, że obojętne jest dla zbawienia człowieka, w jakiej kto wierze służy Bogu.

Rozdział 119 << **PRZEDMIOTY POZNANIA ZMYŚŁOWEGO KIERUJĄ** **NASZĄ MYŚL KU BOGU**

Ponieważ jest czymś naturalnym dla człowieka czerpać poznanie ze zmysłów, a jest niezmiernie trudno wznieść się ponad rzeczy zmysłowe, ze zrządzenia Opatrzności Bożej przedmioty zmysłowe mają

348

także przypominać rzeczy Boże, by w ten sposób kierować uwagę ludzi ku rzeczom Bożym, szczególnie tych ludzi, których umysł nie jest zdolny do oglądania rzeczy Bożych samych w sobie.

I dlatego zostały ustanowione ofiary z dziedziny zmysłowo poznawalnej i te człowiek ofiarowuje Bogu nie dlatego, by ich Bóg potrzebował, lecz by człowiekowi uprzytomniały, że i siebie samego, i wszystko, co jest jego, ma odnosić do Boga jako do celu i jako do Stwórcy i Rządcy, i Pana wszechświata.

Od przedmiotów zmysłowo dostrzegalnych otrzymuje człowiek także pewne uświęcenie, a to przez obmycia i namaszczenia, nakarmienie i napojenie, przez wypowiadanie słów, które słyszymy; chodzi o to, by człowiekowi uprzytomnić przez przedmioty zmysłowe, że dary umysłowe, które otrzymuje, pochodzą z zewnątrz, od Boga, którego imię wymawia zmysłowo poznawalnymi wyrazami.

Ludzie wykonują także pewne czynności zmysłowo dostrzegalne nie po to, by poruszyć Boga, lecz by siebie samych zachęcić do rzeczy Bożych; takimi czynnościami są na przykład padanie na twarz, klękanie, głośnie wołanie, śpiew. Nie wykonuje się tych czynności jakoby Bóg ich potrzebował, wie On bowiem wszystko i wola Jego jest niezmienna, i przyjmuje uczucia duchowe oraz poruszenia ciała nie ze względu na siebie, lecz my wykonujemy je dla nas samych, by przez te zewnętrzne czynności myśl nasza została skierowana do Boga i rozpało się nasze uczucie. W ten sposób także

wyznajemy Boga Stwórcą duszy i ciała naszego i okazujemy Mu cześć i przez duszę, i przez ciało.

Dlatego też nie jest dziwne, że heretycy, którzy przeczą temu, iż Bóg jest Stwórcą naszego ciała, ganią tego rodzaju cześć oddawaną Bogu przy pomocy ciała. Widzimy stąd, że nie pamiętają, iż są ludźmi, jeśli sądzą, że zmysłowe wyobrażenie nie jest konieczne do wewnętrznego poznania, czy uczucia. Wiemy bowiem przez doświadczenie, że czynności zewnętrzne pobudzają duszę do pewnego rozważania, czy odczuwania. Okazuje się więc jasno, że jest rzeczą właściwą, byśmy się posługiwali pewnymi cielesnymi rzeczami, aby myśl naszą podnieść do Boga.

349

Mówi się zaś, że na ofiarowywaniu Bogu zewnętrznych czynności polega kult Boga. Wtedy bowiem mówimy, że się oddajemy kultowi jakichś rzeczy, gdy naszymi uczynkami okazujemy o nie staranie. Bogu zaś okazujemy staranie nie dlatego, jakoby ono Bogu było potrzebne, jak się to dzieje wtedy, gdy się oddajemy kultowi innych rzeczy, lecz dlatego, że przez to zbliżamy się do Boga. A ponieważ przez akty wewnętrzne bezpośrednio zmierzamy ku Bogu, dlatego przez akty wewnętrzne oddajemy we właściwym znaczeniu kult Bogu. Jednakowoż i zewnętrzne czynności należą do kultu Bożego, o ile przez nie wznosi się, jak to powiedzieliśmy, myśl nasza ku Bogu.

Ten kult Boga nazywa się religią, takimi aktami wiąże się (*seligat*) bowiem człowiek, by od Boga nie odstępować. A także dlatego, że pewnego rodzaju instynktem naturalnym czuje się człowiek zobowiązany, by na swój sposób cześć okazywać Bogu, początkowi swego istnienia i wszelkiego dobra.

Stąd też religia ma nazwę pobożności, a przez nią oddajemy należną cześć rodzicom. Do pobożności więc także należy, by oddawać cześć Bogu, Rodzicowi wszystkich. Dlatego też tych, którzy sprzeciwiają się temu, co należy do kultu Boga, nazywa się bezbożnymi.

Ponieważ zaś Bóg jest nie tylko przyczyną i zasadą naszego istnienia, lecz całe nasze istnienie jest w Jego mocy, i wszystko, co w nas jest, Jemu zawdzięczamy, a przez to prawdziwie jest naszym Panem, więc to, co czynimy, by Bogu cześć okazać, nazywa się służbą.

Panem zaś jest Bóg nie przypadłościowo, tak jak człowiek dla człowieka, lecz z natury. Inaczej więc należy się służba Bogu, a inaczej człowiekowi, któremu poddani jesteśmy przypadłościowo i który ma pewną ograniczoną władzę, pochodzącą od Boga. Stąd Grecy nazywają służbę, która się należy Bogu, nazwą specjalną, mianowicie kultem uwielbienia (*latría*).

350

Rozdział 120 **KULT UWIELBIENIA NALEŻY** **ODDAWAĆ TYLKO BOGU**

Istnieli uczeni, którzy twierdzili, że kult uwielbienia należy okazywać nie tylko pierwszej zasadzie wszechrzeczy, lecz także wszystkim stworzeniom, które są wyższe od człowieka. Dlatego też niektórzy z nich, chociaż przyjmowali, że Bóg jest jedną pierwszą i powszechną zasadą rzeczy, uważali, że należy oddawać kult uwielbienia, po pierwsze,

najwyższym po Bogu substancjom niebieskim obdarzonym intelektem, które nazywali bogami, bądź to substancjom zupełnie oddzielonym od ciał, bądź duszom ciał niebieskich lub gwiazd.

Po drugie, także pewnym substancjom obdarzonym intelektem, które, jak wierzyli, związane były z ciałami utworzonymi z powietrza, a które nazywali demonami. Ponieważ uważali, że są one doskonalsze od ludzi, tak jak ciało powietrzne jest doskonalsze od ciała ziemskiego, twierdzili, że i tym substancjom mają ludzie oddawać kult boski; porównując substancje te z ludźmi, mówili, że są one „bogami”, jakby czymś pośrednim między ludźmi a bogami. A ponieważ wierzyli, że dusze dobrych, przez to, że zostają oddzielone od ciała, przechodzą w stan wyższy od stanu obecnego życia, twierdzili, że i duszom zmarłych, które nazywali herosami lub manami, należy oddawać kult boski.

Inni znowu, przyjmując, że Bóg jest duszą świata, wierzyli, że należy oddawać ten kult całemu światu i poszczególnym jego częściom, jednak nie z powodu ciała, tylko z powodu duszy, którą według nich miał być Bóg, podobnie jak czci się mędrca nie dla jego ciała, lecz dla jego duszy.

Jeszcze inni twierdzili, że należy oddawać cześć boską także tym rzeczom, które, chociaż natura ich jest niższa od natury człowieka, uczestniczą jednak w mocy natury wyższej. Stąd, ponieważ wierzyli, że pewne posągi, uczynione przez ludzi, otrzymują jakąś moc nadprzyrodzoną, czy to przez wpływ ciał niebieskich, czy to przez

351

obecność jakichś duchów, mówili, że należy cześć boską oddawać takim posągom. I nazywali je bogami. Dlatego też nazwano ich bałwochwalcami, ponieważ oddawali kult uwielbienia bałwanom, to znaczy posągom.

Jeżeli się zaś przyjmuje jedną tylko pierwszą zasadę oddzieloną to jest rzeczą nierozumną okazywać kult boski komuś innemu. Oddajemy bowiem kult Bogu, jak to powiedzieliśmy [III, 119], nie dlatego, że Bóg tego potrzebuje, lecz dlatego, by w nas samych utwierdzić, także przez rzeczy zmysłowo poznawalne, prawdziwe pojęcie o Bogu. Takie zaś pojęcie, mianowicie, że Bóg jest jeden, wywyższony ponad wszystko, można w nas utwierdzić przez rzeczy zmysłowo poznawalne, tylko w ten sposób, że Mu coś szczególnego okazujemy, co nazywamy kultem boskim. Jest więc rzeczą jasną że osłabia się prawdziwe pojęcie o jednej zasadzie wszystkiego, jeśli kult boski oddaje się więcej niż komuś jednemu.

Oprócz tego. Jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 119], tego rodzaju kult zewnętrzny potrzebny jest człowiekowi, by duszę jego pobudzić do duchowej czci Boga. By pobudzić ducha ludzkiego do czegoś, wiele dopomaga przyzwyczajenie. Łatwiej bowiem pobudzamy się do tego, do czego jesteśmy przyzwyczajeni. Zwyczajem jest zaś wśród ludzi, że nie okazuje się nikomu innemu tej czci, jaką się okazuje temu, kto w państwie zajmuje najwyższe miejsce, czy królowi, czy cesarzowi. Należy więc ku temu kierować ducha ludzkiego, by sądził, że istnieje jedyna najwyższa zasada rzeczy, z racji tego, że okazuje jej coś, czego nie okazuje nikomu innemu. I to nazywamy kultem uwielbienia.

Podobnie. Gdyby kult uwielbienia należał się komuś dlatego, że jest wyższy, a nie dlatego, że jest najwyższy, wynikałoby stąd, że skoro wśród ludzi jeden jest wyższy od drugiego, a wśród aniołów tak samo, winien kult uwielbienia jeden człowiek oddawać drugiemu człowiekowi, a jeden anioł drugiemu aniołowi. A ponieważ wśród ludzi jeden człowiek pod pewnym względem jest wyższy, a niższy pod innym względem, wynika stąd, że wzajemnie powinni by sobie okazywać kult uwielbienia. A to jest niedorzeczne.

Co więcej. Wedle zwyczaju ludzkiego za szczególne dobrodziejstwo należy się szczególne odwzajemnienie. Istnieje zaś szczególne dobrodziejstwo, które człowiek otrzymuje od Boga Najwyższego, mianowicie to, że go Bóg stworzył; wykazaliśmy bowiem [II, 21], że tylko Bóg jest Stwórcą. Powinien więc człowiek Bogu oddawać coś szczególnego, w uznaniu szczególnego dobrodziejstwa. A to jest kult uwielbienia.

Co więcej. Kult uwielbienia nazywamy służbą. Służba zaś należy się panu. Panem zaś właściwie i prawdziwie jest ten, kto daje innym nakazy działania, a od nikogo nie bierze zasad działania, kto bowiem wykonuje to, co ktoś wyższy rozporządził, bardziej jest zarządcą niż panem. Bóg zaś, który jest najwyższą zasadą rzeczy, przez swą opatrność kieruje wszystkich do właściwych im czynności, jak to okazaliśmy powyżej [III, 64], stąd też w Piśmie Świętym powiedziano, że aniołowie i ciała niebieskie usługują i Bogu, którego rozkazy wykonują, i nam, gdyż to nam na pożytek ich czynności się obracają. Nie powinno się więc kultu uwielbienia, który należy się najwyższemu Panu, oddawać nikomu innemu, jak tylko najwyższej zasadzie wszechrzeczy.

Podobnie. Wśród tego, co należy do kultu uwielbienia, ofiara zajmuje miejsce szczególne; klękanie bowiem i padanie na twarz i tym podobne oznaki czci można także okazywać ludziom, chociaż w innej intencji niż Bogu. Nikt zaś nie sądził, by należało składać komuś ofiary, jak tylko temu, którego się uważa za Boga, lub udaje, że się Go za takiego uważa. Zewnętrzna ofiara przedstawia zaś wewnętrzną, prawdziwą ofiarę, przez którą umysł ludzki sam siebie Bogu ofiarowuje. Umysł nasz zaś oddaje się Bogu jako swemu stwórcy, jakby twórcy jego działania, jako celowi jego szczęścia. A to należy się tylko najwyższej zasadzie rzeczy; wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 87], że przyczyną stwórczą duszy rozumnej jest tylko Bóg najwyższy. On sam tylko może bowiem skłaniać wolę ludzką do czegokolwiek chce, jak to powyżej okazaliśmy [III, 88]. Jest jasne to z tego także, co powyżej powiedzieliśmy [III, 37], że tylko na radowaniu się Nim polega ostateczna szczęśliwość. Samemu

więc tylko najwyższemu Bogu winien człowiek składać ofiarę i kult uwielbienia, a nie jakimkolwiek substancjom duchowym.

Chociaż pogląd, zgodnie z którym Bóg najwyższy nie jest niczym innym, jak duszą świata, daleki jest od prawdy, jak to wykazaliśmy powyżej [1,27], i chociaż prawdziwa jest opinia, według której Bóg istnieje oddzielnie, a wszystkie inne substancje obdarzone intelektem, czy to oddzielone od ciał, czy z nimi złączone, mają istnienie od Niego, to jednak to pierwsze stanowisko jest bardziej racjonalną bazą okazywania kultu uwielbienia różnym rzeczom. Okazując bowiem kult różnym rzeczom, okazują go zwolennicy tego poglądu, jak się wydaje, jednemu Bogu najwyższemu, do którego, ich zdaniem, tak się mają różne części świata, jak się mają różne części ciała do duszy człowieka. Ale rozum i temu się sprzeciwia. Powiadają oni bowiem, że światu nie należy oddawać kultu uwielbienia ze względu na jego ciało, lecz ze względu na jego duszę, którą ich zdaniem jest Bóg. Chociaż zaś ciało świata jest podzielone na różne części, to jednak dusza jest niepodzielna. Nie należy więc oddawać kultu boskiego wielu rzeczom, lecz tylko jednej.

Co więcej. Jeśli się przyjmuje, że świat ma duszę, która ożywia całość i wszystkie jej części, nie można tego odnosić do duszy wegetatywnej lub zmysłowej, działania bowiem

tych części duszy nie nadają się dla wszystkich części wszechświata. A gdybyśmy nawet przyjęli, że świat ma duszę zmysłową lub wegetatywną, to kult uwielbienia nie należałby się mu z powodu takiej duszy, jak się nie należy zwierzętom nierozumnym i roślinom. Wynika stąd więc, że pogląd, iż Bóg, któremu należy się kult uwielbienia, jest duszą świata, należy odnosić do duszy obdarzonej intelektem. A dusza taka nie jest doskonałością określonych części ciała, lecz w pewien sposób odnosi się do całości. Widać to także w naszej duszy, która jest mniej doskonała, intelekt bowiem nie ma żadnego organu cielesnego, jak się tego dowodzi w III księdze *O duszy*²²². Nie należy

²²² Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 24-25).

354

więc zdaniem ich kultu boskiego oddawać różnym częściom świata, lecz całemu światu z powodu jego duszy.

Co więcej. Jeżeli według ich mniemania istnieje tylko jedna dusza, ożywiająca cały świat i wszystkie jego części — a świat nazywa się Bogiem tylko z powodu duszy — będzie istniał zatem tylko jeden Bóg. I w ten sposób kult boskości należy się komuś jednemu. Jeśli zaś istnieje jedna dusza całości, a różne części znowu mają różne dusze, muszą powiedzieć, że dusze części są podporządkowane duszy całości; ten sam jest bowiem stosunek między doskonałościami i rzeczami, które mogą być udoskonalone. Gdy bowiem jest porządek pośród wielu substancji obdarzonych intelektem, należy się kult uwielbienia tylko tej, która wśród nich zajmuje najwyższe miejsce, jak to wykazaliśmy w dyskusji z innym poglądem. Nie należy więc oddawać kultu uwielbienia częściom świata, lecz tylko całości.

Oprócz tego. Jest rzeczą oczywistą, że niektóre części świata nie mają własnej duszy. Kult im się więc nie należy. A jednak oni czcili wszystkie elementy świata, mianowicie ziemię, wodę, ogień i inne tego rodzaju ciała nieożywione.

Podobnie. Jest rzeczą oczywistą że to, co doskonalsze, nie jest obowiązane do składania kultu latrii rzeczom mniej doskonałym. Człowiek zaś w porządku natury jest doskonalszy co najmniej od wszystkich mniej doskonałych ciał, ze względu na to, że ma doskonalszą formę. A zatem człowiek nie jest obowiązany do oddawania kultu uwielbienia mniej doskonałym ciałom, gdyby im się to należało ze względu na ich dusze.

Tak samo nie do przyjęcia jest twierdzenie, że poszczególne części świata mają własne dusze, a nie, że całość ma jedną wspólną duszę. Trzeba by bowiem, aby najwyższa część świata miała duszę szlachetniejszą, i tej tylko należałby się kult uwielbienia.

Jeszcze mniej słuszny jest pogląd, że posągom należy okazywać kult uwielbienia. Jeżeli bowiem tego rodzaju posągi mają jakąś moc lub godność od ciał niebieskich, nie należy się im z tego powodu kult uwielbienia, gdyż nie należy się on także owym ciałom, chyba

355

że ze względu na ich dusze, jak to niektórzy twierdzili. Te posągi zaś, jak powiadają, otrzymują pewną władzę od ciał niebieskich, wedle ich mocy cielesnej.

Oprócz tego. Jest jasne, że nie otrzymują od ciał niebieskich tak szlachetnej doskonałości, jaką jest dusza rozumna. Są zatem poniżej stopnia godności

jakiegokolwiek człowieka. A zatem człowiek nie jest obowiązany do oddawania im kultu.

Co więcej. Przyczyna jest czymś potężniejszym od skutku. Twórcami zaś tych posągów są ludzie. Nie jest więc człowiek obowiązany do oddawania im kultu.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że tego rodzaju posągi mają pewną moc lub godność, dlatego że się z nimi łączą jakieś substancje duchowe, to i to nie wystarcza, gdyż żadnej innej substancji duchowej, jak tylko najwyższej, nie należy się kult uwielbienia.

Oprócz tego. Dusza rozumna łączy się z ciałem ludzkim w szlachetniejszy sposób, niż jakaś substancja duchowa łączy się z powyższymi posągami. A więc człowiek wyższą ma godność niż owe posągi.

Co więcej. Skoro tego rodzaju posągi sporządza się czasem dla wywołania szkodliwych skutków, jest rzeczą jasną, że jeżeli skutki te zostają wywołane przez jakieś substancje duchowe, substancje te są złe. Jaśniej jeszcze okazuje się to w ten sposób: oszukują w odpowiedziach i wymagają od swych czcicieli rzeczy przeciwnych cnocie. I w ten sposób są mniej doskonałe od dobrych ludzi. Nie należy im się zatem kult uwielbienia.

Jasne jest zatem z tego, co powiedziano, że kult uwielbienia należy się jednemu najwyższemu Bogu. Dlatego powiedziane jest w Księdze Wyjścia 22, [19]: „Kto ofiaruje bogom oprócz samemu Panu, zabity będzie”, oraz w Księdze Powtórzonego Prawa [6,13]: „Pana, Boga twego bać się będziesz i Jemu samemu służyć”. A także powiedziane jest o poganach w Liście do Rzymian 1, [22-23]: „Albowiem powiadając się być mądrymi, stali się głupimi. I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobieństwo i obraz człowieka śmiertelnego, i ptaków, i czworonogich, i płazów”. A poniżej

356

[Rz 1,25]: „Gdyż prawdę Bożą przemienili w kłamstwo i cześć oddawali i służyli raczej stworzeniu niż Stwórcy, który jest błogosławiony na wieki”.

Ponieważ więc jest rzeczą niewłaściwą by ktoś oddawał kult uwielbienia komu innemu niż pierwszej zasadzie rzeczy, a namawianie do złego jest tylko czynnością stworzenia rozumnego źle usposobionego, jest rzeczą jasną, że do powyższych niewłaściwych kultów doszło wśród ludzi za namową demonów, którzy nawet, pragnąc czci boskiej w miejsce Boga, kazali ludziom sobie cześć oddawać. Dlatego powiedziane jest w Psalmie [96,5]: „Wszyscy bogowie pogańscy — to czarci”, a także w 1 Liście do Koryntian 10, [20]: „Co poganie ofiarują, czartom ofiarują a nie Bogu”.

Ponieważ zaś głównym zamierzeniem prawa Bożego jest, by człowiek poddał się Bogu i okazywał Mu szczególną cześć nie tylko sercem, ale i słowem, i uczynkami zewnętrznymi, dlatego najpierw w Księdze Wyjścia 20, [3-4], gdzie prawo Boże jest przedstawione, zakazuje się kultu wielu bogów w słowach: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną. Nie uczynisz sobie obrazu rytego ani żadnej podobizny”. Po wtóre zakazuje się człowiekowi wymawiania bez uszanowania imienia boskiego, mianowicie dla stwierdzenia nieprawdy; powiedziane jest bowiem [Wj 20,7]: „Nie będziesz wymawiał imienia Pana Boga twego nadaremno”. Po trzecie nakazuje się spoczynek na pewien czas od czynności zewnętrznych, by myśl zajęła się kontemplacją Bożą; i dlatego powiedziane jest [Wj 20,8]: „Pamiętaj, abyś dzień sobotni święcił”.

Rozdział 121

PRAWO BOŻE KIERUJE CZŁOWIEKIEM ZGODNIE Z JEGO ROZUMEM W DZIEDZINIE RZECZY CIELESNYCH I ZMYŚLOWYCH

Tak jak rzeczy cielesne i zmysłowo poznawalne mogą podnosić umysł człowieka do Boga, jeżeli ich odpowiednio używa ku czci

357

Bożej, tak też nadużywanie ich albo całkowicie odrywa umysł od Boga, gdy wola cel swój zakłada w rzeczach niedoskonałych, albo też opóźnia dążenie umysłu do Boga, gdy więcej niż to jest potrzebne do tych rzeczy się przywiązujemy. Po to zaś przede wszystkim dane zostało prawo Boże, by człowiek łączył się z Bogiem. Do prawa Bożego należy więc kierowanie człowiekiem co do jego przywiązania do rzeczy cielesnych i zmysłowych i używania ich.

Co więcej. Jak umysł człowieka podporządkowany jest Bogu, tak ciało podporządkowane jest duszy, a niższe władze rozumowi. Należy zaś do Opatrzności Bożej, którą człowiek poznaje jako nadane mu przez Boga prawo Boże, by poszczególne rzeczy zachowywały swój porządek. W ten sposób więc powinno prawo Boże kierować człowiekiem, by niższe władze podległe były rozumowi, ciało duszy, i by rzeczy zewnętrzne służyły potrzebom człowieka.

Co więcej. Wszelkie prawo, należycie ustanowione, prowadzi do cnoty. Cnota zaś polega na tym, by rozum kierował tak uczuciami wewnętrznymi, jak używaniem rzeczy cielesnych. Powinno to więc być ustanowione przez prawo Boże.

Oprócz tego. Wszelki prawodawca powinien ustanawiać prawem to, bez czego niepodobna zachować prawa. Skoro zaś prawo jest przedstawione rozumowi, nie poddałby się człowiek prawu, gdyby wszystko, co dotyczy człowieka, nie podlegało rozumowi. Jest więc rzeczą prawa Bożego nakazywać, by wszystko, co dotyczy człowieka, podlegało rozumowi.

Dlatego też powiedziane jest w Liście do Rzymian 12, [1]: „Rozumna służba wasza”, oraz w 1 Liście do Tesaloniczan 4, [3]: „Ta jest wola Boża, uświęcenie wasze”.

W ten sposób usuwa się błąd tych, którzy twierdzą że tylko to jest grzechem, co bliźniego obraża lub gorszy.

358

Rozdział 122 <<

RACJE, DLA KTÓRYCH NIERZĄD JEST WEDLE PRAWA BOŻEGO GRZECHEM, A MAŁŻEŃSTWO JEST ZGODNE Z NATURĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, okazuje się, że niesłuszne jest stanowisko tych, którzy twierdzą, że nierząd nie jest grzechem. Podają oni bowiem przykład niewiasty, niezwiązanej małżeństwem, niebędącej pod niczyją władzą: ani ojca, ani nikogo innego. Jeśli ktoś za jej zezwoleniem z nią obcuje, nie czyni jej krzywdy, może ona bowiem robić, co jej się podoba, i rozporządza swym ciałem. Nie czyni też krzywdy nikomu innemu, skoro przyjmujemy, że nie jest pod niczyją władzą. Wydaje się więc, że nie ma tu grzechu.

Jeśliby ktoś powiedział, że czyni się krzywdę Bogu, nie wydaje się to odpowiedzią wystarczającą. Nie obrażamy bowiem Boga, jeżeli równocześnie nie działamy także przeciw naszemu własnemu dobru, jak to wyżej powiedzieliśmy [III, 121]. Nie wydaje się zaś, by to się sprzeciwiało dobru człowieka. A więc nie wydaje się, by się jakaś krzywda działa Bogu.

Podobnie nie wydaje się wystarczającą odpowiedzią że krzywdę czyni się tu bliźniemu przez zgorszenie. Zdarza się bowiem, że się ktoś gorszy tym, co samo w sobie nie jest grzechem, a staje się w ten sposób grzechem przypadłościowo. Lecz teraz nie zastanawiamy się nad tym, czy nierząd jest grzechem przypadłościowo, lecz nad tym, czy jest grzechem sam w sobie.

Należy więc szukać odpowiedzi w tym, co powiedzieliśmy powyżej. Powiedzieliśmy bowiem [III, 112n], że Bóg opiekuje się każdym, zgodnie z tym, co jest dla niego dobrem. Dobrem dla każdego jest zaś osiągnięcie swego celu, a złem odwrócenie się od właściwego celu. Należy zaś to rozważyć tak odnośnie do całości, jak i do części, tak mianowicie, by każda część w człowieku i wszelki jego czyn osiągnął właściwy sobie cel. Nasienie męskie zaś, chociaż jest zbyteczne dla zachowania jednostki, konieczne jest jednak dla

359

rozmnożenia gatunku. Inne zaś rzeczy zbyteczne, jak wydzieliny, mocz, pot i tym podobne, do niczego nie są potrzebne, dlatego tylko wydalenie ich jest dobrem dla człowieka. Co do nasienia zaś — nie chodzi o samą emisję, lecz by zostało wydane w celu zrodzenia, i to jest celem obcowania płciowego. Daremne byłoby zaś zrodzenie człowieka, gdyby za nim nie szło i należne wyżywienie, nie mogłoby bowiem żyć potomstwo, gdyby się przestało je żywić. Tak więc emisja nasienia musi być poddana jakiemś celowi, by z niej wyniknąć mogło i odpowiednie zrodzenie, i wychowanie potomstwa.

Stąd zaś wynika, że wszelka emisja nasienia w taki sposób, by nie mogło nastąpić zrodzenie, sprzeciwia się dobru człowieka. A jeśli się to dzieje rozmyślnie, musi być grzechem. Mówię o takim sposobie, zgodnie z którym zrodzenie bezwzględnie nie może nastąpić, jak na przykład wszelkie wydanie nasienia bez naturalnego złączenia mężczyzny i niewiasty, dlatego tego rodzaju grzech nazywa się grzechem przeciwko naturze. Jeżeli zaś z emisji nasienia zrodzenie nie może nastąpić przypadłościowo, nie jest to z tej racji przeciwko naturze ani też nie jest grzechem; na przykład, gdy się zdarzy, że niewiasta jest niepłodna.

Podobnie musi być przeciwna dobru człowieka sytuacja, gdy nasienie wydane zostaje w ten sposób, by mogło wprawdzie nastąpić zrodzenie, lecz właściwe wychowanie potomstwa napotyka przeszkody. Należy bowiem rozważyć, że u tych zwierząt, u których samica sama może wychować potomstwo, samiec i samica po spółkowaniu nie pozostają razem; przykładem tego są psy. U tych wszystkich zaś zwierząt, u których samica nie może sama wychować potomstwa, pozostaje z nią samiec tak długo, jak długo to jest potrzebne dla wyżywienia i wychowania potomstwa; widzimy to na przykład u niektórych ptaków, których pisklęta nie potrafią natychmiast po wykluciu się znaleźć sobie pokarmu. Skoro bowiem ptak nie żywi piskląt mlekiem, które jest łatwo dostępne, jako że jest przygotowane przez naturę, jak to widzimy u zwierząt czworonożnych, lecz musi gdzie indziej szukać pokarmu dla piskląt, a prócz tego musi je ogrzewać i wysiadywać, nie wystarczyłaby

360

tu jedynie samica. Stąd ze zrządzenia Opatrzności Bożej samiec z natury nie opuszcza samicy, aby mogli wychować młode. Jest zaś jasne, że wśród ludzi kobieta bynajmniej nie podołałaby sama wychowaniu dzieci, potrzeby życia ludzkiego są bowiem tak liczne, że jedna osoba nie może im sprostać. Jest to więc zgodne z naturą ludzką by mężczyzna pozostał z kobietą po obcowaniu płciowym, a nie opuszczał jej natychmiast i obcował z wielu innymi, jak to zachodzi u rozpustników.

Nie sprzeciwia się zaś temu rozumowaniu to, że może być niewiasta, która jest dość bogata, by mogła sama wyżywić potomstwo. Prawość bowiem naturalna czynów ludzkich nie zależy od tego, co się zdarza przypadłościowo u jednego osobnika, lecz od tego, co jest odpowiednie dla całego gatunku.

Należy także zauważyć, że potomstwu człowieka potrzeba nie tylko odżywiania co do ciała, jak innym zwierzętom, lecz także nauczania w zakresie duszy. Inne zwierzęta mają bowiem z natury pewną roztropność, która pozwala im troszczyć się o siebie, człowiek zaś żyje rozumem, który doświadczeniem zbieranym przez długi czas musi dochodzić do roztropności, muszą więc dzieci być pouczane przez rodziców, mających już doświadczenie. Pouczenia tego nie mogą przyjąć dzieci zaraz po urodzeniu, lecz po dłuższym czasie, a zwłaszcza gdy dojdą do używania rozumu. Potrzeba też dłuższego czasu dla tej nauki. A wtedy także z powodu naporu namiętności, które psują roztropną ocenę, potrzeba im nie tylko nauki, ale i skarcenia. Tu zaś nie wystarcza sama niewiasta, lecz potrzeba raczej mężczyzny, który ma doskonalszy rozum do pouczania i większą siłę do karcenia. A zatem nie wystarcza dla człowieka krótkie opiekowanie się potomstwem, jak u ptaków, lecz musi ono trwać przez długi okres życia. Stąd, skoro jest rzeczą potrzebną wśród zwierząt, by samiec nie opuszczał samicy, póki praca ojca jest dla potomstwa konieczna, jest naturalne dla człowieka, by nie na krótki czas, ale trwałym związkiem łączył się z jakąś kobietą. Związek ten nazywamy małżeństwem. Małżeństwo jest więc dla człowieka naturalne, a obcowanie w nie

361

rzędzie, będące poza małżeństwem, sprzeciwia się dobru człowieka. I dlatego musi być grzechem.

Nie należy jednak za lekki grzech uważać emisji nasienia poza należnym celem zrodzenia i wychowania potomstwa. Grzechem bowiem lekkim jest albo nie jest w ogóle żadnym grzechem, gdy ktoś z jakiejś części swego ciała robi inny użytek niż ten, do którego z natury jest przeznaczona, jak na przykład, gdy ktoś chodzi na rękach lub nogami robi to, co powinien zrobić rękami; niewiele się bowiem te nieprawidłowe czynności sprzeciwiają dobru człowieka. Nieprawą zaś emisja nasienia sprzeciwia się dobru natury, którym jest zachowanie gatunku. Dlatego też wydaje się, że po grzechu zabójstwa, który niszczy naturę ludzką już istniejącą, drugie miejsce zajmuje ten rodzaj grzechu, który przeszkadza zrodzeniu natury ludzkiej.

Potwierdza zaś to, co powiedzieliśmy, powaga Boża. Świadczą bowiem o tym, że niedopuszczalna jest taka emisja nasienia, za którą nie może iść zrodzenie, następujące słowa w Księdze Kapłańskiej 18, [22-23]: „Z mężczyzną nie łącz się obcowaniem niewieścim, bo to ohyda jest, z żadnym bydlęciem nie złączysz się”, oraz w 1 Liście do Koryntian 6, [9-10]: „Ani rozwiązli, ani sodomici nie posiadą królestwa Bożego”. Że zaś niedozwolony jest nierząd i wszelkie obcowanie cielesne z kimś innym, niż z własną żoną okazują to następujące słowa z Księgi Powtórzonego Prawa 23, [18]: „Nie będzie

nierządnicy z córek Izraelowych ani nierządnika z synów Izraelowych". Oraz z Księgi Tobiasza 4, [13]: „Strzeż się pilnie, synu mój, wszelkiego porubstwa, i poprzestając na żonie twej, nigdy o grzechu nie wiedz". A także z 1 Listu do Koryntian 6, [18]: „Unikajcie rozpusty".

W ten sposób obala się błąd tych, którzy twierdzą, że w emisji nasienia nie ma większego grzechu, niż w wydaleniu czegoś innego zbytecznego, oraz błąd tych, którzy twierdzą, że nierząd nie jest grzechem.

362

Rozdział 123 MAŁŻEŃSTWO MA BYĆ NIEROZERWALNE

Gdy się właściwie rozważy powyższe dowodzenia, prowadzą one, jak się wydaje, nie tylko do tego, że związek mężczyzny i niewiasty w naturze ludzkiej, który nazywamy małżeństwem, ma trwać długo, lecz także, że ma trwać przez całe życie.

Dobra posiadane służą bowiem do zachowania życia naturalnego, a ponieważ życie naturalne, którego ojciec nie może zachować na wieki, zostaje zachowane w synu jakby przez pewne następstwo, zgodnie z podobieństwem gatunkowym — to jest czymś z natury słusznym, by w tych rzeczach, które należą do ojca, syn był jego następcą. Jest więc rzeczą naturalną by opieka ojca nad synem trwała do końca jego życia. Jeżeli więc troska ojca o dziecko nawet u ptaków powoduje współżycie osobnika męskiego i żeńskiego, porządek naturalny wymaga, by w gatunku ludzkim ojciec i matka wspólnie żyli aż do końca życia.

Wydaje się także, że sprzeciwiałoby się to sprawiedliwości, gdyby powyższy związek został rozerwany. Kobieta bowiem potrzebuje mężczyzny nie tylko, aby mieć potomstwo, jak to jest u innych zwierząt, lecz także, by nią ktoś rządził, mężczyzna bowiem ma rozum doskonalszy i większą siłę. Mężczyzna zaś dobiera sobie kobietę, bez której nie może mieć potomstwa. Gdy zatem niewiasta przestanie już być płodna i piękna, nikt inny jej nie przyjmie. Gdyby więc ktoś, przyjmując niewiastę w jej młodości, gdy jest płodna i piękna, mógł ją porzucić, gdy postąpi w latach, czyniłby jej krzywdę, co jest przeciwne naturalnej sprawiedliwości.

Podobnie. Jest rzeczą jasną, że byłoby czymś niewłaściwym, gdyby kobieta mogła opuścić męża, skoro z natury jest poddana mężowi jako temu, który ma władzę, kto bowiem komuś podlega, nie może się spod jego władzy uwolnić. Byłoby to zatem przeciwko naturalnemu porządkowi, gdyby kobieta mogła opuszczać męża. Jeżeli zaś byłoby wolno mężczyźnie opuścić kobietę, nie byłby to

363

równy związek mężczyzny z kobietą lecz pewien stan niewoli ze strony kobiety.

Oprócz tego. Jest w człowieku pewna naturalna troska o pewność potomstwa; konieczne to jest dlatego, że dziecko potrzebuje długotrwałej opieki ojca. Co się więc sprzeciwia pewności potomstwa, sprzeciwia się naturalnemu dążeniu gatunku ludzkiego. Gdyby zaś mąż mógł opuścić żonę, a żona męża i żyć raz z jednym, raz z drugim, pochodzenie potomstwa byłoby wątpliwe. Sprzeciwia się to więc naturalnemu dążeniu gatunku ludzkiego, by żona i mąż się rozłączali. Tak więc związek mężczyzny z niewiastą musi w gatunku ludzkim być nie tylko trwały, ale także nierozzerwalny.

Co więcej. Im przyjaźń jest większa, tym jest bardziej stała i trwała. Wydaje się zaś, że największa przyjaźń jest między mężem a żoną jednoczą się bowiem nie tylko obcowaniem cielesnym, które nawet między dzikimi zwierzętami tworzy przyjemny związek, lecz wiąże ich także całe współżycie domowe; oznaką tego jest, że mąż dla żony „opuści ojca swego i matkę”, jak powiedziano w Księdze Rodzaju 2, [24]. Jest więc rzeczą słuszną, by małżeństwo było zupełnie nierozzerwalne.

Należy dalej jeszcze rozważyć, że spośród działań naturalnych tylko rodzenie odnosi się do dobra powszechnego; spożywanie pokarmów i wydalenie tego, co zbyteczne, należy bowiem do osobnika, rodzenie zaś do zachowania gatunku. Stąd, skoro prawo jest ustanowione dla ogólnego dobra, należy to przede wszystkim, co się tyczy rodzenia potomstwa, uregulować prawami i boskimi, i ludzkimi. Prawa ustanowione zaś, jeśli są ludzkie, powinny wywodzić się z dążeń naturalnych, podobnie jak w dowodzeniu naukowym wszelkie odkrycia ludzkie biorą początek z zasad poznawanych w sposób naturalny. Prawa zaś boskie nie tylko wyrażają dążenia naturalne, lecz nawet dopełniają braki tych dążeń, tak jak te rzeczy, które Bóg objawia, przewyższają zdolność rozumu przyrodzonego. Skoro więc jest dążeniem naturalnym w rodzaju ludzkim, by związek mężczyzny i kobiety był nierozzerwalny i by jeden mężczyzna łączył się z jedną kobietą, trzeba, ażeby i prawo ludzkie to nakazywało.

364

Prawo boskie zaś dodaje tu pewną nadprzyrodzoną rację, wziętą z tego, co oznacza nierozłączne zjednoczenie Chrystusa i Kościoła, które jest związkiem jednego z jednym. Tak więc niezachowanie należnego porządku w tej sprawie sprzeciwia się nie tylko naturalnemu dążeniu, lecz jest także przekroczeniem praw Bożych i ludzkich. Stąd bardziej jest grzeszny nieporządek w tej dziedzinie niż w dziedzinie spożywania pokarmu lub czymś podobnym.

Ponieważ zaś jest rzeczą potrzebną by temu, co jest w człowieku najlepsze, podporządkować wszystko inne, regulują prawa związek mężczyzny i kobiety nie tylko odnośnie do rodzenia potomstwa, jak to jest u innych zwierząt, lecz także odnośnie do dobrych obyczajów, czym zdrowy rozum kieruje, zarówno w stosunku do człowieka jako takiego, jak i do człowieka jako członka rodziny lub społeczeństwa. Do tych dobrych obyczajów należy zaś nierozzerwalność związku mężczyzny i kobiety. Tak bowiem wierniejsza będzie miłość jednego ku drugiemu, gdy będą wiedzieć, że są nierozdzielnie złączeni. Będą także bardziej zapobiegliwi w sprawach domowych, gdy będą pamiętać, że zawsze pozostaną razem i posiadać będą to samo mienie. Usuwa się też w ten sposób początki niezgody, która, gdyby mąż opuścił żonę, musiałaby wybuchnąć między nim a rodziną żony, w ten sposób silniejsza także staje się miłość między krewnymi. Znika też sposobność do cudzołóstwa, która by istniała, gdyby mąż mógł opuścić żonę albo żona męża, w ten sposób bowiem otwierałaby się łatwa droga do szukania innego małżeństwa.

Dlatego powiedziane jest w Ewangelii św. Mateusza 5, [por. 5,31-32] i 19, [9], a także w 1 Liście do Koryntian 7, [10]: „Ja zaś powiadam wam, żeby żona nie odchodziła od męża”.

Przez to, co wyżej powiedzieliśmy, odrzuca się zwyczaj opuszczania żon, było to jednak dozwolone Żydom w Starym Prawie z powodu zatwardziałości ich serc [zob. Mt 19,8]. Byli mianowicie skłonni do zabijania żon, dozwolone więc było mniejsze zło dla uniemożliwienia większego.

Rozdział 124
MAŁŻEŃSTWO POWINNO BYĆ ZWIĄZKIEM
JEDNEGO MĘŻCZYZNY Z JEDNĄ KOBIETĄ

Należy rozważyć, że czymś wrodzonym jest u wszystkich zwierząt, które spółkują, fakt, iż nie znoszą w tej dziedzinie współzawodnictwa, i nieraz z tego powodu powstaje między nimi walka. Dla wszystkich zwierząt jest jedna wspólna tego przyczyna, każde zwierzę bowiem chce swobodnie używać rozkoszy spółkowania, podobnie jak i przyjemności jedzenia pokarmu. Swobodzie przeszkadza zaś, gdy do jednej samicy zbliża się wielu samców, lub na odwrót, i gdy w swobodnym używaniu pokarmu przeszkadza jednemu zwierzęciu drugie zwierzę przywłaszczające sobie pożywienie, którego tanto pragnie. I dlatego z tych dwóch przyczyn zwierzęta walczą. U człowieka jest tu zaś szczególna przyczyna, jak bowiem powiedzieliśmy [III, 123], człowiek z natury pragnie być pewny swego potomstwa, a to byłoby wykluczone, gdyby nie było związku jednego mężczyzny z jedną kobietą. Z naturalnego więc dążenia pochodzi związek jednego mężczyzny z jedną niewiastą.

Lecz tu należy rozważyć różnicę. Że bowiem jedna kobieta nie ma obcować z wielu mężczyznami, co do tego odnoszą się oba powyższe argumenty. Lecz gdy chodzi o to, by jeden mężczyzna nie obcował z wieloma kobietami, nie jest słuszny drugi argument, nie wyklucza bowiem pewności potomstwa, gdy jeden mężczyzna żyje z wieloma kobietami. Wchodzi tu jednak w rachubę pierwszy argument, tak jak bowiem mężczyzna nie ma swobody obcowania z kobietą, jeżeli ma ona innego, tak też kobieta nie ma tej swobody, jeśli mężczyzna ma inne kobiety. I dlatego, ponieważ pewność posiadania potomstwa jest głównym dobrem, którego się żąda od małżeństwa, żadne prawo i żaden zwyczaj ludzki nie pozwalał na to, by jedna kobieta miała wielu mężów. Było to uważane za złe nawet

u dawnych Rzymian, o których opowiada Waleriusz Maksymus²²³, a którzy uważali, że z racji niepłodności nie należy zrywać węzła małżeńskiego.

Podobnie. U każdego gatunku zwierząt, u których ojciec troszczy się o potomstwo, jeden samiec żyje zawsze tylko z jedną samicą jak to widzimy u wszystkich ptaków, które razem karmią pisklęta; nie potrafiłby bowiem jeden samiec pomagać wielu samicom. Wśród zwierząt zaś, u których samiec nie troszczy się o potomstwo, mamy związki z wielu samicami, i samicy z wielu samcami, jak to widzimy u psów, kur i tak dalej. Ponieważ zaś spośród wszystkich zwierząt człowiek najbardziej się troszczy o swoje potomstwo, jest rzeczą jasną że dla człowieka jest czymś naturalnym, by jeden mężczyzna wiązał się z jedną kobietą a jedna kobieta z jednym mężczyzną.

Co więcej. Przyjaźń polega na pewnej równości. Jeśli więc nie wolno kobiecie mieć wielu mężów, dlatego, że to sprzeciwia się zapewnieniu sobie potomstwa, a wolno by było mężowi mieć wiele żon, nie byłoby przyjaźni z wolnej woli między żoną a mężem, lecz byłaby jakby służalcza. I to też potwierdza doświadczenie, gdzie bowiem mąż ma kilka żon, tam żony są uważane za służebnice.

Oprócz tego. Gorzej przyjaźni nie można mieć z wielu osobami, jak to czytamy u Filozofa w VIII księdze *Etyki*²²⁴. Jeżeli więc żona ma tylko jednego męża, a mąż ma wiele

żon, nie będzie z obu stron równości w przyjaźni. Nie będzie więc przyjaźni z wolnej woli, tylko niejako służalcza.

Co więcej. Jak to powiedzieliśmy, należy tak uporządkować małżeństwo ludzi, jak tego wymagają dobre obyczaje. Sprzeciwia się zaś dobrym obyczajom, by jeden mąż miał wiele żon, wynika stąd bowiem niezgoda w rodzinie, jak tego dowodzi doświadczenie. Nie jest więc czymś słusznym, by jeden mąż miał wiele żon.

Dlatego też powiedziane jest w Księdze Rodzaju 2, [24]: „Będą dwoje w jednym ciele”. W ten sposób odrzuca się zwyczaj tych,

223 Waleriusz Maksymus, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* 11, 1,4.

224 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VIII, 6 (1158a 10-14).

367

którzy mają wiele żon; oraz zdanie Platona²²⁵, który przyjmował, że żony powinny być wspólne. Za tym zdaniem poszedł w Nowym Prawie Mikołaj, jeden z siedmiu diakonów²²⁶.

Rozdział 125 << BLISCY KREWNIE NIE POWINNI ZAWIERAĆ MAŁŻEŃSTWA

Dla słuszných przyczyn zostało zabronione prawem, by osoby związane wspólnym pochodzeniem zawierały małżeństwo.

Skoro bowiem małżeństwo jest związkiem różnych osób, słuszenie zabrania się małżeństwa tym osobom, które powinny się uważać za coś jakby jednego, z powodu wspólnego pochodzenia, ażeby goręcej się kochały, uznając w sobie tę jedność.

Podobnie. Skoro w stosunkach cielesnych między mężem a żoną jest pewna naturalna wstydlivość, należało zakazać tych stosunków osobom, które dla wspólnoty krwi winne są sobie poszanowanie. To jest, jak się wydaje przyczyną słów w Starym Prawie [zob. Kpł 18,6n]: „Sromoty siostry twej nie odkryjesz”, i podobnie o innych.

Oprócz tego. Przyczynia się to do zepsucia obyczajów, gdy ludzie zbyt oddają się rozkoszom stosunków płciowych, bardziej to bowiem od jakiejkolwiek innej przyjemności absorbuje umysł i w ten sposób rozum napotyka przeszkody w zakresie słusznego działania. Byłoby to zaś nadużywaniem tych przyjemności, gdyby wolno było ich używać z tymi, z którymi się musi mieszkąć, na przykład z siostrami lub innymi bliskimi osobami, a nie można by bowiem usunąć tutaj okazji. Słuszne więc było dla zachowania dobrych obyczajów, by taki związek był zakazany prawem.

225 Platon, *República* V, 449 D; *Timaeus* 18 C-D.

226 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 5 (PL 42, 26).

368

Co więcej. Rozkoszowanie się obcowaniem płciowym odbiera całkowicie roztropny osąd. A zatem wielokrotne obcowanie sprzeciwia się dobrym obyczajom. Zwiększa zaś tę rozkosz wzajemna miłość tych, którzy obcuja ze sobą. Byłoby więc przeciwne dobrym obyczajom, gdyby bliscy krewni wstępowali w związki małżeńskie, gdyż miłość pożądana dodana by tu była do miłości pochodzącej od wspólności pochodzenia i

wychowania, i tak z racji większej miłości musiałaby dusza tym bardziej się poddawać władzy rozkoszy.

Co więcej. W ludzkiej społeczności rzeczą najpotrzebniejszą jest, by przyjaźń była między wieloma ludźmi. Rozszerza się zaś przyjaźń między ludźmi, gdy przez małżeństwo łączą się osoby obce. Słuszne więc było, by prawo kierowało ludzi do zawierania związków małżeńskich między ludźmi obcymi, a nie między bliskimi krewnymi.

Co więcej. Jest rzeczą niestosowną tworzenie wspólnoty małżeńskiej między dwojgiem, z których jedno winno być z natury drugiemu podległe. Naturalną rzeczą jest zaś, by ktoś był poddany rodzicom. Niestosowne więc jest, by związki małżeńskie były zawierane z rodzicami, skoro w małżeństwie jest pewna wspólnota. Dlatego powiedziane jest w Księdze Kapłańskiej 18, [6]: „Żaden człowiek do bliskiej krewnej swojej nie przystąpi”.

W ten sposób usuwa się obyczaj obcowania płciowego z bliskimi krewnymi. Należy jednak wiedzieć, że jak skłonność naturalna odnosi się do tego, co się zdarza najczęściej, tak też i prawo ułożone jest odpowiednio do tego, co się zdarza najczęściej. Nie osłabia powyższych argumentów fakt, że czasem rzecz się ma inaczej, nie można bowiem poświęcać dobra wielu dla dobra jednostki, skoro dobro wielu jest zawsze bardziej boskie od dobra jednostki. Aby jednak szczególnej sytuacji, która się gdzieś może zdarzyć, można zaradzić, mają prawodawcy i podobni im moc dyspensowania od tego, co jest ogólnie postanowione, według potrzeby poszczególnych wypadków. A jeżeli prawo jest ludzkie, mogą dyspensować ludzie, mający podobną moc. Jeżeli zaś jest boskie prawo, dyspensować

369

może autorytet Boży; jak na przykład w Starym Prawie na mocy dyspensy wolno było, jak się wydaje, mieć kilka żon, i konkubiny, i żonę odprawiać.

Rozdział 126

NIE KAŻDE OBCOWANIE PŁCIOWE JEST GRZEHEM

Przeciwne rozumowi jest, by ktoś tak obcował cieleśnie, by udaremnić zrodzenie i wychowanie potomstwa, zgodne zaś jest z rozumem, by używać tego obcowania w sposób właściwy dla zrodzenia i wychowania potomstwa. Prawo boskie zabrania zaś tylko tego, co się sprzeciwia rozumowi, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 121]. Niewłaściwe więc jest twierdzenie, że wszelkie obcowanie płciowe jest grzechem.

Co więcej. Skoro członki ciała są narzędziami duszy, a celem każdego członka jak i wszelkiego narzędzia jest być używanym, tak też używane są niektóre członki ciała, by obcować płciowo, jest to zatem ich celem. To zaś, co jest celem pewnych rzeczy naturalnych, nie może być samo przez się złem; to bowiem, co istnieje w naturze, skierowane jest przez Opatrzność Bożą do celu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 64]. Nie może więc obcowanie płciowe być złem samo przez się.

Co więcej. Bóg, który wszystkim porusza, dał rzeczom naturalne skłonności. Jest więc niemożliwe, by naturalna skłonność jakiegoś gatunku kierowała się ku temu, co samo przez się jest złem. Lecz wszystkie doskonałe zwierzęta mają naturalną skłonność do obcowania płciowego. Jest więc niemożliwe, by ono było złem samo przez się.

Podobnie. To, bez czego nie może istnieć coś dobrego i doskonałego, nie jest samo przez się złem. Lecz trwałość gatunku zachowuje się u zwierząt tylko przez zrodzenie,

które jest skutkiem obcowania płciowego. Jest więc niemożliwe, by obcowanie płciowe było samo przez się złem.

370

Dlatego powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 7, [28]: „Kobieta nie grzeszy, jeśli wychodzi za mąż”.

W ten sposób odrzuca się błąd tych, którzy powiadają, że wszelkie obcowanie płciowe jest niedozwolone i stąd potępiają całkowicie małżeństwo i wesela. Niektórzy z nich są tego zdania dlatego, że twierdzą, iż to, co ziemskie, pochodzi nie od dobrego, lecz od złego źródła.

Rozdział 127

NIE JEST GRZECHEM SAMYM PRZEZ SIĘ SPOŻYWANIE JAKIEGOKOLWIEK POKARMU

Jak w realizowaniu popędu płciowego nie ma grzechu, jeśli podlega rozumowi, tak samo nie ma grzechu w spożywaniu pokarmu, Czyni się zaś coś zgodnie z rozumem wtedy, gdy się tym kieruje odpowiednio do należytego celu. Należyty cel spożywania pokarmu jest zaś zachowanie ciała przez odżywianie. Można więc używać bez grzechu jakiegokolwiek pokarmu, który spełnia to zadanie. A zatem nie jest grzechem samym przez się spożywanie jakiegokolwiek pokarmu.

Co więcej. Używanie jakiegokolwiek rzeczy nie jest czymś złem, jeżeli rzecz sama przez się nie jest zła. Żadne zaś pożywienie nie jest z natury złe, każda bowiem rzecz jest z natury swej dobra, jak to wykazaliśmy powyżej [III, 7], Może zaś jakieś pożywienie nie być dla kogoś dobrem, o ile szkodzi zdrowiu jego ciała. A zatem spożywanie jakiegokolwiek pokarmu nie jest jako takie grzechem, lecz może być grzechem, jeżeli go ktoś używa nierozumnie, na szkodę swego zdrowia.

Co więcej. Nie jest rzeczą samą przez się złą posługiwać się rzeczami odpowiednio do tego, na co są przeznaczone. Rośliny istnieją zaś dla zwierząt, pewne zwierzęta dla innych, a wszystkie dla człowieka, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 22].

371

Używanie roślin lub mięsa zwierząt, czy to jako pożywienia, czy w innym celu pożytecznym dla człowieka, nie jest więc grzechem samo przez się.

Podobnie. Nędma grzechu przechodzi z duszy na ciało, a nie na odwrót; grzechem bowiem nazywamy to, co wprowadza nieład we wolę. Pokarmy zaś należą bezpośrednio do ciała, a nie do duszy. Nie może więc przyjmowanie pokarmów być samo przez się grzechem, chyba że sprzeciwia się prawości woli. Może tak być po pierwsze, przez sprzeczność z właściwym celem pokarmów; gdy ktoś na przykład dla przyjemności jedzenia używa pokarmów szkodliwych dla zdrowia ciała, szkodliwych czy to ze względu na rodzaj pokarmów, czy też ze względu na ich ilość. Po drugie, zdarza się to wtedy, gdy spożywanie pokarmów jest niezgodne z warunkami, w których żyje dany człowiek, lub jego otoczenie; na przykład gdyby ktoś był bardziej wybredny, niż jego środki na to pozwalają lub gdyby odżywiał się inaczej, niż każe obyczaj tych, wśród których żyje. Po trzecie, może tak być, gdy niektóre pokarmy są zakazane prawem, dla jakiejś szczególnej przyczyny; na przykład w Starym Prawie były niektóre pokarmy

zakazane ze względu na ich znaczenie, a w Egipcie od najodleglejszych czasów zakazane było spożywanie mięsa wołowego, ze względu na potrzeby rolnictwa. Albo wreszcie dlatego, że pewne przepisy zakazują używania pewnych pokarmów, dla powściągnięcia pożądliwości.

Dlatego mówi Pan w Ewangelii św. Mateusza 15, [11]: „Nie to, co wchodzi w usta, plami człowieka”, oraz powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 10, [25]: „Wszystko, co sprzedają w jatce, jedzcie; o nic nie pytając dla sumienia”. A także powiedziane jest w 1 Liście do Tymoteusza 4, [4]: „Wszelkie stworzenie Boże dobre jest, a niczego nie należy odrzucać, co się przyjmuje z dziękczynieniem”.

W ten sposób odrzuca się błąd tych, którzy powiadają, że używanie niektórych pokarmów jest zabronione. O nich to mówi tamże Apostoł w 1 Liście do Tymoteusza 4, [1-3]: „W czasach ostatecznych niektórzy odstąpią od wiary, przystaną do duchów uwodzicieli i nauk czartowskich, zakazujących wstępować w mał-

372

żeństwo, wstrzymywać się od pokarmów, które Bóg stworzył do spożywania z dziękczynieniem”.

Skoro zaś używanie pokarmów i popędu płciowego nie jest samo przez się złem, lecz tylko może być złem, o ile odstępuje od porządku zgodnego z rozumem, a mienie zewnętrzne jest potrzebne dla pożywania pokarmu, dla wychowania dzieci, dla utrzymania rodziny, i dla innych potrzeb cielesnych, wynika stąd, że i posiadanie bogactw nie jest samo przez się złem, jeżeli zachowany tu jest porządek rozumny. W ten sposób mianowicie, by człowiek sprawiedliwie miał to, co posiada, by mienie nie stanowiło celu dla jego woli; by go używał w sposób słuszny, na pożytek własny i na pożytek innych. Dlatego Apostoł w 1 Liście do Tymoteusza 6, [17-18] nie potępia bogatych, lecz podaje im pewne reguły używania bogactw, mówiąc: „Bogatym tego świata rozkazuj, aby się nie pysznili, ani nie pokładali nadziei w niepewnych bogactwach, ale w Bogu żywym [który użycza nam wszystkiego obficie do używania], żeby dobrze czynili, bogacili się w dobre uczynki, łatwo dawali, użyczali”. A także w Eklezjastyku 31 [Syr 31,8]: „Szczęśliwy bogacz, który się znalazł bez zmazy i który za złotem nie biegał, ani nie ufał w pieniądzach i skarbach!”.

Odrzuca się także w ten sposób błąd tych, którzy, jak podaje Augustyn w księdze *O herezjach*, „zuchwale nazywali się apostołskimi, dlatego że do swej społeczności nie dopuszczali żonatych, ani tych, którzy posiadali własne dobra, co praktykuje Kościół katolicki, ani nie dopuszczali wielu zakonników i kleryków. Są oni heretykami, dlatego że twierdzą, odłączając się od Kościoła, iż żadnej nie ma nadziei dla tych, którzy używają tych rzeczy, bez których oni się obywają”²²⁷.

²²⁷ Św. Augustyn, *De haeresibus* 40 (PL 42, 32).

373

Rozdział 128 << JAK PRAWO BOŻE KIERUJE STOSUNKIEM CZŁOWIEKA DO BLIŻNIEGO

Okazuje się z tego, co powiedzieliśmy [III, 12ln], że prawo boskie skłania człowieka do tego, by zachował porządek zgodny z rozumem we wszystkim, co może mu być

pożyteczne. Ze wszystkiego zaś, co może człowiekowi być pożyteczne, najważniejsi są inni ludzie. Człowiek bowiem z natury jest istotą społeczną potrzebuje bowiem wielu rzeczy, w które sam jeden zaopatrzyć się nie potrafi. Słuszne jest więc, by prawo Boże nakazywało człowiekowi, by zgodnie z porządkiem rozumu ustosunkował się do innych ludzi.

Co więcej. Celem prawa Bożego jest, by człowiek złączył się z Bogiem [III, 115], W tym, zaś jeden człowiek drugiemu pomaga tak w zakresie wiedzy, jak i życzliwości, nawzajem bowiem pomagają sobie ludzie w poznawaniu prawdy i jeden drugiego zachęca do dobrego, a odciąga od złego. Dlatego też powiedziane jest w Księdze Przysłów 27, [17]: „Żelazo ostrzy się żelazem, a człowiek zaostrza oblicze przyjaciela swego”. A także w Księdze Eklezjastesa 4 [Koh 4,9-12]: „Lepiej tedy dwóm być społem, niż jednemu, albowiem mają pożytek ze swego towarzystwa. Jeśli jeden upadnie, drugi go podeprze. Biada samemu, bo jeśli upadnie, nie ma nikogo, kto by go podniósł. Jeśli dwaj spać będą zagrzeje się jeden od drugiego; jeden jak się zagrzeje? Jeśli kto przemoże jednego, dwóch mu się oprze”. Dlatego więc było konieczne, by stosunki międzyludzkie były uporządkowane przez prawo Boże.

Co więcej. Prawo Boże jest podstawą Opatrzności Bożej w sprawowaniu rządów nad ludźmi. Należy zaś do Opatrzności Bożej, by utrzymywać w odpowiednim porządku poszczególne rzeczy, które jej podlegają; by mianowicie każda zajmowała właściwie sobie miejsce i właściwy sobie stopień. Prawo Boże w ten sposób zatem porządkuje stosunki między ludźmi, by każdy zachowywał właściwy sobie porządek. Porządkiem tym jest, by ludzie zachowywali

374

między sobą pokój, jest on bowiem wśród ludzi niczym innym, jak „uporządkowaną zgodą”, jak mówi Augustyn²²⁸.

Podobnie. Gdy pewna liczba rzeczy jest podporządkowana jednej, muszą one być zgodnie wzajemnie przyporządkowane; inaczej wzajemnie by sobie przeszkadzały w osiągnięciu wspólnego celu. Widzimy to we wojsku, które zgodnie zostaje kierowane do zwycięstwa, będącego celem wodza. Każdego zaś człowieka kieruje prawo Boże do Boga. Wśród ludzi więc, dzięki prawu Bożemu, winna istnieć uporządkowana zgoda czyli pokój, by sobie wzajemnie nie byli przeszkodą.

Dlatego powiedziane jest w Psalmie [147,14]: „On użyczył pokoju granicom Twoim”. A Pan mówi w Ewangelii św. Jana 16, [33]: „To wam powiedziałem, abyście we Mnie pokój mieli”.

Wtedy zaś zachowują ludzie uporządkowaną zgodę, gdy każdemu oddaje się to, co mu się należy, a jest to rzeczą sprawiedliwości. I dlatego powiedziane jest w Księdze Izajasza 32, [17]: „Dziełem sprawiedliwości pokój”. Jest więc słuszne, by prawo Boże dawało reguły sprawiedliwości, by każdy drugiemu oddawał, co mu się należy, a powstrzymał się od czynienia drugiemu krzywdy.

Spośród ludzi zaś najwięcej jesteśmy dłużni rodzicom. I dlatego wśród przepisów prawa, które określają stosunek do bliźniego, położono na pierwszym miejscu w Księdze Wyjścia 20, [12]: „Czcij ojca twego i matkę twoją”, przez to prawo mamy rozumieć, że nakazane jest, by tak rodzicom, jak i innym każdy oddawał, co się należy, według następujących słów w Liście do Rzymian 13, [7]: „Oddajcie wszystkim, coście powinni”. Następnie podane są przepisy, które nakazują powstrzymanie się od czynienia bliźniemu krzywdy. Na przykład abyśmy uczynkami nie obrażali bliźniego w jego własnej osobie, gdyż powiedziane jest: „Nie zabijaj” [Wj 20,13], ani w osobie, która z nim

jest związana, gdyż napisane jest: „Nie cudzołóż” [Wj 20,14], ani też w rzeczach zewnętrznych, które do niego należą, gdyż napisane jest: „Nie kradnij” [Wj 20,15], Zakaza

228 Św. Augustyn, *De civitate Dei* XIX, 13 (PL 41, 640).

375

no nam także obrażać bliźniego, wbrew sprawiedliwości, słowem, napisane jest bowiem: „Nie będziesz mówił fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu” [Wj 20,16], A ponieważ Bóg jest także sędzią serc, zakazano nam także, „sercem bliźniego obrażać, pożądaniem mianowicie żony, albo innej rzeczy, która jego jest” [Wj 20,17],

Do przestrzegania zaś tej sprawiedliwości, nakazanej prawem Bożym, skłania się człowiek dwojako: wewnętrznie i zewnętrznie. Wewnętrznie, gdy mianowicie człowiek ma dobrą wolę zachowywania tego, co nakazuje prawo Boże. Dokonuje się to zaś przez miłość ku Bogu i ku człowiekowi, kto bowiem kogoś kocha, samorzutnie i z radością oddaje mu, co mu się należy i jeszcze hojnie dodaje więcej. Dlatego od miłości zależy całe zachowanie prawa, według słów Apostoła w Liście do Rzymian 13, [10]: „Pełnią tedy prawa jest miłość”. A Pan mówi w Ewangelii Św. Mateusza 22, [40]: „na tych dwóch przykazaniach — mianowicie miłości Boga i bliźniego — zawisł cały zakon”. Ponieważ jednak są tacy, którzy wewnętrznie nie są tak usposobieni, by samorzutnie czynili sami z siebie to, co nakazuje prawo, trzeba przyciągnąć ich z zewnątrz, by wypełniali sprawiedliwość prawa. I tak się dzieje, gdy wypełniają prawo z obawy przed karą, nie z wolnej woli, lecz z przymusu. Stąd powiedziane jest w Księdze Izajasza 26, [9]: „Gdy uczynisz sądy twoje na ziemi — to znaczy karząc złych — sprawiedliwości się nauczą mieszkańcy świata”.

Pierwsi zatem sami sobie są prawem [zob. Rz 2,14], mają bowiem miłość, która ich skłania w miejsce prawa, i sprawia, że działają jak ludzie wolni. Dla nich więc nie potrzeba było ustanawiania prawa, lecz konieczne było prawo dla tych, którzy sami nie skłaniają się ku dobru. Dlatego powiedziane jest w 1 Liście do Tymoteusza 1, [9]: „zakon nie jest ustanowiony dla sprawiedliwego, ale dla niesprawiedliwych”. Nie należy tego rozumieć, jakoby sprawiedliwi nie musieli wypełniać prawa, jak niektórzy źle zrozumieli, lecz że sprawiedliwi sami z siebie skłaniają się, by działać sprawiedliwie, nawet bez prawa.

376

Rozdział 129

NIEKTÓRE UCZYNKI LUDZKIE SĄ DOBRE Z NATURY A NIE JEDYNIE Z NAKAZU PRAWA

Z tego, co powiedzieliśmy, widzimy, że to, czego wymaga prawo Boże, jest dobre nie tylko dlatego, że nakazane przez prawo, lecz także ze swej natury.

Nakaz prawa Bożego podporządkowuje bowiem umysł człowieka Bogu, a wszystko inne, co jest w człowieku, podporządkowuje rozumowi. Tego zaś, by rzeczy niższe podlegały wyższemu, wymaga porządek naturalny. Zatem to, czego wymaga prawo Boże, jest samo przez się dobre z natury.

Oprócz tego. Opatrzność Boża dała ludziom naturalny sąd rozumu jako podstawę dla osądzania własnych uczynków. Naturalne zaś zasady podstawowe odnoszą się do tego,

co istnieje z natury. Istnieją więc pewne działania, które z natury są człowiekowi właściwe, które są dobre same w sobie, a nie tylko dlatego, że prawo je przepisuje.

Oprócz tego. Każda rzecz, która ma określoną naturę, musi mieć określone działanie, które byłoby dla jej natury odpowiednie, właściwe bowiem działanie każdego wynika z jego natury. Widzimy zaś, że człowiek ma określoną naturę. Muszą więc istnieć działania, które same z siebie są dla człowieka odpowiednie.

Co więcej. Gdy jakaś rzecz jest naturalna dla kogoś, musi być dla niego naturalne to, bez czego owej rzeczy mieć nie może, naturze bowiem nie brak tego, co konieczne. Jest zaś dla człowieka rzeczą naturalną że jest istotą społeczną widzimy to stąd, że jeden człowiek sam nie wystarcza do zdobycia wszystkiego, co jest potrzebne dla życia ludzkiego. To więc, co jest konieczne do istnienia społeczności ludzkiej, jest dla człowieka właściwe z natury. Do tych zaś rzeczy zalicza się, by każdemu przyznawać to, co mu się należy, i wstrzymywać się od krzywdzenia innych. Niektóre więc spośród uczynków ludzkich są z natury swej prawe.

377

Co więcej. Wykazaliśmy powyżej [III, 121; III, 127], że jest zgodne z naturą człowieka, iż posługuje się rzeczami naturalnymi dla zaspokojenia potrzeb swego życia. Istnieje zaś pewna określona miara, według której posługiwanie się tymi rzeczami jest odpowiednie dla życia ludzkiego, a jeśli tę miarę się przekroczy, staje się to szkodliwe. Tak, na przykład widzimy to w niewłaściwym używaniu pokarmów. Niektóre uczynki ludzkie są zatem z natury dobre, a inne są z natury złe.

Podobnie. Według porządku naturalnego, ciało ludzkie istnieje dla duszy, a niższe władze duszy dla rozumu, tak jak i w innych rzeczach materia jest dla formy, a narzędzia dla głównego czynnika. Jeżeli zaś jakaś rzecz jest podporządkowana drugiej, musi jej być pomocą a nie przeszkodą. Jest więc rzeczą z natury swej dobrą by człowiek tak kierował swym ciałem i niższymi władzami duszy, by jak najmniej przeszkadzały działaniu rozumu, i jego dobru, co więcej, by mu pomagały. Jeżeli zaś byłoby przeciwnie, byłby to grzech ze samej swej natury. Dlatego pijatyki i ucztowanie i niewłaściwe używanie przyjemności płciowych, które utrudniają używanie rozumu, i poddawanie się namiętnościom, które zaciemniają sąd rozumu, są złe z samej swej natury.

Oprócz tego. Te rzeczy są dla każdego z natury dobre, przez które dąży on do swego naturalnego celu, rzeczy zaś, które mu w tym przeszkadzają, nie są z natury dobre. Wykazaliśmy zaś powyżej [III, 17; III, 25], że człowiek z natury skierowany jest do Boga jako do swego celu. Te więc rzeczy, które prowadzą człowieka do poznania i miłości Boga, są dobre ze swej natury, te zaś, które go od tego odwodzą są z natury złe dla człowieka.

Jest więc jasne, że dobro i zło w czynach ludzkich pochodzi nie tylko od przepisów prawa, ale także od porządku natury.

Dlatego powiedziane jest w Psalmie [19,10]: „Sądy Pańskie prawdziwe, wszystkie razem sprawiedliwe”.

W ten sposób upada stanowisko tych, którzy twierdzą że dobro i zło pochodzi tylko z nakazu prawa.

378

Rozdział 130 O RADACH, KTÓRE DAJE PRAWO BOŻE

Ponieważ najwyższym dobrem człowieka jest, by umysłem złączył się z Bogiem i rzeczami Bożymi, a jest rzeczą niemożliwą, by zajmował się intensywnie różnymi rzeczami, dane są w prawie Bożym rady, aby umysł ludzki swobodniej wznosił się ku Bogu, które to rady odciągają człowieka od zajęć życia obecnego, o ile to jest możliwe dla kogoś, kto wie o życie ziemskie. Nie jest zaś to oderwanie się tak potrzebne człowiekowi, by był sprawiedliwy i by bez tego sprawiedliwości nie było. Nie usuwa to bowiem cnoty i sprawiedliwości, jeżeli człowiek trzymając się porządku rozumu, używa rzeczy cielesnych i ziemskich. I dlatego tego rodzaju napomnienia prawa Bożego nazywa się radami, a nie przepisami, gdyż doradzają człowiekowi, by dla wyższych dóbr porzucił niższe. W zwykłym zaś trybie życia ludzkiego troszczy się człowiek o trzy rzeczy: po pierwsze mianowicie o własną osobę, co ma czynić i gdzie się obracać, po drugie zaś o osoby z nim związane, szczególnie o żonę i dzieci; po trzecie o zdobycie rzeczy zewnętrznych, których człowiek potrzebuje dla utrzymania życia. Dla usunięcia zatem troski o rzeczy zewnętrzne, daje prawo Boże radę ubóstwa; by mianowicie oderwał się od rzeczy tego świata, które by mogły umysł jego zająć jakąś troską. Dlatego mówi Pan w Ewangelii św. Mateusza 19, [21]: „Jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj co masz i daj ubogim; i przyjdź, pójdz za Mną”. Dla usunięcia zaś troski o żonę i dzieci, otrzymuje człowiek radę dziewictwa lub wstrzemięźliwości. Dlatego powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 7, [25]: „A co do panien nie mam rozkazania Pańskiego, ale radę daję”. I podając uzasadnienie tej rady, dodaje: „Kto bez żony jest, troszczy się o to, co Pańskiego, jakoby się podobał Bogu, kto zaś jest żonaty, troszczy się o rzeczy świata, jakby się podobać żonie, i rozdzielony jest” [1 Kor 17,32-34]. Dla usunięcia zaś troski człowieka i o siebie samego, dana jest rada posłuszeństwa, przez które człowiek poddaje swoje

379

działanie rozporządzeniom przełożonego. Dlatego powiedziane jest w ostatnim rozdziale Listu do Hebrajczyków [13,17]: „Bądźcie posłuszni przełożonym waszym, i bądźcie im poddani. Oni bowiem czuwają, jako ci, co odpowiedzą za dusze wasze”.

Ponieważ zaś najwyższa doskonałość życia ludzkiego polega na tym, by umysł człowieka zajmował się Bogiem; a powyższe trzy warunki, jak się wydaje, najlepiej do tego usposabiają, odpowiednie są one, jak mniemamy, dla stanu doskonałości, nie jakoby one same były doskonałością lecz dlatego, że są pewnym odpowiednim usposobieniem dla doskonałości, która polega na tym, by się zajmować Bogiem. Wyraźnie to okazują słowa Pana, doradzające ubóstwo: „Jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj, co masz, i daj ubogim; i przyjdź, pójdz za Mną” [Mt 19,21], i wskazujące, że na tym polega doskonałość życia.

Te trzy rady można też nazwać skutkami lub znakami doskonałości. Gdy bowiem umysł silnie jest przejęty miłością i pragnieniem jakiejś rzeczy, wynika z tego, że zaniedbuje wszystko inne. Z tego zatem, że umysł człowieka wznosi się miłością i pragnieniem ku rzeczom Bożym, na czym, jak to jasno widzimy, polega doskonałość, wynika, że człowiek odrzuca wszystko, co może opóźnić umysł w jego wzlocie ku Bogu, nie tylko troskę o rzeczy materialne i miłość żony i dzieci, lecz nawet miłość samego siebie. I to oznaczają słowa Pisma, powiedziane jest bowiem w Pieśni nad Pieśniami 8, [7]: „Choćby człowiek dał wszystką majątność domu swego za miłość, wzgardzi nią jako nicością”. I w Ewangelii Św. Mateusza 13, [45-46]: „Podobne jest królestwo niebieskie człowiekowi kupcowi, szukającemu dobrych pereł. A znalazłszy jedną drogą perłę,

odszedł i sprzedał wszystko, co miał i kupił ją". Oraz w Liście do Filipian 3, [7-8]: „Co mi było zyskiem, to poczytałem dla Chrystusa za stratę, dla którego wszystko postradałem i mam sobie za gnój, bylebym Chrystusa pozyskał".

Ponieważ więc te trzy rady stanowią o odpowiednim usposobieniu do doskonałości oraz są jej skutkami i znakami, mówimy słusznie, że ci, którzy spełnianie ich ślubują Bogu, są w stanie doskonałości.

380

Polega zaś owa doskonałość, do której te trzy rzeczy dysponują, na tym, że umysł zajmuje się Bogiem. Stąd też ci, którzy podejmują te trzy rady, nazywają się zakonnikami (*religiosi*), jako że oddają w ofierze Bogu siebie i to, co posiadają. Rzeczy posiadane, przez ubóstwo, ciało, przez wstrzemięźliwość, wolę, przez posłuszeństwo. Religia bowiem polega na oddawaniu czci Bogu, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 119].

Rozdział 131 << BŁĄDZĄ CI, KTÓRZY ZWALCZAJĄ DOBROWOLNE UBÓSTWO

Wbrew nauce Ewangelii niektórzy zwalczali dobrowolne ubóstwo. Pierwszym z nich był Wigilancjusz²²⁹, za nim poszli później inni, mówiąc, że chcą być „nauczycielami Zakonu, nie rozumiejąc ani tego, co mówią, ani tego, co twierdzą" [1 Tym 1,7], Przywiodły ich do tego następujące lub im podobne argumenty.

1. Pożądanie naturalne domaga się mianowicie, by każde zwierzę troszczyło się o to, co mu jest konieczne do życia; stąd zwierzęta, które nie o każdej porze roku mogą znaleźć to, co im jest potrzebne, zbierają, wiedzione instynktem naturalnym, to, co im jest potrzebne do życia, wtedy, gdy to jest dostępne i przechowują to, jak to widzimy u pszczoł i mrówek. Ludzie zaś potrzebują dla zachowania swego życia wielu rzeczy, których nie można znaleźć o każdej porze roku. Leży to więc w naturze człowieka, by zbierał i przechowywał to, co mu jest potrzebne. Jest to więc przeciwne prawu natury, by roztrwonić przez ubóstwo wszystko, co się uzbierało.

2. Co więcej. Wszystko na świecie ma naturalne przywiązanie do tego, przez co istnienie swoje zachowuje, każda rzecz bowiem

²²⁹ Zob. św. Hieronim, *Contra Vigilantium* 14 (PL 23, 366).

381

pragnie istnienia. Życie ludzkie zachowuje się zaś przez substancję dóbr zewnętrznych. Jak więc każdy na mocy prawa naturalnego obowiązany jest zachowywać swe życie, tak powinien zachowywać i substancję rzeczy zewnętrznych. Jak więc jest przeciwne prawu natury, by się ktoś targnął na swe życie, tak też sprzeciwia mu się, by ktoś przez dobrowolne ubóstwo odmawiał sobie rzeczy potrzebnych do życia.

3. Co więcej. Człowiek z natury jest istotą społeczną, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 128-129]. Społeczność zaś może między ludźmi istnieć tylko wtedy, gdy jeden drugiemu pomaga. Jest więc dla ludzi rzeczą naturalną by jeden człowiek drugiemu pomagał w potrzebie. Uniemożliwiają zaś niesienie pomocy ci, którzy zrzekają się substancji rzeczy zewnętrznych, przez którą przede wszystkim można pomocy udzielać.

Sprzeciwia się to więc naturalnemu instynktowi, miłosierdziu i miłości, by człowiek przez dobrowolne ubóstwo zrzekał się wszelkiego mienia tego świata.

4. Podobnie. Jeżeli czymś złym jest posiadać mienie tego świata, i jeżeli czymś dobrym jest uwalniać bliźniego od zła, a złym zaś prowadzić go do zła, wynika stąd, że dać komuś potrzebującemu jakieś dobra zewnętrzne, jest złem, a odebrać posiadającemu, jest dobrem. To zaś jest niesłuszne. Posiadanie dóbr zewnętrznych jest więc czymś dobrym. Zrzekać się ich całkowicie przez dobrowolne ubóstwo, jest zatem czymś złym.

5. Oprócz tego. Należy unikać okazji do zła. Ubóstwo jest zaś taką okazją prowadzi ono bowiem czasem do kradzieży, pochlebstw, krzywoprzysięstwa i tym podobnych rzeczy. Nie należy więc dobrowolnie przyjmować ubóstwa, lecz raczej należy starać się go unikać.

6. Co więcej. Ponieważ cnota polega na zachowaniu złotego środka, więc szkodzi jej przesada w jednym i drugim kierunku. Hojność jest zaś pewną cnotą która daje, co należy, a nie daje tego, co nie należy. Grzech więc będzie tkwił w braku hojności, gdy się nie daje ani tego, co dać należy, ani tego, co nie należy, a także będzie w nadmiarze hojności, gdy się wszystko rozdaje. A to czynią ci,

382

którzy dobrowolnie przyjmują ubóstwo. Jest ono zatem grzechem i czymś podobnym do marnotrawstwa.

7. Powaga Pisma Świętego potwierdza także, jak się wydaje, te argumenty. Powiedzione jest bowiem w Księdze Przysłów 30, [8-9]: „Żebractwa i bogactwa nie dawaj mi, daj tylko to, co potrzebne do utrzymania mego, bym snadź nasycony nie był przywiedziony do zaparcia się i nie rzekł: Któż jest Pan? Albo ubóstwem przyciśniony nie jął się kradzieży i fałszywie nie przysięgał przez imię Boga mego”.

Rozdział 132 **O SPOSOBACH ŻYCIA TYCH, KTÓRZY** **DOBROWOLNIE OBIERAJĄ UBÓSTWO**

Wydaje się, że to zagadnienie bardziej się uwydatni, jeśli dokładniej zbadamy sposób życia tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo.

I. Jeden z tych sposobów polega na tym, że sprzedaje się majątek wszystkich poszczególnych osób, a z otrzymanych pieniędzy żyją wszyscy wspólnie. Tak postępowano w Jerozolimie za czasów Apostołów, powiedziane jest bowiem w Dziejach Apostolskich 4, [34-35]: „Wszyscy, co mieli rolę, albo domy, sprzedawszy, przynosili zapłatę za to, co sprzedawali, i składali przed nogi apostołów. Rozdawano zaś każdemu, ile komu było potrzeba”. Wydaje się zaś, że nie jest to skuteczny sposób zaopatrywania potrzeb ludzkich.

1. Po pierwsze, dlatego że rzadko się zdarza, by kilku ludzi mających duży majątek obierało ten rodzaj życia. A jeżeli się podzieli między wielu kwotę otrzymaną ze sprzedania majątku kilku osób, nie wystarczy to na długo.

2. Dalej, dlatego że jest możliwe i łatwe kwotę otrzymaną stracić, czy to wskutek oszustwa ze strony tych, którzy ją dzielą czy przez

383

kradzież i rabunek. Ci więc, którzy zobowiązali się do ubóstwa, pozostaną bez środków do życia.

3. Podobnie. Wiele jest powodów, które zmuszają ludzi do zmiany miejsca. Nie jest więc rzeczą łatwą zaopatrywać tych, którzy może będą musieli rozproszyć się po wielu miejscach, ze sumy otrzymanej za majątności oddane do wspólnego użytku.

II. Inny sposób życia polega na tym, że majątek jest wspólny i każdemu wydzielą się z niego tyle, ile mu potrzeba, ten sposób jest najczęściej w użyciu w zakonach.

1. Lecz i ten sposób nie wydaje się odpowiedni. Posiadłości ziemskie bowiem przynoszą troski. Zarówno co do tego, by osiągnąć dochody, jak i co do strzeżenia ich przed kradzieżą i gwałtem; i to troskę tym większą i przez większą liczbę osób dzieloną im większe są te majątki, które mają wystarczyć na utrzymanie wielu osób. Znika więc tutaj cel dobrowolnego ubóstwa, przynajmniej w stosunku do tych wszystkich, którzy muszą o ten majątek zabiegać.

2. Podobnie. Wspólne posiadanie jest zwykle przyczyną niezgody. Widzimy bowiem, że nie kłócą się ci, którzy nic nie mają wspólnego, jak na przykład Hiszpanie i Persowie, lecz ci, którzy mają coś wspólnego, dlatego nawet między braćmi są kłótnie. Niezgoda zaś przede wszystkim przeszkadza umysłowi w oddawaniu się rzeczom Bożym, jak to powiedzieliśmy powyżej [zob. III, 128], Wydaje się więc, że powyższy sposób życia udaremnia cel dobrowolnego ubóstwa.

III. Istnieje jeszcze trzeci sposób życia, mianowicie, by ci, którzy pragną żyć w dobrowolnym ubóstwie, żyli z pracy rąk własnych. W ten sposób żył Apostoł Paweł i zalecał go innym, swoim przykładem i nauczaniem. Powiedziane jest bowiem w 2 Liście do Tesaloniczan 3, [8-10]: „Aniśmy darmo nie jedli chleba od nikogo, ale w trudzie i w umęczeniu, pracowali w nocy i we dnie, abyśmy kogo z was nie obciążyli. Nie, jakbyśmy nie mieli władzy, lecz żebyśmy wam samych siebie dać za wzór, abyście nas naśladowali. Gdy bowiem i u was byliśmy, tośmy wam nakazywali, że jeśli kto

384

nie chce pracować, niech nie je". Lecz nawet ten sposób życia nie wydaje się słuszny.

1. Praca ręczna jest bowiem potrzebna do utrzymania życia, gdyż przez nią coś otrzymujemy. Nieroztropne zaś wydaje się, by ktoś wyrzekał się tego, co jest potrzebne, a potem pracował, by to zdobyć. Jeżeli więc po obraniu dobrowolnego ubóstwa potrzeba znowu zdobywać możliwość utrzymania się przez pracę ręczną, daremne było wyrzekanie się wszystkiego, co się posiada dla utrzymania życia.

2. Co więcej. Dobrowolnie ubóstwo obiera się dlatego, by przez nie usposobić się do lepszego naśladowania Chrystusa, uwalnia ono bowiem od trosk tego świata. Wydaje się jednakowoż, że większą jest troską zdobywanie samemu pożywienia własną pracą niż używanie tego, co się posiada do utrzymania życia, zwłaszcza jeśli ktoś miał niewielki majątek albo majątek ruchomy, za pomocą, którego łatwo by mu było zaspakajać konieczne potrzeby. A zatem życie z pracy rąk własnych nie było rzeczą stosowną dla zamiarów tych, którzy chcą obrać dobrowolne ubóstwo.

3. Należy tu jeszcze dodać, że także Pan, jak się wydaje, ostrzegając uczniów przed troskami o ziemskie sprawy, podał im porównanie o ptakach i liliach polnych, i zabronił im pracy ręcznej. Mówi bowiem w Ewangelii św. Mateusza 6, [26]: „Wejrzyjcie na ptaki niebieskie, iż nie sieją, ani żną, ani zbierają do gumien". A także: „Przypatrzcie się liliom polnym, jak rosną; nie pracują, ani nie przędą" [Mt 6,28],

4. Wydaje się również, że ten sposób życia jest niewystarczający. Wielu bowiem pragnie życia doskonałego, a nie mają zdolności ani umiejętności, by pracą rąk swoich przez życie przejść, dlatego że nie zostali tak wychowani, ani nauczeni tych rzeczy. Tak więc bardziej by się nadawali do zdobywania życia doskonałego ludzie prości i robotnicy, niż ci, którzy się oddawali nauce, a wychowani zostali w bogactwie i wygodach, które dla miłości Chrystusa opuszczają. Zdarza się także, że tacy, którzy obierają dobrowolne ubóstwo, zachorują lub w inny sposób coś im przeszkadza w pracy. I w ten sposób będą pozbawieni koniecznych środków do życia.

385

5. Podobnie. Niemało czasu potrzeba dla zdobywania rzeczy do życia koniecznych; widzimy, jak wielu ludzi cały swój czas na to poświęca, a zaledwie mogą zdobyć wystarczające utrzymanie. Gdyby zaś ci, którzy chcą obrać dobrowolne ubóstwo, mieli ręczną pracą zdobywać utrzymanie, musieliby większą część życia poświęcić tej pracy; byłoby to więc dla nich przeszkodą w innych potrzebniejszych czynnościach, które wymagają także wiele czasu, jak na przykład nabywanie mądrości i nauki, i inne tym podobne ćwiczenia duchowne. I w ten sposób dobrowolne ubóstwo raczej przeszkadza niż przysposabia do doskonałości życia.

6. Gdyby zaś ktoś powiedział, że praca ręczna potrzebna jest dla zwalczania lenistwa, nie jest to wystarczający argument. Lepiej by bowiem można zwalczać lenistwo przez działalność związaną z cnotami moralnymi, do czego służą bogactwa, na przykład dawaniem jałmużny i tym podobnymi zajęciami, niż przez pracę ręczną.

Oprócz tego. Daremną byłaby rada ubóstwa dana tylko dlatego, by ludzie, którzy przyjęli ubóstwo, nie oddawali się lenistwu i życie zapełniali pracą ręczną i gdyby rada ta nie wskazywała na szlachetniejsze zajęcia niż te, które są udziałem człowieka w zwykłym życiu.

7. Gdyby zaś ktoś powiedział, że potrzebna jest praca ręczna do uśmierzenia pożądliwości cielesnej, nie ma to żadnego związku z zagadnieniem. Rozważamy tu bowiem, czy jest rzeczą konieczną by ci, którzy obrali dobrowolne ubóstwo, zdobywali utrzymanie pracą ręczną

Oprócz tego. Pożądliwość cielesną można zwyciężyć wielu innymi sposobami, mianowicie przez posty, czuwania i tym podobne środki. Pracy ręcznej mogą w tym celu używać także bogaci, którzy nie potrzebują pracować dla zdobycia pożywienia.

IV. Mamy jeszcze inny sposób życia, mianowicie ci, którzy obrali dobrowolne ubóstwo, żyją z tego, co zarobią inni, którzy przez utrzymanie swego majątku pragną przyczynić się do doskonałości życia tych, którzy obrali dobrowolne ubóstwo. I wydaje się, że Chry-

386

stus Pan wraz ze swymi uczniami obrał ten sposób życia, czytamy bowiem w Ewangelii Św. Łukasza 8, [2-3], że niektóre niewiasty szły za Chrystusem i „służyły mu z majątności swoich”.

1. Lecz i ten sposób życia nie wydaje się odpowiedni. Nie wydaje się bowiem rzeczą rozsądną, by ktoś oddał swój majątek, a żył z cudzego.

2. Oprócz tego. Wydaje się rzeczą niestosowną by brać coś od drugich, a nic im nie dawać; dając bowiem i otrzymując, zachowuje się równość sprawiedliwości. Można jednak przyjąć, by ktoś żył z tego, co od innych otrzyma, jeżeli im za to oddaje jakies

przysługi. Dlatego też kapłani i kaznodzieje, którzy ludowi udzielają nauki Bożej i innych rzeczy Bożych, słusznie otrzymują od niego utrzymanie: „Godzien jest robotnik stawy swojej”, jak mówi Pan w Ewangelii Św. Mateusza 10, [10]. Dlatego to mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 9, [13-14]: „Postanowił Pan, aby ci, co ewangelię opowiadają, z ewangelii żyli tak, jak ci, którzy ołtarzowi usługują, uczestnikami są ołtarza”. Wydaje się więc, że jest czymś nieodpowiednim, by ci, którzy ludowi żadnej posługi nie oddają, otrzymywali od niego środki do życia.

3. Podobnie. Wydaje się, że ten sposób życia jest dla innych szkodliwy. Są bowiem tacy, którzy z konieczności muszą żyć z dobroczynności innych, mianowicie ci, którzy z powodu ubóstwa i choroby nie mogą się utrzymać. I trzeba by umniejszyć to, co oni utrzymują, jeżeliby należało utrzymywać z dobroczynności tych, którzy dobrowolnie obierają ubóstwo. Ludzie bowiem ani nie potrafią dawać, ani też nie dają chętnie na utrzymanie wielkiej liczby ubogich. Stąd i Apostoł w 1 Liście do Tymoteusza 4 [5,16] napomina, że jeśli ktoś ma krewną wdowę, „niech ją utrzymuje, by Kościołowi wystarczyło dla tych, które są prawdziwie wdowami”. Jest więc czymś niestosownym, by ludzie, którzy przyjmują ubóstwo, obierali ten sposób życia.

4. Co więcej. Do doskonałości cnoty potrzeba przede wszystkim wolności ducha, gdy się ją bowiem usunie, może człowiek łatwo brać udział w grzechach innych ludzi [zob. 1 Tym 5,22] czy to

387

jawnie się na nie godząc lub wychwalając je przez pochlebstwo, czy też zachowując się obłudnie: Przeszkadza zaś bardzo tej wolności powyższy sposób życia, niemożliwe jest bowiem, by człowiek nie obawiał się obrazić tego, z którego dobroczynności żyje. Powyższy więc sposób życia przeszkadza doskonałości cnoty, która jest celem dobrowolnego ubóstwa. I tak się wydaje, że nie jest stosowny dla tych, którzy dobrowolnie żyją w ubóstwie.

5. Co więcej. Nie można liczyć na to, co jest zależne od cudzej woli. Lecz zależy to od woli dającego, by dawał coś z tego, co posiada. A zatem ten sposób życia nie zaopatruje wystarczająco tych, którzy chcą żyć w dobrowolnym ubóstwie.

6. Oprócz tego. Jest rzeczą konieczną, by ubodzy, którzy mają się utrzymywać z tego, co otrzymują, przedstawiali swe potrzeby innym i prosili o to, co im trzeba. Takie żebractwo zaś wywołuje pogardę i żebrzący stają się uciążliwi; ludzie uważają się bowiem za wyższych od tych, którzy potrzebują ich wsparcia, i przeważnie dają je niechętnie. Trzeba zaś, by ci, którzy oddają się życiu doskonałemu, byli czczeni i kochani, by w ten sposób łatwiej ich naśladowano i ubiegano się o zdobycie cnoty. Jeśli zachodzi coś przeciwnego, cnota sama jest godna pogardy. Życie z żebractwa jest więc rzeczą szkodliwą dla tych, którzy dla doskonałości cnoty dobrowolnie obierają ubóstwo.

7. Oprócz tego. Ludzie doskonali powinni nie tylko unikać zła, lecz także tych rzeczy, które mają pozór zła, mówi bowiem Apostoł w Liście do Rzymian 12, [17; zob. 1 Tes 5,22]: „Od wszelkiego rodzaju zła się wstrzymujcie”. A Filozof²³⁰ mówi, że człowiek cnotliwy powinien nie tylko unikać tego, co złe, lecz i tych rzeczy, które się wydają złymi. Żebractwo zaś ma pozory zła, gdyż wielu żebrze, aby mieć dochód. Ludzie doskonali nie powinni więc obierać tego sposobu życia.

8. Podobnie. Po to jest dana rada o dobrowolnym ubóstwie, by umysł człowieka, uwolniony od troski o rzeczy ziemskie, swobod-

²³⁰ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* IV, 9 (1128b 23-24).

388

niej zajmował się Bogiem. Ten sposób zaś życia z żebractwa pełen jest trosk; wydaje się bowiem, że większej trzeba zapobiegliwości, by zdobyć dobra innych, niż by używać własnych dóbr. Nie wydaje się więc ten sposób życia stosowny dla tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo.

9. Gdyby zaś ktoś chciał pochwalać żebractwo z racji pokory, której wymaga, wydaje się, że mówi zupełnie nierozumnie. Pokorę bowiem pochwała się w tej mierze, w której się gani wyniosłość ziemską, polegającą na bogactwach, zaszczytach, sławie i tym podobnych rzeczach, ale nie gani się wzniosłości cnoty, wobec której powinniśmy być wspaniałomyślni. Należałoby zatem gardzić pokorą, gdyby ktoś dla pokory czynił coś, co się sprzeciwia wzniosłości cnoty. Sprzeciwia się jej zaś żebractwo, czy to dlatego, że cnotliwiej jest dawać, niż otrzymywać [zob. Dz 20,35], czy to dlatego, że ma pozory zła, jak to powiedzieliśmy. Nie należy więc wychwalać żebractwa z racji pokory.

V. Byli zaś tacy, którzy oddając się życiu doskonałemu, mówili, że nie należy się troszczyć o nic: nie żebrąć, nie pracować, żadnej posiadłości sobie nie zostawiać, lecz tylko od Boga oczekiwać utrzymania życia. Powiedzione jest bowiem w Ewangelii Św. Mateusza 6, [25]: „Nie troszczcie się o duszę waszą co byście jedli, ani o ciało wasze, czym byście się odziewali”; oraz: „Nie troszczcie się więc o jutro” [Mt 6,34],

1. Wydaje się to zaś zupełnie nierozumne. Głupstwem jest bowiem chcieć celu, a nie chcieć środków do celu. Troszczy się zaś człowiek o to, jak zdobyć pożywienie i ono jest celem tej troski. Ci więc, którzy nie mogą żyć bez pożywienia, muszą się o pożywienie troszczyć.

2. Oprócz tego. Nie należy unikać troszczenia się o sprawy ziemskie dlatego, że to przeszkadza kontemplacji rzeczy wiecznych. Nie może bowiem człowiek, będąc obarczony śmiertelnym ciałem, żyć i nie czynić wielu rzeczy, które mu przeszkadzają w kontemplacji, jak na przykład nie może nie spać, nie jeść i tak dalej. Nie należy

389

więc też zaniechać troski o te rzeczy, które są do życia konieczne, dlatego że przeszkadzają kontemplacji.

3. Wynika stąd także dziwna niedorzeczność. Tak samo można by bowiem powiedzieć, gdyby ktoś nie chciał chodzić ani ust otwierać do jedzenia, ani uchylić głowy przed mieczem, czy spadającym kamieniem, lecz oczekiwałby, by Bóg wkroczył swoim działaniem. Jest to kuszenie Pana Boga. Nie należy więc całkowicie zaniechać troszczenia się o pożywienie.

Rozdział 133

W JAKI SPOSÓB UBÓSTWO JEST DOBRE

By dojść do prawdy, co należy sądzić o ubóstwie, rozważmy zagadnienie bogactwa. Zewnętrzne bogactwa są potrzebne dla dobra cnoty, przez nie bowiem podtrzymujemy ciało i pomagamy innym. Trzeba zaś, by rzeczy skierowane do jakiegoś celu otrzymywały dobroć swą od tego celu. Jest więc rzeczą konieczną, by bogactwa zewnętrzne były pewnym dobrem dla człowieka, nie głównym dobrem, lecz niejako dobrem drugorzędnym. Cel jest bowiem głównym dobrem, a inne rzeczy są dobre

według tego, jak są skierowane do celu. Z tej racji niektórzy uważali, że cnoty są największym dobrem człowieka, a bogactwa zewnętrznego najmniejszym. Trzeba zaś, by rzeczy stanowiące środki do osiągnięcia jakiegoś celu były zgodne z wymaganiami celu. O tyle więc bogactwa są dobre, o ile pomagają w realizacji cnoty, jeśli zaś nie są zgodne z wymaganiami celu, tak że przeszkadzają w realizacji cnoty, nie należy ich już zaliczać do dobra, lecz do zła. Stąd niekiedy dla jednych posiadanie bogactw jest dobrem, mianowicie dla tych, którzy ich używają dla pozyskania cnót, dla innych zaś jest złem, odciągają ich one bowiem od cnoty, czy to przez zbytnią zapobiegliwość, którymi je otaczają, czy przez zbytne przywiązanie do nich, czy także przez próżność, którą bogactwa powodują.

390

Ponieważ jednak istnieją cnoty życia czynnego i życia kontemplacyjnego, inaczej w jednym i w drugim życiu potrzebne są bogactwa. Cnoty kontemplacyjne potrzebują ich bowiem tylko dla podtrzymania natury, cnoty czynne potrzebują ich w tym samym celu, a także dla pomagania innym, z którymi się współżyje. Stąd życie kontemplacyjne także i co do tego jest doskonalsze, że ma mniej potrzeb. Do tego życia należy, jak się wydaje, by człowiek całkowicie oddawał się sprawom Bożym i nauka Chrystusa doradza człowiekowi tę doskonałość. Stąd dla tych, którzy dążą do owej doskonałości, wystarcza najmniejsza ilość dóbr, mianowicie tyle, ile potrzeba dla podtrzymania natury. Stąd też mówi Apostoł w 1 Liście do Tymoteusza 6, [8]: „Mając żywność i czym się przyodziać, z tego bądźmy zadowoleni”.

Ubóstwo jest zatem pochwały godne, gdy uwalnia człowieka od tych błędów, na które są narażeni ci, którzy posiadają bogactwa. O ile zaś usuwa troski, wynikające z posiadania bogactw, jest niektórym użyteczne, tym mianowicie, których skłonność kieruje do zajmowania się wyższymi rzeczami; dla innych zaś jest szkodliwe, mianowicie dla tych, którzy od trosk owych uwolnieni, zwracają się do gorszych zajęć. Stąd mówi Grzegorz: „Często ci, którzy byli dobrze zajęci życiem aktywnym, ginęli od miecza bezczynności”²³¹. O ile zaś ubóstwo przeszkadza dobru wynikającemu z bogactw, które polega na pomaganiu innym i utrzymywaniu siebie, jest wprost złe, chyba że pomoc, której się w rzeczach doczesnych udziela bliźnim, można wynagrodzić większym dobrem, mianowicie przez to, że człowiek, nie mając majątku, może swobodniej zajmować się rzeczami Bożymi i duchowymi. Dobro zaś służące do utrzymania samego siebie jest tak konieczne, że w żaden inny sposób nie można go czym innym zastąpić, nie może bowiem człowiek zwolnić się od podtrzymywania życia żadnym innym dobrem.

Takie ubóstwo jest więc pochwały godne, gdy człowiek, uwolniony przez nie od troski o ziemskie sprawy, swobodniej zajmuje się sprawami Bożymi i duchowymi; w ten sposób jednak, by wraz z ubóstwem

²³¹ Św. Grzegorz Wielki, *Moralia* VI, 37 (PL 75, 761).

391

pozostała mu władza utrzymywania się dozwolonymi sposobami, do czego niewielu rzeczy potrzeba. Im mniej zaś zapobiegliwości wymaga sposób życia w ubóstwie, tym bardziej ubóstwo jest pochwały godne, a nie im ubóstwo jest większe. Ubóstwo bowiem samo w sobie nie jest dobre; lecz jest dobre, o ile uwalnia od tego, co człowiekowi

przeszkadza w rzeczach duchowych. Stąd od sposobu, którym człowiek uwalnia się od powyższych przeszkód, pochodzi miara jego dobroci. I to wspólne jest wszystkim rzeczom zewnętrznym, że są dobre o tyle, o ile pomagają cnocie, a nie są dobre same przez się.

Rozdział 134 << **ODPOWIEDZI NA POWYŻSZE ARGUMENTY** **PRZECIWKO UBÓSTWU**

Nietrudno po tym, co powiedzieliśmy, rozwiązać argumenty zwalczające ubóstwo [zob. III, 131],

1. Chociaż bowiem człowiek z natury pragnie gromadzić to, co jest potrzebne do życia, jak to twierdził pierwszy argument, nie jest jednak tak, by każdy człowiek miał się tą samą pracą zajmować. Ani nawet bowiem pszczoły nie oddają się wszystkim temu samemu zajęciu, niektóre zbierają miód, inne budują mieszkania z wosku, a królowe u pszczoł się tym wszystkim nie zajmują. I podobnie powinno być wśród ludzi. Ponieważ wiele jest rzeczy potrzebnych człowiekowi do życia, którym człowiek sam podołać nie potrafi, różni ludzie powinni oddawać się różnym zajęciom, tak, by na przykład jedni byli rolnikami, inni strzegli zwierząt, inni byli budowniczymi i tym podobne. A ponieważ człowiek ma nie tylko cielesne potrzeby, lecz bardziej jeszcze duchowe, muszą także niektórzy zajmować się rzeczami duchowymi dla doskonalenia drugich i ci powinni być uwolnieni od troski o rzeczy doczesne. Rozdanie zaś różnych zajęć różnym osobom zależy od Opatrzności Bożej, w ten sposób, że daje skłonność jednym ku takim zajęciom, a drugim ku innym.

392

2. Jasne jest tu zatem, że ci, którzy wyrzekają się rzeczy doczesnych, nie pozbawiają się środków do życia, jak to twierdził drugi argument. Pozostaje im bowiem prawdopodobna nadzieja podtrzymywania swego życia czy to z własnej pracy, czy z dobroczynności innych, czy to w postaci wspólnego majątku, czy codziennego pożywienia. Jak bowiem mówi Filozof²³², „to, co możemy uczynić za pośrednictwem naszych przyjaciół, sami niejako czynimy”, tak też to, co posiadają nasi przyjaciele, i my w pewien sposób posiadamy.

3. Powinna zaś między ludźmi być wzajemna przyjaźń, przez którą by sobie nawzajem oddawali przysługi, czy to w rzeczach duchowych, czy doczesnych. Większą zaś rzeczą jest wspomóc kogoś w rzeczach duchowych, niż w rzeczach doczesnych, rzeczy duchowe są bowiem doskonalsze od doczesnych i potrzebniejsze do osiągnięcia celu, czyli szczęśliwości. Kto więc pozbawia się możliwości wspomagania innych w rzeczach doczesnych przez obranie dobrowolnego ubóstwa, po to, by zdobyć rzeczy duchowe, przez które pożyteczniej może innych wspomagać, nie postępuje niezgodnie z dobrem społeczności ludzkiej, jak to podawał trzeci argument.

4. Wynika zaś jasno z tego, że bogactwa są pewnym dobrem człowieka, o ile są podporządkowane dobru rozumu, ale nie są dobrami same w sobie. Stąd nic nie przeszkadza, by ubóstwo było lepsze od bogactwa, jeśli ono kieruje człowieka do dobra doskonalszego. I taka jest odpowiedź na czwarty zarzut.

5. A ponieważ ani bogactwa, ani ubóstwo, ani żadne dobro zewnętrzne nie jest samo przez się dobrem człowieka, lecz tylko o tyle, o ile podporządkowane jest dobru rozumu, mogą niektóre z tych dóbr stać się powodem grzechu, gdy człowiek nie posługuje się

nimi według wymagań rozumu. Nie należy jednak z tego powodu uważać je za złe absolutnie, lecz złem będzie tylko zły ich użytek. I dlatego nie należy potępiać ubóstwa ze względu na jakieś zło, które czasami z okazji ubóstwa powstaje, jak to usiłował dowieść piąty argument.

232 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 3 (1112b 27-28).

393

6. Tutaj należy także rozważyć, że powiedzenie, iż cnota leży pośrodku, nie rozumie się odnośnie do ilości używanych dóbr zewnętrznych, lecz odnośnie do miary, którą dyktuje rozum. Zdarza się stąd niekiedy, że to, co jest przesadzone odnośnie do liczby rzeczy zewnętrznych, jest właściwą miarą według sądu rozumu. Tak na przykład nikt nie dąży do uczynienia większych rzeczy niż człowiek wspaniałomyślny i nikt hojnością nie przewyższa wspaniałomyślnego. A zatem zachowuje on należytą miarę, nie odnośnie do ilości wydatków i tym podobnych rzeczy, ale w odniesieniu do tego, że trzyma się zasad rozumu, ani ich nie przekraczając, ani od nich nie odstępując. A zasady te odnoszą się nie tylko do liczby danej rzeczy, ale i warunków osobistych, intencji, okoliczności, miejsca i czasu i tym podobnych rzeczy, których potrzeba w cnotliwych działaniach. Nie sprzeciwia się więc cnocie ten, kto przyjął ubóstwo, chociaż wszystko opuścił. I nie jest rozrzutny, gdy to czyni dla słusznego celu i gdy zachowuje inne słuszne warunki. Większą bowiem rzeczą jest narażać się na śmierć, co jednak człowiek czyni przez cnotę męstwa, w odpowiednich okolicznościach, niż dla słusznego celu wszystko opuścić, co się posiada. I w ten sposób rozwiązuje się szósty argument.

7. Przytoczone słowa Salomona nie zawierają zaś sprzeczności z tym, co powiedzieliśmy. Jasne jest bowiem, że mówi on o ubóstwie wymuszonym, które zwykle daje sposobność do kradzieży.

Rozdział 135 ODPOWIEDZI NA ARGUMENTY PRZECIWKO RÓŻNYM SPOSOBOM ŻYCIA TYCH, KTÓRZY OBIERAJĄ DOBROWOLNE UBÓSTWO

Należy następnie rozważyć, w jaki sposób powinni żyć ci, którzy obierają dobrowolne ubóstwo [zob. III, 132],

I. 1. Pierwszy sposób, mianowicie by za cenę sprzedanych posiadłości wszyscy wspólnie żyli, jest wystarczający, ale nie na długo.

394

I dlatego Apostołowie zaprowadzili ten sposób życia wśród wiernych w Jerozolimie, że przewidywali, natchnieni przez Ducha Świętego, że niedługo pozostaną razem w Jerozolimie, czy to z powodu przyszłych prześladowań i krzywd ze strony Żydów, czy to z powodu grożącego miastu i ludności zniszczenia. Dlatego należało tylko na krótki czas zabezpieczyć wiernych. I z tego powodu nie czytamy, by, przeszedłszy do pogan, wśród których Kościół miał być założony na stałe i trwać, ten sposób życia tam zaprowadzili.

2. Jednakowoż nadużycia, które mogą się zdarzyć wśród rozdzielających posiadłości, nie są argumentem przeciwko temu sposobowi życia. Zdarzyć się to bowiem może we wszystkich formach współżycia ludzkiego; tu zaś zachodzi ta możliwość mniej o tyle, że

wyduje się mało prawdopodobne, by nadużycia popełniali ci, którzy dążą do życia doskonałego. Zaradzić złemu można też w ten sposób, że się wybiera sumiennych zarządców. Stąd za czasów Apostołów wybrano Szczepana i innych, których uważano za godnych tego urzędu [zob. Dz 6,3-5].

II. Drugim sposobem odpowiednim dla tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo, jest by żyli ze wspólnych posiadłości.

1. Nie ma w tym sposobie życia nic ubliżającego doskonałości, do której dążą ci, którzy obierają dobrowolne ubóstwo. Może bowiem jeden spośród nich lub niewielu z nich zajmować się gospodarowaniem posiadłościami, i w ten sposób inni, którzy by nie mieli już troski o rzeczy doczesne, mogliby swobodnie zajmować się rzeczami duchowymi, co jest owocem dobrowolnego ubóstwa. Nie ujmuje to także niczego doskonałości życia tym, którzy tę troskę za innych przyjmują; co bowiem, jak się wydaje, tracą dla braku spokoju, zyskują znowu przez posługę miłości, na czym polega też doskonałość życia.

2. Nie naraża także ten sposób życia na niezgodę z racji wspólnych posiadłości. Ci mają bowiem obierać dobrowolne ubóstwo, którzy gardzą rzeczami doczesnymi; wśród takich zaś nie może wybuchnąć niezgoda z powodu wspólnie posiadanych dóbr, zwłaszcza

395

cza że nie powinni oczekiwać od rzeczy doczesnych nic innego, jak tylko tego, co konieczne dla życia; i że zarządzający powinni być uczciwi. Nie można też potępiać tego rodzaju życia dlatego, że niektórzy go nadużywają źli bowiem i dobrych rzeczy źle używają jak i dobrzy ludzie złych rzeczy dobrze używają.

III. Także i trzeci sposób życia jest odpowiedni dla tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo, mianowicie, by żyli z pracy ręcznej.

1. Nie jest bowiem czymś niedorzecznym zrzekać się rzeczy doczesnych, a potem znowu pracą ręczną je zdobywać, jak to twierdził pierwszy argument. Posiadanie bowiem bogactw wymagało zapobiegliwości w zdobywaniu, lub przynajmniej w zachowaniu ich, i pociągało do siebie serce człowieka, nie ma zaś tego, gdy ktoś stara się pracą ręczną zdobyć sobie codzienne utrzymanie.

2. Jest zaś jasne, że niewiele czasu potrzeba na to, by pracą ręczną zdobywać pożywienie potrzebne do utrzymania życia, i niewiele tu trzeba troski. Lecz na to, by zbierać bogactwa lub zdobywać niekonieczne pożywienie pracą ręczną, do czego dążą pracując, świeccy, trzeba poświęcić wiele czasu i wiele troski. I to jest odpowiedź na drugi argument.

3. Należy zaś rozważyć, że Pan w Ewangelii nie zakazał pracy, lecz zatroskania o rzeczy potrzebne do życia. Nie powiedział bowiem: „Nie pracujcie”, ale: „Nie troskajcie się” [Mt 6,25.31.34], I dowodzi tego, wskazując na rzeczy mniejszej wagi. Jeśli bowiem Opatrzność Boża opiekuje się ptakami i liliami, które są mniej doskonałymi stworzeniami i nie mogą pracować i wykonywać tych dzieł, którymi ludzie zdobywają sobie pożywienie, tym bardziej będzie się opiekować ludźmi, którzy są doskonalszymi stworzeniami i którym dała zdolności szukania pożywienia własną pracą by nie musieli doznawać zbytnej troski o konieczne potrzeby życia. Widać stąd, że przytoczone słowa Chrystusa Pana nie potępiają tego sposobu życia.

4. Nie można też odrzucać tego sposobu życia, dlatego że jest niewystarczający. Zdarza się bowiem tylko niekiedy, że ktoś nie może

pracą rąk własnych tyle zarobić, ile by wystarczyło na konieczne utrzymanie, czy to z powodu choroby, czy innego podobnego powodu. Nie należy zaś odrzucać jakiegoś sposobu życia dlatego, że zawodzi w niektórych wypadkach, zdarza się to bowiem i w porządku natury, i w porządku czynów dobrowolnych. Nie ma też takiego sposobu życia człowieka, przez który można by go tak zaopatrzyć, by nigdy nie odczuwał braków, i bogactwa bowiem można stracić przez kradzież lub rabunek, i podobnie ten, kto żyje z pracy swych rąk, może zesłać. Pozostaje jednak pewne lekarstwo na powyższy sposób życia; mianowicie, by temu, któremu praca nie wystarcza do utrzymania się, pomagali czy to inni, z tej samej społeczności, którzy mogą więcej pracować, niż im to jest konieczne; lub nawet ci, którzy mają ku temu środki, na mocy naturalnego prawa miłości i przyjaźni, dzięki którym jeden człowiek drugiemu potrzebującemu pomaga. Stąd, Apostoł, powiedziawszy w 2 Liście do Tesaloniczan 3, [10]: „Jeśli kto nie chce pracować, niech nie je”, dodaje innym napomnienie, ze względu na tych, którzy nie mogą sami własną pracą zdobyć utrzymania: „A wy nie ustawajcie dobrze czynić” [2 Tes 3,13],

5. A ponieważ niewiele potrzeba do koniecznego utrzymania, nie muszą ci, którzy poprzestają na małym, wiele czasu poświęcać, by zaspokoić swe potrzeby pracą ręczną. I tak, nie jest im ona przeszkodą w innych zajęciach duchowych, dla których przyjęli dobrowolnie ubóstwo, zwłaszcza że pracując rękami, mogą myśleć o Bogu i chwalić Go, i czynić tym podobne rzeczy, które powinni czynić ci, którzy żyją na osobności. Aby jednak nie była im ta praca zupełną przeszkodą w dziełach duchowych, mogą im pomagać dobroczynnie inni wierni.

6-7. Chociaż zaś nie przyjmuje się dobrowolnie ubóstwa po to, aby zwalczyć lenistwo lub umartwiać ciało pracą ręczną, gdyż tak mogą czynić nawet bogaci, to jednak nie ma wątpliwości, że praca ręczna się do tego przyczynia, nawet gdy nie ma konieczności zdobywania żywności. Lenistwa jednak można się pozbyć przez inne pożyteczniejsze zajęcia, a pożądliwość ciała poskromić skuteczniejszymi środkami. Stąd dla takich przyczyn nie muszą

pracować ci, którzy mają z czego żyć, lub mieć mogą Zmusza bowiem do pracy ręcznej tylko konieczność zdobycia utrzymania, dlatego mówi Apostoł w 2 Liście do Tesaloniczan 3, [10]: „Jeśli kto nie chce pracować, niech nie je”.

IV. Także czwarty sposób, by żyć z ofiar składanych przez innych, odpowiedni jest dla tych, którzy przyjmują dobrowolnie ubóstwo.

1. Nie jest bowiem rzeczą niestosowną by ten, kto zrzeka się swego majątku dla pożytku innych, utrzymywał się z ofiar innych. Gdyby bowiem było inaczej, społeczeństwo ludzkie nie mogłoby istnieć, wtedy bowiem każdy troszczyłby się tylko o własne sprawy i nie byłoby nikogo, kto by dbał o dobro ogólne. Optymalna sytuacja dla społeczeństwa ludzkiego jest więc taka, by ci którzy, zrzekłszy się zapobiegania o własne sprawy, służą użyteczności powszechnej, utrzymywani byli przez tych, których pożytkowi ogólnemu służą Dlatego i żołnierze żyją z opłat innych, a rządców państwa utrzymują wspólne fundusze. Ci zaś, którzy przyjmują dobrowolne ubóstwo, by iść za Chrystusem, i dlatego wszystko opuszczają by służyć pożytkowi ogólnemu, przyświecają ludowi mądrością uczonością i przykładem, lub podtrzymują go modlitwami i wstawiennictwem.

2. Wynika stąd także, że nie ma w tym nic haniebnego, że żyją z tego, co im dadzą inni, oddają im to bowiem większymi rzeczami, przyjmując dary doczesne dla utrzymania życia, a obdarzając innych darami duchowymi. Stąd też mówi Apostoł w 2 Liście do Koryntian 8, [14]: „Niech wasza obfitość — mianowicie w rzeczach doczesnych — uzupełni ich niedostatek”, oraz: „aby też ich obfitość” — mianowicie w rzeczach duchowych — była uzupełnieniem waszego niedostatku”. Kto bowiem pomaga drugiemu, uczestniczy w jego dziełach, i w dobrym, i w złym.

3. Gdy zaś przykładem swym nakłaniają innych do cnoty, wtedy ci, którzy korzystają z ich przykładów, mniej się przywiązują do bogactw, widząc, że inni dla doskonałości życia zupełnie się wyrzekają bogactw. Im mniej zaś człowiek przywiązuje się do bogactw

398

i im więcej się skłania ku cnocie, z tym większą łatwością rozdaje to, co posiada, potrzebującym. Dlatego ci, którzy przyjmują dobrowolnie ubóstwo i żyją z tego, co dadzą inni, zamiast być szkodliwi dla biednych, z racji przyjmowania darów należących się innym, są użyteczni dla ubogich, przez zachęcanie innych słowem i przykładem do dzieł miłosierdzia.

4. Jest też rzeczą jasną że ludzie udoskonaleni w cnocie, jakimi powinni być ci, którzy przyjmują dobrowolne ubóstwo, gardząc bogactwem, nie tracą swobody ducha dla tak drobnej przyczyny, jaką jest przyjmowanie od innych tego, czego potrzeba do podtrzymania życia. Człowiek bowiem traci wolność ducha tylko dla tych rzeczy, które władają jego uczuciami. Nie będzie więc człowiek tracił wolności ducha dla tych rzeczy, którymi gardzi, gdy je otrzyma.

5. Chociaż zaś utrzymanie tych, którzy żyją z tego, co otrzymają zależy od dobrej woli dających, nie jest to jednak z tego powodu niewystarczające dla podtrzymania życia ubogich Chrystusa. Nie zależy to bowiem od woli jednego, lecz od woli wielu. Nie jest zaś prawdopodobne, by wśród wielkiej rzeszy wiernych nie było wielu, którzy by chętnym sercem nie wspomagali potrzeb tych, których czczą dla doskonałości ich cnoty.

6. Nie jest zaś też rzeczą niestosowną, jeśli przedstawiają swe potrzeby i proszą o to, co im jest konieczne, bądź to dla drugich, bądź dla siebie. Czytamy bowiem, że czynili to także Apostołowie, nie tylko dla siebie przyjmowali, co im było potrzebne — a było to raczej nakazem niż żebraniem od tych, którym głosili Ewangelię zgodnie z postanowieniem Pana, „by ci, którzy Ewangelii służą z Ewangelii żyli” [1 Kor 9,14] — ale także przyjmowali i dla ubogich w Jerozolimie [zob. Dz 11,27n; 2 Kor 8-9], którzy zrzekali się posiadłości i żyli w ubóstwie, choć nie głosili ewangelii poganom, to jednak z ich przewodnictwa duchowego mogli korzystać ci, którzy ich utrzymywali. Stąd Apostoł doradza, by ich utrzymywać z jałmużny, nie dawanej z nakazu, lecz z dobrej woli [zob. 2 Kor 9,7], a jest to z ich strony tym samym, co żebranie. Takie żebranie jednak nie czyni ludzi pogardy godnymi, jeśli odbywa się umiarkowanie,

399

jeśli ktoś prosi o rzeczy konieczne, nie zbyt liczne i nie natrętne a z uwzględnieniem warunków osób, które się prosi, i z uwzględnieniem miejsca i czasu; z tego powinni sobie zdawać sprawę ci, którzy oddają się życiu doskonałemu.

7. Wynika stąd także, że w takim zebraniu nie ma nic haniebnego. Tak by zaś było, gdyby się odbywało natrętnie i niedelikatnie, dla dogodzenia sobie lub dla zdobycia rzeczy zbytecznych.

8. Zebranie jest zaś, jak widzimy, połączone z pewnym poniżeniem. Jak bowiem mniej szlachetną rzeczą jest być biernym niż być czynnym, tak też mniej szlachetną rzeczą jest brać niż dawać, i być rządzonym i słuchać, niż rządzić i rozkazywać; chociaż może to być zrównoważone pewnymi okolicznościami.

Wybrać zaś dobrowolnie to, co poniżej, jest aktem upokorzenia, jednak nie bezwzględnie, lecz tylko gdy to jest potrzebne. Skoro bowiem pokora jest cnotą nie czyni nic nieroztropnie. Nie należy to więc do pokory, lecz do głupoty, gdy ktoś przyjmuje wszelkie poniżenia, lecz jest aktem pokory, gdy ktoś nie odmawia tego, czego wymaga akt cnoty, z obawy poniżenia się, na przykład, gdy miłość wymaga, by oddać bliźnim jakąś usługę poniżającą i tej usługi się nie odmawia z obawy upokorzenia. Jeśli więc do prowadzenia doskonałego życia w ubóstwie potrzeba, by ktoś żebrał, to przyjęcie tego upokorzenia należy do cnoty. Czasem jest też rzeczą cnotliwą przyjmować to, co upokarza, choć tego nie wymaga nasze zajęcie, jeżeli przez to zachęcamy naszym przykładem tych, którzy są do tego zobowiązani, by czynili to z większą łatwością. Wódz bowiem także czasami spełnia pracę zwykłego żołnierza, by innych zachęcić. Czasami też dla nabycia cnoty posługujemy się jak lekarstwem upokorzeniami. Na przykład, gdy ktoś jest skłonny do niepowściągliwego wynoszenia się, może z pożytkiem, zachowawszy odpowiednią miarę, posługiwać się upokorzeniami, czy to z własnej woli, czy na czyjś rozkaz, by poskromić wyniosłość ducha. Czyniąc tak bowiem, siebie samego zrównuje niejako z najniższymi ludźmi, którzy zajmują się budzącymi wzgardę zajęciami.

400

V. Nierozumnym jest zaś błąd tych, którzy myślą, że Bóg zakazuje wszelkiego zabiegania o utrzymanie. Wszelka bowiem czynność wymaga zapobiegliwości. Gdyby więc człowiek zupełnie nie troszczył się o sprawy doczesne, wynikałoby stąd, że nie ma wykonywać żadnej czynności dotyczącej spraw doczesnych. Jest to zaś niemożliwe i nierozumne. Każdej rzeczy przepisał Bóg bowiem działalność odpowiednią do właściwości jej natury. Człowiek zaś złożony jest z natury cielesnej i duchowej. Z rozrządzenia Bożego jest więc rzeczą konieczną by wykonywał i czynności zewnętrzne, i zajmował się duchowymi. Jest on zaś tym doskonalszy, im więcej zajmuje się rzeczami duchowymi, ale nie na tym polega doskonałość ludzka, by człowiek żadnych czynności zewnętrznych nie spełniał, skoro bowiem czynności zewnętrzne odnoszą się do tego, co jest potrzebne do zachowania życia, zaniedbuje swe życie ten, kto te czynności pomija, a każdy jest obowiązany do zachowania go. Oczekiwanie zaś pomocy od Boga w tych rzeczach, w których człowiek może sobie sam dać radę własnym wysiłkiem, i wstrzymywanie się od działania, jest głupotą i kuszeniem Boga. Należy bowiem to do dobroci Bożej, by rozłaczała opiekę nad rzeczami, nie czyniąc wszystkiego bezpośrednio, lecz pobudzając innych do właściwych im czynności, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 77]. Nie należy więc oczekiwać, by Bóg pomagał człowiekowi, który się wstrzymał od wszelkiej czynności, którą by sobie sam mógł pomóc; sprzeciwia się to bowiem porządkowi Bożemu i Bożej dobroci.

Ale skoro, choć od nas zależy nasze działanie, to jednak nie od nas zależy, by czynności nasze osiągnęły właściwy swój cel, z powodu przeszkód, które zająć mogą, to Bożej dyspozycji podlega, co wyniknie z każdej czynności. Nakazuje więc Pan, byśmy nie

troszczyli się o te rzeczy, które należą do Boga, mianowicie o wynik naszych czynności; nie zabronił zaś zapobiegliwości o to, co do nas należy, mianowicie o nasze działanie. A zatem nie działa przeciwko nakazom Pana ten, kto zabiega wokół tych rzeczy, które sam ma czynić. Działa natomiast przeciw Bożym nakazom ten, kto troszczy się o wyniki swych działań, nawet gdy w swym działaniu pomija

401

czynności konieczne dla uniknięcia tych wyników. Powinniśmy tu ufać Opatrzności Bożej, która podtrzymuje nawet ptaki i rośliny; wydaje się bowiem, że taka zapobiegliwość podobna jest do błędu pogan, którzy przeczą istnieniu opatrznosci. Dlatego to Chrystus Pan kończy słowami, „abyśmy nie troszczyli się o jutro” [Mt 6,34], Nie zabrania przez to, byśmy zachowali to, co nam na jutro będzie potrzebne we właściwym czasie, lecz byśmy nie troszczyli się o wypadki przyszłe z pewnym zwątpieniem w pomoc boską, lub byśmy się nie zajmowali dziś troską która przypadnie na jutro, każdy dzień ma bowiem swoje troski, stąd dodane jest: „Dosyć ma dzień swojej nędzy”.

Tak więc widzimy, że różne są sposoby życia odpowiednie dla tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo. Wśród nich ten jest pochwały godniejszy, który ducha człowieka uwalnia bardziej od troski o rzeczy doczesne i zajmowania się nimi.

Rozdział 136 i 137 << O BŁĘDACH TYCH, KTÓRZY ZWALCZAJĄ ZUPEŁNĄ WSTRZEMIĘŻLIWOŚĆ

Podobnie jak przeciwko doskonałości ubóstwa, tak i przeciwko dobru wstrzemięźliwości podnosiły się głosy niektórych ludzi, opacznie rozumujących. Usiłowali oni poniżej podanymi, lub im podobnymi argumentami odrzucić dobro wstrzemięźliwości.

1. Związek mężczyzny i kobiety przyporządkowany jest bowiem do dobra gatunku. Bardziej boskie jest zaś dobro gatunku, niż dobro jednostki. Bardziej więc grzeszy, kto całkowicie wstrzymuje się od współżycia płciowego, zachowującego gatunek, niżby grzeszył, gdyby wstrzymywał się od czynności zachowującej jednostkę, na przykład od jedzenia i picia i tak dalej.

2. Co więcej. Z rozporządzenia Bożego otrzymał człowiek części ciała zdolne do prokreacji, a także władzę pożądczą, która ku

402

temu pobudza, i inne rzeczy ku temu skierowane. Wydaje się więc, że przeciw rozporządzeniu Bożemu działa ten, kto całkowicie się wstrzymuje od aktu prokreacji.

3. Podobnie. Jeśli jest czymś dobrym, by jeden człowiek był wstrzemięźliwy, to czymś lepszym jest, by wielu było wstrzemięźliwymi, a czymś najlepszym, by takimi byli wszyscy. Lecz wyniknęłoby stąd, że rodzaj ludzki by zginął. Nie jest więc czymś dobrym, by człowiek był całkowicie wstrzemięźliwy.

4. Co więcej. Czystość jak i inne cnoty polegają na umiarkowaniu. Jak więc nie postępuje cnotliwie ten, kto idzie za każdą pożądlivością i jest nieumiarkowany, tak też nie postępuje cnotliwie ten, kto całkowicie jest wstrzemięźliwy i niewrażliwy na pożądlivości.

5. Oprócz tego. Nie jest możliwe, by nie powstawały w człowieku pożądliwości cielesne, skoro są naturalne. Sprzeciwianie się zaś całkowicie pożądliwościom i niejako nieustanna z nimi walka, przynosi duszy więcej niepokoju, niż umiarkowane ich używanie. Skoro więc niepokój ducha sprzeciwia się najbardziej doskonałości cnoty, wydaje się, że sprzeciwia się to doskonałości cnoty, by ktoś zachowywał zawsze wstrzemięźliwość.

6. Takie są zatem zarzuty przeciwko zupełnej wstrzemięźliwości. Można by do nich także dodać nakaz Boży, dany pierwszym rodzicom w Księdze Rodzaju 1, [28; 9,1]: „Roście i mnożcie się i napełniajcie ziemię”. Pan w Ewangelii tego nie odwołuje, lecz bardziej jeszcze, jak się wydaje, potwierdza, gdy mówi w Ewangelii św. Mateusza 19, [6]: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozłącza”, mówiąc o związku małżeńskim. Temu nakazowi wyraźnie sprzeciwiają się zaś ci, którzy zachowują zupełną wstrzemięźliwość. Wydaje się więc, że zachowanie zupełnej wstrzemięźliwości jest rzeczą niedozwoloną.

Nietrudno zaś na te zarzuty odpowiedzieć, na mocy tego, co powiedzieliśmy powyżej. Należy bowiem rozważyć, że inaczej trzeba rozumować o tych rzeczach, które należą do potrzeb poszczególnego człowieka, a ina-

403

czej o tych, które należą do potrzeb wielu. W te rzeczy bowiem, które są potrzebne poszczególnemu człowiekowi, należy zaopatrzyć każdego. Należą tu pokarm i napój, i inne rzeczy, które są konieczne do utrzymania życia jednostki. Każdy musi używać pokarmu i napoju. W tych rzeczach zaś, które należą do potrzeb wielu ludzi, nie potrzeba, ani też nie jest możliwe, by każdy z osobna je otrzymywał. Widzimy bowiem, że ludzie mają wiele potrzeb wspólnych, jak pokarm, napój, odzież, mieszkanie i tym podobne, których to potrzeb jeden człowiek nie może zaspokoić. I dlatego różni ludzie muszą mieć różne zajęcia, podobnie jak i w ciele różne członki ciała mają różne czynności. Ponieważ zaś rodzenie nie należy do potrzeb koniecznych jednostce, lecz do potrzeb całego gatunku, nie jest rzeczą konieczną, by wszyscy ludzie to czynili, lecz niektórzy, żyjąc wstrzemięźliwie, mogą się oddawać innym zajęciom, na przykład służbie wojskowej lub kontemplacji.

I stąd wynika odpowiedź na drugi zarzut. Opatrzność Boża daje bowiem człowiekowi to, co jest potrzebne dla całego gatunku, nie jest jednak konieczne, by każdy człowiek wszystkich tych rzeczy używał. Dana jest bowiem człowiekowi umiejętność budowania, sztuka wojskowa, a jednak nie muszą wszyscy być budowniczymi ani wszyscy żołnierzami. Podobnie, choć człowiek otrzymał od Boga moc i środki rozradzania się, to jednak nie musi każdy człowiek to czynić.

Wynika stąd także odpowiedź na trzeci zarzut. Chociaż bowiem jest lepiej dla każdej jednostki, by się wstrzymywała od tego, co jest potrzebne dla dobra całości, a oddawała się doskonalszym rzeczom, to jednak nie jest czymś dobrym, by wszyscy się od tego wstrzymywali. Widać to w porządku wszechświata, chociaż bowiem substancja duchowa jest lepsza niż substancja cielesna, to jednak nie byłby lepszy taki wszechświat, w którym byłyby tylko substancje duchowe, lecz byłyby mniej doskonałe. I chociaż w ciele zwierzęcia lepsze jest oko niż noga, to jednak zwierzę nie byłoby doskonałe, gdyby nie miało i oka, i nogi. Podobnie też nie byłoby doskonałej wspólnoty rodzaju ludzkiego, gdyby nie było takich,

404

którzy zajmowaliby się prokreacją i innych, którzy by się od niej wstrzymywali, i oddawali się kontemplacji.

Co do czwartego zarzutu, że cnota musi być pośrodku, odpowiadamy nań tak samo, jak powyżej powiedzieliśmy o ubóstwie. Nie zawsze bowiem środek cechujący cnotę ujmujemy zgodnie z ilością tego, czym kieruje rozum, lecz raczej stosownie do miary samego rozumu, który osiąga należyty cel i waży odpowiednie okoliczności. I tak zupełną wstrzeźliwość, bez racji rozumnej, nazywa się brakiem wrażliwości, jeśli się zaś kierować rozumem, wstrzeźliwość jest cnotą, dzięki której człowiek przewyższa zwykły sposób życia, sprawia bowiem, że ludzie uczestniczą w pewnym podobieństwie Bożym; stąd powiedziane jest, że dziewictwo czyni ludzi podobnymi do aniołów [zob. Mt 22,30],

Na piąty zarzut należy odpowiedzieć, że troska i zajęcie tych, którzy żyją w małżeństwie, o żonę, dzieci i zdobycie środków do życia, trwa nieustannie. Niepokój zaś, który człowieka męczy z powodu walki z pożądliwością zdarza się tylko czasami. Zmniejsza się też ten niepokój, gdy człowiek nie poddaje się pożądliwości; im się bowiem bardziej ktoś oddaje przyjemnościom cielesnym, tym bardziej w nim wzrasta ich pożądanie. Pożądliwość osłabia się też przez posty i inne ćwiczenia cielesne, stosowne dla tych, którzy chcą zachować wstrzeźliwość. Używanie zaś przyjemności cielesnych bardziej odwraca umysł od wzniosłych wyżyn i przeszkadza w kontemplacji rzeczy duchowych niż niepokój, pochodzący od opierania się pożądaniu tych przyjemności. Przez używanie ich, zwłaszcza przyjemności cielesnych, umysł zagłębia się bowiem przede wszystkim w sprawy cielesne, przyjemność bowiem sprawia, że pożądanie spoczywa w rzeczy przyjemnej. I dlatego tym, którzy oddają się kontemplacji rzeczy Bożych i jakiegokolwiek prawdy, szkodzi przede wszystkim oddawanie się przyjemnościom cielesnym, a bardzo pożyteczne jest wstrzymywanie się od nich. Mówi się ogólnie, że dla jednego człowieka lepiej jest zachować wstrzeźliwość niż wejść w małżeństwo, ale że dla drugiego jest czymś lepszym małżeństwo. Stąd też Pan, wspomniawszy o wstrze-

405

mięźliwości, mówi [Mt 19,11-12]: „Nie wszyscy pojmują to słowo, lecz kto może pojąć, niechaj pojmuje”.

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika też odpowiedź i na ostatni zarzut, w sprawie nakazu, danego pierwszym rodzicom. Nakaz ten bowiem odnosi się do naturalnej skłonności, która istnieje w ludziach, mianowicie do zachowania gatunku przez akt rodzenia. Jak powiedzieliśmy jednak, nie ma konieczności, by to wypełniali wszyscy, lecz tylko niektórzy. Jak zaś nie jest czymś odpowiednim zajmowanie się prokreacją w każdym czasie, tak też nie jest czymś stosownym całkowite wstrzymywanie się od niej, zwłaszcza gdy potrzebne jest rozmnożenie się rodzaju ludzkiego, czy to z powodu istnienia małej liczby ludzi, jak to było na początku, gdy rodzaj ludzki zaczął się rozrastać, czy to dla małej liczby wiernego ludu, gdy potrzeba było, by się rozmnożył sposobem cielesnym, jak to było w Starym Testamencie. I dlatego rada o zupełnej wstrzeźliwości została zachowana dla czasów Nowego Testamentu, w którym to czasie liczba wiernych mnoży się przez duchowe zrodzenie.

[ROZDZIAŁ 137]

Byli zaś jeszcze inni, którzy chociaż nie potępiali zupełnej wstrzeźliwości, to jednak

zrównywali ją ze stanem małżeńskim, jest to herezja Jowiniana²³³. Błądność tego mniemania widzimy dostatecznie z tego, co powyżej powiedzieliśmy, wstrzemięźliwość bowiem czyni człowieka zdolniejszym do wznoszenia umysłu ku rzeczom duchowym i boskim, i w pewien sposób wznosi go ponad stan ludzki, upodabniając niejako do aniołów.

Nie sprzeciwia się temu, co powiedzieliśmy, że niektórzy mężowie doskonałej cnoty żyli w małżeństwie, jak na przykład Abraham, Izaak i Jakub; im bowiem silniejszą jest cnota ducha, tym mniej

²³³ Zob. św. Hieronim, *Adversus Iovinianum* I, 3 (PL 23, 214 B); Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus* 35 [68] (PL 42, 1219).

406

może ją z jej wysokości cokolwiek strącić. A chociaż byli w stanie małżeńskim, pomimo to umiłowali kontemplację prawdy i rzeczy Bożych; posługiwali się oni małżeństwem dla rozmnożenia wiernego ludu, odpowiednio do potrzeb owych czasów.

Także i doskonałość jakiejś osoby nie jest wystarczającym argumentem dla dowiedzenia doskonałości jakiegoś stanu; może bowiem ktoś w doskonalszym duchu posługiwać się mniejszym dobrem, niż ktoś inny większym dobrem. To zatem, że Abraham lub Mojżesz byli doskonalsi od wielu, którzy zachowują wstrzemięźliwość, nie jest dowodem, że stan małżeński jest doskonalszy od stanu wstrzemięźliwości lub że mu jest równy.

Rozdział 138 **ARGUMENTY PRZECIWKO TYM, KTÓRZY** **ZWALCZAJĄ ŚLUBY**

Wydawało się niektórym ludziom, że głupstwem jest zobowiązywać się ślubem do posłuszeństwa komukolwiek lub do zachowania czegokolwiek. Z im większą wolnością coś dobrego się czyni, tym cnotliwsze się to wydaje. Wydaje się zaś, że im większa konieczność kogoś zmusza do zachowywania czegoś, z tym mniejszą wolnością to wykonuje. Wydaje się więc, że zasługuje na mniejszą pochwałę akt cnoty, dlatego że zostaje wykonany z konieczności posłuszeństwa lub ślubu.

Ci, którzy w ten sposób rozumują nie znają widocznie znaczenia wyrazu konieczność. Jest bowiem dwojaka konieczność. Jedna to konieczność przymusu i ta umniejsza chwałę uczynków cnotliwych, dlatego, że jest przeciwna temu, co jest dobrowolne. Przymusowe jest bowiem to, co się sprzeciwia czyjejś woli. Inna zaś jest konieczność wypływająca z pewnej skłonności wewnętrznej. I ta nie zmniejsza, lecz powiększa chwałę cnotliwego uczynku, sprawia bowiem, że wola z większym natężeniem dąży ku uczynkowi

407

cnotliwemu. Jasne jest bowiem, że im stała dyspozycja cnoty jest doskonalsza, tym silniej kieruje wolę do dobra cnoty, i tym mniej wola od dobra tego odstępuje. A gdy dosięgnie do celu doskonałości, wnosi ze sobą pewną konieczność czynienia dobrze, jak to jest u zbawionych, którzy nie mogą grzeszyć, co zobaczymy poniżej [IV, 92]; a jednak nic z tego powodu nie ubywa ani woli wolności, ani uczynkowi dobroci.

Istnieje jeszcze inna konieczność wynikająca z celu, mówi się na przykład, że gdy ktoś chce przepłynąć morze, konieczny mu jest okręt. Jasne jest, że i ta konieczność nie zmniejsza wolności woli ani dobroci uczynków. Nawet przeciwnie, to, co ktoś czyni jako rzecz z powodu jej celu konieczną, zasługuje przez to samo na pochwałę, i to tym bardziej, im cel jest większy.

Jasne jest również, że konieczność zachowania tego, co ktoś ślubował, lub posłuszeństwa temu, komu się ktoś poddał, nie jest koniecznością przymusu ani nie pochodzi od konieczności wewnętrznej, ale od skierowania się do pewnego celu; musi bowiem człowiek, który złożył śluby, czynić to lub tamto, jeśli chce zachować ślub, lub zachować posłuszeństwo. Skoro więc cele te są godne pochwały, dlatego, że przez nie człowiek poddaje się Bogu, nie odbiera powyższa konieczność nic chwały należnej cnocie.

Należy dalej rozważyć, że gdy ktoś wypełnia to, co ślubował, lub wykonuje rozkazy tego, komu się poddał dla Boga, uczynki jego godne są większej pochwały i nagrody. Zdarza się bowiem, że jeden uczynek należy do dwóch wad, gdy mianowicie czynność jednej wady spełniona jest dla celu drugiej wady, na przykład, gdy ktoś kradnie, by cudzołożyć, to czynność ta, co do swego rodzaju należy do chciwości, ale co do swej intencji należy do pożyteczności. Tak samo zdarza się i w uczynkach cnotliwych, gdy mianowicie jeden uczynek cnotliwy zostaje spełniony dla drugiego uczynku cnotliwego, na przykład ktoś daje coś, co posiada dlatego, by się z kimś związać miłością przyjaźni, to uczynek ten co do swego rodzaju należy do cnoty hojności, co do swego celu zaś, do cnoty miłości. Taki uczynek zaś tym bardziej zasługuje na pochwałę, że chodzi

408

o większą cnotę, mianowicie o cnotę miłości, nie hojności. Stąd, choć uczynek ten będzie mniej dobry ze względu na cnotę hojności, to jednak będzie bardziej godny pochwały, dlatego że odnosi się do miłości, i większej będzie pochwałą godny, niż gdyby chodziło o samą hojność, bez tego, by się odnosiła do miłości.

Przyjmijmy więc, że ktoś wykonuje uczynek cnotliwy, na przykład, że pości lub że żyje, powstrzymując się od współżycia płciowego. Jeśli to czyni, nie składając ślubu, będzie to akt czystości lub wstrzemięźliwości, jeśli zaś to czyni, będąc związany ślubem, odnosi się te akty do innej cnoty, do której należy Bogu coś ślubować, mianowicie do cnoty religii, która jest wyższa od czystości lub wstrzemięźliwości, dlatego że przez tę cnotę we właściwy sposób odnosimy się do Boga. Akt cnoty wstrzemięźliwości lub powściągliwości będzie więc bardziej pochwałą godny u tego, który go wykonuje, zobowiązawszy się do niego ślubem, chociażby nie miał zadowolenia we wstrzemięźliwości lub powściągliwości, dlatego że większe zadowolenie ma w większej cnocie, mianowicie w cnocie religii.

Podobnie. Najważniejszą rzeczą w cnocie jest cel należny, w celu bowiem tkwi przede wszystkim pojęcie dobra. Gdy więc cel jest wyższy, nawet gdyby jakiś akt cnoty był trochę mniej gorliwie wykonany, będzie to akt cnotliwszy, na przykład, gdy ktoś dla dobra cnoty wybiera długą drogę, a kto inny krótką to bardziej będzie godnym pochwały ten, kto więcej zamierza uczynić dla cnoty, chociaż wolniej postępuje w drodze. Jeśli zaś ktoś czyni coś dla Boga, to ofiarowuje ten akt Bogu, gdy zaś to czyni, zobowiązawszy się do tego ślubem, wtedy ofiarowuje Bogu nie tylko uczynek, ale i możliwość uczynienia tego. Zamiarem jego więc jest uczynić dla Boga coś większego. Akt cnoty będzie więc u niego bardziej cnotliwy ze względu na większe dobro zamierzone, chociaż w wykonaniu ktoś inny może być gorliwszy.

Oprócz tego. Wola wyprzedzająca akt pozostaje wirtualnie przez cały czas aktu i czyni go pochwałą godnym, nawet gdy ktoś już nie myśli o tym, co zamierzał na początku. Nie potrzeba bowiem.

409

by ktoś, kto rozpoczyna podróż dla Boga, myślał o Bogu w sposób urzeczywistniony w każdej części podróży. Jest zaś jasne, że ten, kto ślubował, iż coś uczyni, goręcej tego chciał, niż ten, który tylko postanowił to uczynić, gdyż nie tylko chciał to uczynić, lecz chciał się upewnić, że nie odstąpi od tego. Przez tę intencję woli staje się wykonanie ślubu chwalebne, z powodu pewnego napięcia, nawet gdy wola nie kieruje się do działania w sposób urzeczywistniony lub kieruje się mniej gorliwie.

Tak więc bardziej pochwałą godny jest uczynek, który ktoś ślubował, niż ten sam uczynek wykonany bez ślubu; jednakże w warunkach jednakowych.

Rozdział 139 **ANI ZASŁUGI, ANI GRZECZY NIE SĄ RÓWNE**

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno, że ani wszystkie dobre uczynki, ani wszystkie grzechy nie są równe. Rady daje się bowiem odnośnie do jakiegoś większego dobra [111, 130], Rady w prawie Bożym odnoszą się zaś do ubóstwa, wstrzeźliwości i innych tego rodzaju rzeczy, jak to powyżej powiedzieliśmy [III, 130], Są więc te rzeczy czymś lepszym niż korzystanie z małżeństwa i posiadanie dóbr doczesnych, a jednak i w tych sytuacjach można żyć cnotliwie, podporządkowując się rozumnym zasadom, jak to wykazaliśmy powyżej [III, 133; III, 136-137], Akty cnót nie są więc wszystkie równe.

Co więcej. O gatunku czynów decydują ich przedmioty. Im więc przedmiot jest lepszy, tym i czyn jest cnotliwszy w swoim gatunku. Cel jest zaś lepszy od środków prowadzących do niego, z tych zaś ten jest lepszy, który bliższy jest celu. Spośród czynów ludzkich ten jest więc najlepszy, który bezpośrednio skierowany jest do ostatecznego celu, mianowicie do Boga. Następnie każdy czyn tym jest lepszy w swoim gatunku, im jego przedmiot jest bliższy Boga.

410

Co więcej. Czyny ludzkie dobre są w tej mierze, w jakiej kierowane są przez rozum. Zdarza się zaś, że niektóre czyny są bardziej rozumne niż inne. Im bardziej bowiem te czyny zależą od rozumu, tym bardziej uczestniczą w dobru, jakie daje rozum, szczególnie w porównaniu do czynów władz niższych, którymi rządzi rozum. Czyny ludzkie są więc lepsze jedne od drugich.

Podobnie. Nakazy prawa wypełnione zostają najlepiej z miłości, jak to powyżej powiedzieliśmy [III, 116; III, 128], Zdarza się zaś, że ktoś z większą miłością wykona jakiś nakaz niż ktoś drugi. A zatem spośród aktów cnót jeden jest lepszy od drugiego.

Oprócz tego. Jeśli czyny człowieka stają się dobre przez cnotę, a zdarza się, że jest ona większa u jednego niż u drugiego, to musi w czynach ludzkich jeden być lepszy od drugiego.

Podobnie. Jeśli czyny ludzkie stają się dobre przez cnotę, musi być lepszy ten czyn, gdzie jest większa cnota. Zdarza się zaś, że jedna cnota jest wyższa od drugiej, na

przykład wspaniałomyślność od hojności, a wielkoduszność od umiarkowania. Będzie więc jeden czyn ludzki lepszy od drugiego.

Dlatego powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 7, [38]: „Tak więc i ten, co wydaje za mąż pannę swoją dobrze czyni, i ten, co nie wydaje, lepiej czyni”. Z tych samych powodów widać, że nie wszystkie grzechy są równe; przez jeden grzech bowiem bardziej się człowiek oddala od celu niż przez drugi; i bardziej się burzy porządek rozumu i większą szkodę wyrządza się bliźniemu. Dlatego powiedziano w Księdze Ezechiela 16, [47]: „Gorsze rzeczy czyniłaś niżeli one, we wszystkich drogach twoich”.

Tymi argumentami zbija się błędne twierdzenia tych, którzy głosili, że wszystkie zasługi i grzechy są równe.

Wydawało się jednak, że pewną słuszość ma twierdzenie, iż wszystkie czyny cnót są równe, dlatego że czyn jest cnotliwy stąd, że dąży do dobrego celu. Dlatego też, jeżeli dla wszystkich dobrych czynów jest to samo dobro celu, muszą być wszystkie jednakowo dobre.

Jednakowoż, choć jest jeden cel ostateczny, którym jest dobro, to czyny, które od niego biorą swą dobroć, otrzymują różne stopnie

411

dobroci. W tych dobrach bowiem, które są skierowane do ostatecznego celu, jest różnica stopnia, według której jedne są lepsze od drugich, i bliższe ostatecznego celu. Stąd też w woli i jej czynach będzie pewien stopień dobroci, według różności dóbr, które są kresem woli i jej czynów, chociaż cel ostateczny jest ten sam.

Podobnie także wydaje się, że twierdzenie, iż wszystkie grzechy są równe, ma pewne uzasadnienie stąd, iż grzech w czynach ludzkich pochodzi tylko stąd, że ktoś przekroczy prawo rozumu. Tak samo zaś przekracza zasady rozumu ten, kto to czyni w niewielkiej rzeczy, jak i ten, który to czyni w rzeczy ważnej. Wydaje się więc, że grzech jest jednakowy, czy ktoś grzeszy w mniejszej, czy we większej rzeczy.

Za tym rozumowaniem przemawia, jak się wydaje, sposób postępowania w ludzkich trybunałach. Jeśli bowiem się komuś stawia granicę, której mu nie wolno przekroczyć, jest dla sędziego rzeczą obojętną, czy ją przekroczy wiele czy mało, podobnie jak jest rzeczą obojętną, czy pięściarz, wycofawszy się z areny, oddali się blisko czy daleko. Stąd, gdy ktoś przekroczy prawa rozumu, jest rzeczą obojętną, czy to uczyni w rzeczy małej czy wielkiej.

Gdy jednak uważnie tę rzecz zbadamy, widzimy, że we wszystkich rzeczach, w których doskonałość i dobro polega na pewnej równowadze, im ktoś bardziej od równowagi należy odstępować, tym większe będzie zło. Jak na przykład zdrowie polega na właściwej równowadze płynów ustrojowych, a piękno na właściwej proporcji członków, prawda zaś na współmierności intelektu, czy mowy i rzeczy. Jest zaś oczywiste, że im większa jest niedyspozycja w płynach ustrojowych, tym gorsze jest zdrowie; im większy jest brak proporcji w członkach, tym większa brzydota, a im większe oddalenie od prawdy, tym większy fałsz. Mniejszym jest bowiem fałszem przypuszczać, że trzy równa się pięć, niż że trzy równa się sto. Dobro cnoty polega zaś na pewnej równowadze, jest bowiem czymś pośrednim, ustanowionym pomiędzy przeciwnymi wadami, zgodnie z właściwym ustaleniem okoliczności. Im więc ktoś bardziej oddala się od tej harmonii, tym jest większe zło.

412

Nie jest zaś tym samym przekraczać cnotę, a przekraczać granice postawione przez sędziego. Cnota jest bowiem sama w sobie pewnym dobrem, a zatem przekraczanie cnoty jest samo w sobie złem. I dlatego musi większe odstępianie od cnoty być większym złem. Przekroczenie zaś granicy, ustanowionej przez sędziego, nie jest samo w sobie czymś złym, lecz jest złe przypadłościowo, o ile mianowicie jest zakazane. W tych zaś rzeczach, które istnieją przypadłościowo, gdy orzekamy coś o jakiejś rzeczy bezwzględnie, nie musi być tak, że jeżeli ze zwykłego wynika zwykłe, to z większego wynika większe, lecz można to tylko odnosić do rzeczy, które istnieją same przez się; z tego bowiem, że biała istota jest muzykalna, nie wynika, że bardziej biała jest bardziej muzykalna; wynika zaś, jeśli białość rozprasza wzrok, że bardziej białe mocniej wzrok rozprasza.

Należy zaś między grzechami rozróżnić grzechy śmiertelne i powszednie. Śmiertelnym jest ten grzech, który pozbawia duszę życia duchowego. Na czym to życie polega, możemy poznać na podstawie dwóch elementów, według podobieństwa do życia naturalnego. Ciało mianowicie żyje naturalnie przez połączenie się z duszą która jest dla niego źródłem życia. Ciało ożywione duszą samo się porusza, ciało martwe zaś albo jest nieruchome, albo zostaje poruszone tylko przez jakiś czynnik zewnętrzny. Tak więc i wola człowieka żyje, gdy przez właściwą intencję jednoczy się ze swym celem ostatecznym, który jest jej przedmiotem, i niejako formą a także, gdy skłania się do działania na mocy pierwiastka wewnętrznego, gdy przez miłość łączy się człowiek z Bogiem i ze swym bliźnim. Gdy się zaś usunie cel ostateczny i miłość, dusza staje się jakby umarła, nie skłania się bowiem sama do właściwego działania, lecz albo całkowicie przestaje właściwie działać, albo skłaniają do tego tylko coś zewnętrznego, mianowicie obawa przed karą. Dlatego śmiertelne są wszystkie grzechy, które się sprzeciwiają intencji dążenia do celu ostatecznego i łączenia się z nim przez miłość. Jeśli zaś ktoś, zachowując te intencje, odstąpi pod pewnym względem od właściwego porządku rozumu, nie jest to grzech śmiertelny, lecz powszedni.

413

Rozdział 140 << BÓG KARZE LUB NAGRADZA CZYNY LUDZKIE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że Bóg karze lub nagradza czyny ludzkie.

Karanie lub nagradzanie należy bowiem do tego, kto nadaje prawa, prawodawcy bowiem nakłaniają do zachowywania prawa za pomocą nagród i kar. Do Opatrzności Bożej należy zaś, jak to powyżej powiedzieliśmy [III, 114], nadawanie praw ludziom. Karanie i nagradzanie należy zatem do Boga.

Oprócz tego. Gdziekolwiek jest jakiś porządek właściwy dla celu, musi ów porządek do celu doprowadzić, odstępianie bowiem od porządku wyklucza osiągnięcie celu; to bowiem, co istnieje ze względu na cel, konieczność swą otrzymuje od celu, tak mianowicie, że koniecznie musi istnieć, jeśli cel ma zostać osiągnięty i, jeśli nic nie stanie na przeszkodzie jego istnieniu, cel zostanie osiągnięty. Bóg zaś nadał czynom ludzkim pewien porządek, odnośnie do celu, jakim jest dobro, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [III, 115]. Zgodnie z tym porządkiem muszą ci, którzy wedle niego postępują, osiągnąć ostateczne dobro, a to znaczy otrzymać nagrodę; ci zaś, którzy odступują od tego porządku przez grzech, muszą zostać pozbawieni ostatecznego dobra, to znaczy być ukarani.

Co więcej. Podobnie jak rzeczy w przyrodzie podlegają porządkowi Opatrzności Bożej, tak i czyny ludzkie, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 90]. W jednym i drugim wypadku zdarza się, że należny porządek zostaje zachowany, albo niezachowany, zachodzi to jednak wtedy, gdy zachowanie lub przekroczenie należnego porządku leży w mocy woli ludzkiej; nie leży to zaś w mocy rzeczy należących do przyrody, by od należnego porządku odstępowały, lub porządek ten zachowywały. Musi bowiem między skutkami a przyczynami być pewna odpowiedniość. Jak więc w świecie rzeczy należących do przyrody, jeśli zachowany jest należyty porządek naturalnych zasad i czynności, to wynika z konieczności, że zachowają rzeczy

414

te swą naturę oraz dobro w niej istniejące; z odstąpienia zaś od naturalnego porządku wynika rozkład i zło. Podobnie też w świecie ludzkim, człowiek, jeśli dobrowolnie zachowuje porządek prawa ustanowionego przez Boga, osiągnie dobro, jednak nie jakoby z konieczności, lecz z rozrządzenia prawodawcy, a to nazywamy otrzymaniem nagrody. A gdy człowiek odstępuje od porządku prawa, spotka go zło, a to znaczy, że otrzyma karę.

Co więcej. Do doskonałości dobroci Boga należy to, że nie pozostawia w rzeczach niczego nieuporządkowanego, widzimy też, że w rzeczach naturalnych wszelkie zło zawarte jest w porządku jakiegoś dobra, na przykład rozkład powietrza powoduje powstanie ognia, a zabicie owcy daje pożywienie wilkowi. Skoro więc czyny ludzkie podlegają Opatrzności Bożej, jak i rzeczy świata przyrody, trzeba, by zło, które się zdarza w czynach ludzkich, było objęte porządkiem jakiegoś dobra. Dzieje się to zaś w sposób najbardziej odpowiedni przez karę za grzechy. Czyny bowiem przekraczające należną miarę objęte są porządkiem sprawiedliwości, która sprowadza do tego, co należne. Przekracza zaś człowiek właściwą sobie miarę, gdy przenosi wolę swoją ponad wolę Bożą czyniąc swej woli zadość wbrew rozporządzeniu Bożemu. Ta nieprawidłowość zostaje usunięta, gdy człowiek przeciw swej woli coś musi cierpieć, z rozporządzenia Bożego. Jest więc rzeczą słuszną, by Bóg karał grzechy ludzkie, i z tego samego powodu, jest słuszne by dobre uczynki dostępowały nagrody.

Podobnie. Opatrzność Boża nie tylko układa porządek rzeczy, lecz także kieruje wszystkim tak, by urzeczywistnił się porządek przez nią ustanowiony, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 67], Wolę porusza zaś jej przedmiot, którym jest dobro lub zło. Należy więc do Opatrzności Bożej, by dobre rzeczy ludziom dawała jako nagrodę, tak by wolę skłaniać do postępowania dobrze, oraz by zło wskazywała jako karę, aby wolę odwozić od moralnego nieładu (*inordinatio*).

Oprócz tego. Opatrzność Boża w ten sposób ustanowiła rzeczy, że jedna jest pożyteczna dla drugiej. Jest zaś rzeczą najbardziej

415

stosowną, by człowiek zbliżał się do celu, którym jest dobro, zarówno, gdy widzi dobro, jak i gdy widzi zło w drugim człowieku, w tym sensie mianowicie, że pobudza go do czynienia dobrze to, że postrzega, iż nagrodę otrzymują ci, którzy czynią dobrze, oraz że powstrzymuje go od czynienia źle to, że zauważa, iż źle czyniący zostają ukarani. Należy to więc do Opatrzności Bożej, by źli zostali ukarani, a dobrzy otrzymali nagrodę.

Dlatego powiedziane jest w Księdze Wyjścia 20, [5-6]: „Jam jest Pan, Bóg Twój, karzący nieprawość ojców na synach, a czyniący miłosierdzie tysiącom

tych, którzy Mnie miłują i strzegą przykazań moich". A w Psalmie [62,13] powiedziane jest: „Oddajesz każdemu według jego uczynków". A w Liście do Rzymian 2, [6-8]: „Odda każdemu według uczynków jego; tym mianowicie, co cierpliwie w dobrym uczynku szukają sławy i czci i nieskazitelności — życie wieczne; tym zaś, co się sprzeciwiają, co nie przyjmują prawdy, ale wierzą niesprawiedliwości — gniew i zapalczywość".

W ten sposób usuwa się błąd tych, którzy mówią, że Bóg nie karze. Marcjon i Walentyn głosili²³⁴ bowiem, że inny jest Bóg, który jest dobry, a inny jest Bóg, który jest sprawiedliwy i karze.

Rozdział 141 O RÓŻNORODNOŚCI I PORZĄDKU KAR

Ponieważ, jak to powiedzieliśmy [III, 140], nagrodą jest to, co się przedstawia woli jako cel, który ją zachęca do dobrego postępowania; a znowu karę przedstawia się woli, by ją odciągnąć od zła jako tego, czego ma unikać. Do istoty nagrody zaś należy, by była czymś dobrym i zgodnym z wolą, a do istoty kary należy, by była czymś złym i przeciwnym woli. Zło jest to zaś brak dobra. Trzeba więc, by stosownie do różnicy i porządku w dobrach była

²³⁴ Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 11; 22 (PL 42, 28-29).

416

też różnica i porządek w karach. Najwyższym dobrem człowieka jest zaś szczęście, które jest jego ostatecznym celem, im coś jest bliższe tego celu, tym wyższym jest to dobrem człowieka. Najbliższym tego celu dobrem jest zaś cnota i wszystko to, co pomaga człowiekowi w czynieniu dobrze, przez co zdobywa szczęśliwość. Następnie idzie odpowiednie usprawnienie rozumu i podległych mu władz. Potem zaś i zdrowie ciała, potrzebne do swobodnego działania. Wreszcie rzeczy zewnętrzne, którymi się posługujemy, jako pomocami dla cnoty.

Największą karą będzie więc dla człowieka pozbawienie szczęścia. Następnie pozbawienie go cnoty i pozbawienie władz naturalnych duszy doskonałości, odnoszących się do czynienia dobrze. Dalej rozprzężenie naturalnych władz duszy. Potem cierpienia cielesne, wreszcie utrata dóbr zewnętrznych.

Lecz ponieważ do pojęcia kary należy nie tylko to, by pozbawiała dobra, lecz także, by była przeciwna woli człowieka, nie każdego zaś człowieka wola ocenia dobro należycie, zdarza się mianowicie niekiedy, że to, co pozbawia większego dobra, mniej się sprzeciwia woli, i przez to wydaje się mniejszą karą. I dlatego wielu ludzi, którzy dobra zmysłowe i cielesne cenią i znają lepiej niż dobra umysłowe i duchowe, bardziej obawia się kar cielesnych, niż kar duchowych. Według ich oceny, wydaje się, że porządek kar jest przeciwny powyżej wymienionemu porządkowi. Dla nich bowiem najwyższą karą wydają się cierpienia cielesne, i utrata dóbr doczesnych, nieład zaś moralny w duszy, utrata cnoty i utrata posiadania Boga, na którym polega ostateczne szczęście człowieka, uważają za niewiele, lub bez znaczenia.

Stąd wydaje im się, że Bóg nie karze grzechów ludzi, widzą bowiem przeważnie, że grzesznicy cieszą się dobrym zdrowiem, i posiadają majątności, których ludzie cnotliwi nierzadko są pozbawieni.

I nie należy się temu dziwić, gdy się nad tym zastanowimy. Skoro bowiem dobra zewnętrzne podporządkowane są wewnętrznym, a ciało duszy, to dobra zewnętrzne i

cielesne są dla człowieka o tyle dobre, o ile przyczyniają się do dobra rozumu, o ile zaś temu dobru

417

przeszkadzają, wychodzą człowiekowi na zło. Bóg zaś jako Ten, który rozporządza wszystkim, zna miarę sił ludzkich. I dlatego czasami człowiekowi cnotliwemu powierza dobra cielesne i zewnętrzne, by przez to wzrastała jego cnota, a przez to udziela mu dobrodziejstw. Czasem zaś odbiera mu powyższe dobra, uważając, że są mu one przeszkodą w osiągnięciu cnoty i cieszenia się Bogiem. A przez to wychodzą człowiekowi dobra zewnętrzne na zło, jak to już powiedzieliśmy, dlatego też ich utrata, z tego samego powodu, obraca się człowiekowi na dobre. Jeśli więc grzech wszelki jest złem, a nie jest złem, by człowiek został pozbawiony dóbr zewnętrznych i cielesnych, o ile przez to postąpi w cnocie, nie będzie to dla człowieka cnotliwego karą jeśli będzie pozbawiony dóbr zewnętrznych, o ile to się przyczynia do jego wzrostu w cnocie. I na odwrót, złym obróci się to na karę, jeśli otrzymają dobra zewnętrzne, które ich pobudzają do złego. Stąd też powiedziane jest w Księdze Mądrości 14, [11], że „stworzenia Boże stały się przedmiotem nienawiści i pokusą dla dusz ludzkich, i pułapką dla nóg ludzi głupich”.

Ponieważ zaś do istoty kary należy nie tylko to, że jest czymś złym, lecz także to, że sprzeciwia się woli, karą nazywa się, nadużywając znaczenia tego wyrazu, utratę dóbr zewnętrznych i cielesnych, nawet wtedy, gdy człowiekowi obraca się to na postępek w cnocie, a nie na zło, dlatego, że jest przeciwna woli.

Z racji nieładu moralnego panującego w człowieku, zdarza się zaś, że człowiek nie ocenia rzeczy należycie, lecz wyżej stawia dobra cielesne od dóbr duchowych. Taki zaś nieład jest albo zawiniony, lub pochodzi od dawniejszej winy. Wynika stąd jasno, że kara nawet z racji tego, że sprzeciwia się woli, należy się człowiekowi tylko, jeżeli uprzednio była wina. Można to wykazać także w inny sposób. Te rzeczy bowiem, które same w sobie są dobre, nie stawałyby się złymi dla człowieka przez to, że ich nadużywa, gdyby pewien nieład moralny już w człowieku nie istniał. Podobnie także fakt, że to, co wola przyjmuje jako z natury dobre, trzeba odbierać człowiekowi, by mógł postąpić w cnocie, pochodzi z pewnego nieładu istniejącego w człowieku, który to nieład jest albo zawiniony,

418

albo wynika z winy. Jest bowiem jasne, że przez uprzedni grzech powstaje pewien nieład w uczuciach człowieka, tak, że człowiek skłania się potem łatwiej do grzechu. Nie jest zatem człowiek bez winy, także i z racji tego, że trzeba mu pomagać, by postępował w cnocie przez to, co jest dla niego w pewien sposób karą, o ile jest całkowicie przeciwko jego woli, chociaż niekiedy wola to przyjmuje, gdy rozum widzi cel. Lecz o tym nieładzie istniejącym w naturze ludzkiej, a pochodzącym od grzechu pierwotnego, będzie mowa później [IV, 50], Na razie niech tylko będzie jasne, że Bóg karze ludzi za grzechy i że nie karze, gdy nie ma winy.

Rozdział 142

NIE WSZYSTKIE NAGRODY I KARY SĄ RÓWNE

koro sprawiedliwość Boża wymaga, by dla zachowania równości wśród rzeczy, za

grzech wymierzana była kara, a za dobre uczynki nagroda, trzeba, jeśli są stopnie w uczynkach cnotliwych i w grzechach, jak to wykazaliśmy [III, 139], by także były stopnie nagród i kar. Inaczej bowiem nie byłaby zachowana równość, mianowicie, gdyby ten, kto więcej zgrzeszył, nie otrzymał większej kary, a ten, kto lepiej czynił, nie otrzymał większej nagrody. Wydaje się bowiem, że różne jest wynagrodzenie, zgodnie z różnicą między dobrem i złem oraz zgodnie z różnicą między tym, co dobre i lepsze lub złe i gorsze.

Oprócz tego. Na tym polega równość sprawiedliwości rozdzielczej, by oddawać rzeczy nierówne tym, wśród których nie ma równości. Nie byłoby to więc sprawiedliwą odpłatą dokonaną za pomocą kar i nagród, gdyby wszystkie nagrody i wszystkie kary były równe.

Co więcej. Prawodawcy przedstawiają nagrody i kary po to, by ludzi pociągnąć od zła ku dobremu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 140]. Należy zaś nie tylko ludzi pociągać do dobra

419

i odwodzić od zła, lecz należy także dobrych zachęcać, by byli lepsi, a złych odwodzić od większego zła. Tak by zaś nie było, gdyby nagrody i kary były równe. Nagrody i kary nie powinny zatem być równe.

Co więcej. Podobnie jak przez naturalną dyspozycję jest dana rzecz przysposobiona do przyjęcia formy, tak też przez uczynki dobre i złe przysposabia się dany człowiek do kar i nagród. Taki zaś jest porządek, ustanowiony w rzeczach przez Opatrzność Bożą, że doskonalszą formę otrzymuje to, co jest lepiej do niej przysposobione. Zgodnie zatem z różnorodnością dobrych i złych uczynków, powinna istnieć różnorodność kar i nagród.

Podobnie. W złych i dobrych czynach występuje dwojake stopniowanie: po pierwsze, co do ilości, gdy jeden człowiek od drugiego ma więcej dobrych lub złych czynów, po drugie według jakości czynów, o ile czyn jednego człowieka jest lepszy lub gorszy od czynu drugiego człowieka. Stopniowaniu co do ilości uczynków powinno odpowiadać stopniowanie nagród lub kar, inaczej na sądzie boskim nie byłoby odpłaty za wszystko, co człowiek czyni, gdyby pewne złe uczynki pozostały nieukarane, a niektóre dobre niewynagrodzone. Z tego samego powodu stopniowaniu nierówności uczynków odpowiada nierówność nagród i kar.

Dlatego powiedziane jest w Księdze Powtórzonego Prawa 25, [2]: „Według miary grzechów, będzie i razów miara”. W Księdze Izajasza 27, [8] zaś powiedziane jest: „W mierze przeciwko mierze, gdy odrzucona będzie, osądzisz ją”.

W ten sposób usuwa się błąd tych, którzy mówią że w przyszłym życiu wszystkie nagrody i kary są równe.

420

Rozdział 143 <<

O KARZE, KTÓRA ZE WZGLĘDU NA CEL OSTATECZNY NALEŻY SIĘ ZA GRZECH ŚMIERTELNY I POWSZEDNI

Z tego, co powyżej powiedzieliśmy, wynika jasno, że zgrzeszyć można dwojako. Jednym sposobem, gdy ktoś intencją swego umysłu całkowicie wyłamuje się spod porządku nadanego przez Boga, który jest najwyższym dobrem, i to jest grzech ciężki. Drugim sposobem, gdy ktoś, zachowując przyporządkowanie umysłu względem ostatecznego

celu, stawia przeszkody, które opóźniają swobodne zdążanie do celu, i to nazywa się grzechem lekkim. Jeśli więc zgodnie z różnicą w grzechach powinna być różnica w karach, wynika stąd, że jeżeli ktoś grzeszy śmiertelnie, powinien być tak ukarany, by nie osiągnął celu człowieka, kto zaś grzeszy lekko, powinien być ukarany tak, by nie został pozbawiony celu, lecz by doznał opóźnienia lub doświadczył trudności w osiągnięciu celu. Zostaje bowiem zachowana sprawiedliwość (*aequalitas iustitiae*) w ten sposób, że tak jak człowiek grzeszy, dobrowolnie odwracając się od celu, tak też wbrew swej woli poniesie karę, doznając przeszkód w osiągnięciu celu.

Co więcej. Podobnie jak w człowieku jest wola, tak w rzeczach w przyrodzie jest skłonność naturalna. Jeżeli zaś jakieś rzeczy w przyrodzie odebrać dążenie jej do celu, nie może rzecz ta wcale celu osiągnąć. Na przykład ciało ciężkie, gdy przez zepsucie straci ciężar i stanie się lekkie, nie dosięgnie już środka. Gdy jednak dążenie do celu w rzeczy pozostanie, a przeszkadza jej coś w poruszaniu się ku niemu, to po usunięciu przeszkody dojdzie do celu. U tego człowieka zaś, który grzeszy śmiertelnie, dążenie woli odwraca się całkowicie od ostatecznego celu, u tego zaś, kto grzeszy lekko, pozostaje dążenie ku celowi, lecz przeszkadza temu przyłgnięcie jego, większe niż należy, do tych rzeczy, które do celu prowadzą. A zatem temu, który grzeszy śmiertelnie, należy się taka kara, by całkowicie

421

został pozbawiony osiągnięcia celu, temu zaś, który grzeszy lekko, by doznał pewnych trudności, zanim osiągnie cel.

Co więcej. Gdy ktoś osiągnie jakieś dobro, do którego nie dążył, będzie to dziełem losu i przypadku. Jeśli więc ten, którego intencja jest odwrócona od celu ostatecznego, osiągnie cel ostateczny, będzie to dziełem losu i przypadku. To zaś jest niemożliwe, cel ostateczny jest bowiem dobrem intelektu, przypadek zaś jest sprzeczny z rozumem, rzeczy przypadkowe zdarzają się bowiem bez rozrządzenia rozumu. Niemożliwe zaś jest, by intelekt osiągnął swój cel inaczej niż drogą umysłową. A zatem nie osiąga celu ostatecznego ten, kto grzesząc śmiertelnie, odwraca się intencją od celu ostatecznego.

Podobnie. Materia otrzymuje od czynnika działającego formę, tylko o ile do tej formy była w odpowiedni sposób przystosowana. Cel zaś i dobro jest doskonałością woli, podobnie jak forma jest doskonałością materii. A zatem wola nie osiąga celu ostatecznego, jeśli nie jest odpowiednio przysposobiona. Przysposabia zaś wolę do celu intencja i pragnienie celu. Nie osiągnie więc celu ten, którego intencja odwraca się od celu.

Oprócz tego. W tych rzeczach, które są skierowane do celu, bywa tak, że jeśli cel jest, lub będzie, muszą być i te rzeczy, które prowadzą do celu; jeśli zaś nie ma tych rzeczy, które prowadzą do celu, nie będzie także celu. Jeśliby bowiem mógł być cel także gdyby nie istniały rzeczy, które prowadzą do niego, to daremnie dąży się takimi środkami do celu. Wszyscy zaś zgadzają się na to, że człowiek przez uczynki cnotliwe, wśród których najważniejszym jest intencja należytego celu, osiąga swój cel ostateczny, którym jest szczęście. Jeśli więc ktoś działa wbrew cnotcie, odwracając się intencją od celu ostatecznego, jest rzeczą słuszną, by był pozbawiony ostatecznego celu.

Stąd powiedziane jest w Ewangelii św. Mateusza 7, [23]: „Odstąpcie ode Mnie, którzy czynicie nieprawość”.

422

Rozdział 144

GRZECH ŚMIERTELNY NA WIEKI POZBAWIA CZŁOWIEKA CELU OSTATECZNEGO

Kara ta, która pozbawia człowieka celu ostatecznego, musi trwać wiecznie.

Nie ma bowiem utraty czegoś, jeśli nie chodzi o to, co się posiada z natury, o kocie bowiem, dopiero co urodzonym, nie mówi się, że jest pozbawiony wzroku. Nie może zaś człowiek w tym życiu środkami naturalnymi osiągnąć swego celu ostatecznego, jak tego dowiedliśmy [III, 47n]. A zatem pozbawienie takiego celu musi być karą w przyszłym życiu. Lecz po tym życiu nie może już człowiek zdobywać swego celu ostatecznego. Dusza bowiem potrzebuje ciała dla osiągnięcia swego celu, przez ciało bowiem zdobywa doskonałość i wiedzę, i cnotę. Dusza zaś, po rozłączeniu z ciałem, już nie wraca do tego stanu, w którym przez ciało zdobywała doskonałość, jak to twierdzili ci, którzy przyjmowali wędrówkę dusz, a z którymi dyskutowaliśmy powyżej [II, 44; II, 83n]. Jest więc rzeczą konieczną by ten, kto zostaje ukarany przez pozbawienie celu ostatecznego, na wieki został go pozbawiony.

Co więcej. Jeśli coś pozbawione jest tego, co z natury posiada, niepodobna tego naprawić inaczej, jak przez powrót do uprzednio istniejącej materii, tak, by na nowo powstało; na przykład, gdy zwierzę straci wzrok lub inny zmysł. Jest zaś niemożliwe, by to, co już zostało zrodzone, znowu się urodziło, bez uprzedniego rozkładu; i wtedy z tej samej materii może zostać zrodzone coś innego, w czym będzie tożsamość nie co do liczby, lecz co do gatunku. Twór duchowy zaś, jak dusza lub anioł, nie może zostać rozłożony na jakąś materię istniejącą uprzednio, by znowu urodziło się coś identycznego co do gatunku. Jeśli więc zostanie pozbawiony tego, co z natury swej posiada, musi to pozbawienie pozostać na wieki. W naturze duszy i anioła jest zaś porządek względem celu ostatecznego, którym jest Bóg. Jeśli więc tego porządku jest pozbawiony przez jakąś karę, kara ta pozostanie na wieki.

423

Podobnie. Wydaje się, że należy to do naturalnej sprawiedliwości, by każdy był pozbawiony tego dobra, przeciw któremu działa, przez to staje się bowiem niegodnym tego dobra. I dlatego, według świeckiej sprawiedliwości, tego, kto grzeszy przeciw państwu, pozbawia się całkowicie związków z państwem, czy to przez śmierć, czy przez wieczyste wygnanie i nie zwraca się uwagi na to, jak długo grzeszył, ale na to, przeciw czemu grzeszył. Tak samo można zaś porównać obecne życie do ziemskiego państwa, jak całą wieczność do wspólnoty zbawionych, którzy, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 62], osiągnęli na wieki swój cel ostateczny. Kto więc grzeszy przeciw ostatecznemu celowi i przeciw miłości, na której polega wspólnota zbawionych i tych, którzy ku szczęśliwości dążą musi zostać ukarany na wieki, chociażby grzeszył tylko przez jakiś krótki czas.

Oprócz tego. W sądzie Bożym wolę czynienia bierze się za uczynek, „bo człowiek widzi, co się pokazuje, a Pan patrzy na serce” [1 Sm 16,7]. Kto zaś dla jakiegoś dobra doczesnego odwrócił się od celu ostatecznego, którego posiadanie jest wieczne, przeniósł używanie tego doczesnego dobra ponad używanie dobra ostatecznego. Jest stąd jasne, że dużo bardziej wolałby używać tego dobra doczesnego na wieki. A zatem według sądu Bożego tak powinien być ukarany, jak gdyby grzeszył wiecznie. Niewątpliwie zaś za grzech wieczny należy się kara wieczna. A zatem temu, kto się odwraca od ostatecznego celu, należy się kara wieczna.

Co więcej. Z racji tej samej zasady sprawiedliwości daje się karę za grzech, a nagrodę za dobre uczynki [III, 140], Nagrodą za cnotę jest zaś szczęśliwość. Jest ona zaś wieczna, jak wykazano powyżej. A zatem i kara, która pozbawia szczęśliwości, powinna być wieczna.

Stąd powiedziane jest w Ewangelii św. Mateusza 25, [46]: „I pójdą ci na mękę wieczną a sprawiedliwi do życia wiecznego”.

W ten sposób eliminuje się błąd tych, którzy twierdzą, że kary złych kiedyś będą miały koniec. Zdanie to, jak się wydaje, pochodzi od twierdzeń niektórych filozofów, którzy mówili, że wszystkie kary

424

są karami oczyszczającymi, a więc kiedyś się skończą. Wydawało się zaś, że jest to możliwe; bądź to dla ludzkiego zwyczaju, prawa ludzkie nadają bowiem kary po to, by poprawić człowieka, stąd są niejako lekarstwem; bądź też dla racji rozumowych. Gdy bowiem ten, kto karze, nie czyni tego z innego powodu, lecz tylko po to by ukarać, wynika stąd, że ma upodobanie w samym wymierzaniu kary, co się nie zgadza z dobrocią Bożą. Muszą więc kary być nadawane z innego powodu. I wydaje się, że nie ma innego odpowiedniejszego celu, jak poprawa człowieka. Wydaje się więc słuszne, gdy ktoś mówi, że wszystkie kary są karami oczyszczającymi (*purgatoria*), a zatem się kiedyś skończą, skoro to, co można oczyścić, jest przypadłościowe dla stworzenia i może zostać usunięte bez naruszenia substancji.

Należy zaś przyjąć, że Bóg nakłada kary nie dla nich samych, jakoby w nich miał upodobanie, lecz z innego powodu, mianowicie aby wprowadzić porządek wśród stworzeń, na czym polega dobro wszechświata. Ten porządek rzeczy wymaga zaś, by Bóg wszystko uporządkował w określonych proporcjach i dlatego to powiedziane jest w Księdze Mądrości [11,21], że Bóg wszystko „pod miarą i liczbą i wagą uczynił”. Jak zaś nagrody proporcjonalnie odpowiadają uczynom cnotliwym, tak kary odpowiadają grzechom. A do niektórych grzechów proporcjonalną jest kara wieczna, jak to wykazaliśmy. A zatem za pewne grzechy Bóg nakłada kary wieczne, aby zachować wśród rzeczy należyty porządek, który okazuje Jego mądrość.

Gdy zaś ktoś przyjmuje, że wszystkie kary mają służyć poprawie obyczajów, a nie czemuś innemu, nie wynika stąd, by należało przyjąć, że wszystkie kary są karami oczyszczającymi i że się kiedyś skończą. Nawet bowiem prawa ludzkie skazują czasami na karę śmierci, i to nie dla poprawy tego określonego człowieka, ale dla poprawy innych. Dlatego w Księdze Przysłów 19, [25] powiedziane jest: „Gdy zaraźliwego zbijesz, głupi mędrszym będzie”. Niektóre także prawa ludzkie skazują ludzi na wieczne wygnanie, aby przez ich usunięcie państwo oczyścić. Stąd powiedziane jest w Księdze

425

Przysłów 22, [10]: „Wypędź naśmiewcę a wynijdzie z nim swar, i ustaną zatargi i potwarze”. A zatem nawet jeśli kary były dane tylko dla poprawy obyczajów, nic nie przeszkadza, by niektórzy ludzie, wedle sądu Bożego, byli na zawsze odłączeni od społeczności dobrych i ukarani na wieczność, i by ludzie, z obawy przed karą wieczną, wstrzymywali się od grzechu, a społeczność dobrych przez ich wydalenie stała się czystsza, jak to powiedziane jest w Apokalipsie św. Jana 21, [27]: „Nie wejdzie do niego”, to znaczy do miasta Jeruzalem świętego, przez które się oznacza społeczność dobrych „nic nieczystego, albo budzącego odrazę i kłamstwo”.

Rozdział 145

KARĄ ZA GRZECZY JEST TAKŻE DOZNAWANIE CIERPIENIA

Ci, którzy grzeszą przeciw Bogu, powinni być ukarani nie tylko przez to, że zostaną wykluczeni na zawsze ze szczęśliwości, lecz także przez doznawanie cierpienia. Kara bowiem powinna być proporcjonalna do winy, jak to wykazaliśmy powyżej [III, 142]. W stanie winy zaś umysł nie tylko odwraca się od celu ostatecznego, lecz także zwraca się w niewłaściwy sposób do innych rzeczy jako do celu. Należy więc nie tylko ukarać tego, który grzeszy, przez to, że się go wyklucza z celu, lecz także przez to, że od innych rzeczy dozna cierpienia.

Co więcej. Kary daje się za winy po to, aby z obawy przed karą ludzie wstrzymywali się od grzechu, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 144], Nikt zaś nie obawia się stracić tego, czego nie pragnie osiągnąć. Ci więc, których wola odwróciła się od ostatecznego celu, nie obawiają się tego, że zostaną wykluczeni od osiągnięcia go. A zatem nie powstrzymałoby ich od grzechu samo wykluczenie ich od osiągnięcia celu. Powinni więc grzesznicy otrzymać inną karę, której by się obawiali.

426

Podobnie. Jeżeli ktoś nadużywa środków prowadzących do celu, nie tylko zostaje pozbawiony celu, lecz także naraża się na inne cierpienie, jak na przykład, gdy ktoś nadużywa pokarmu, siły jego nie tylko nie wzrastają, ale nawet zapada w chorobę. Kto zaś cel swój zakłada w rzeczach stworzonych, ten nie używa ich tak, jak powinien, mianowicie w odniesieniu do celu ostatecznego. A zatem powinien nie tylko być ukarany przez to, że zostanie pozbawiony szczęśliwości, lecz także przez to, że z powodu rzeczy stworzonych dozna cierpienia.

Oprócz tego. Jak dobro należy się tym, którzy czynią dobrze, tak źle czyniącym należy się zło. Lecz ci, którzy czynią dobrze, osiągają doskonałość i radość w celu, ku któremu dążą. Tak samo więc należy się taka kara grzesznikom, by ze strony tych rzeczy, w których pokładają swój cel, odebrali ból i cierpienie.

Dlatego to Pismo Święte grozi grzesznikom nie tylko wykluczeniem z chwały, lecz także cierpieniem ze strony innych rzeczy. Powiedzione jest bowiem w Ewangelii św. Mateusza 25, [41]: „Idźcie ode Mnie przekłęci w ogień wieczny, który zgotowany jest diabłu i aniołom jego”. A w Psalmie 10, [11,6] powiedziane jest: „Wyleje jak deszcz sidła na grzeszników; ogień i siarka i wiatr nawałnicy to część ich kielicha”.

W ten sposób zbija się zdanie Algazela²³⁵, który twierdził, że grzesznicy otrzymają tylko tę karę, iż utracą posiadanie ostatecznego celu.

Rozdział 146 <<

SĘDZIOM WOLNO NAKŁADAĆ KARY

Ponieważ niektórzy ludzie lekceważą kary przez Boga nałożone, gdyż pogrążeni w rzeczach zmysłowych troszczą się tylko o to,

²³⁵ Algazel, *Metaphysica* II, 5, 4 -5 (J.T. Muckle, Toronto 1933, s. 186-190).

427

co widzą, dlatego rozporządziła Opatrzność Boża, by na ziemi byli ludzie, którzy by przymuszali do zachowania sprawiedliwości karami doraźnymi i działającymi na zmysły. I jest jasne, że ci ludzie nie grzeszą, gdy karzą złych. Nie grzeszy bowiem ten, kto czyni sprawiedliwość. Jest zaś rzeczą sprawiedliwą karać złych, przez karę bowiem wina zostaje naprawiona, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 140]. A zatem sędziowie, którzy karzą złych, nie grzeszą.

Co więcej. Ludzie, którzy na ziemi są ustanowieni nad innymi, są jakby wykonawcami Opatrzności Bożej; Bóg bowiem, z rozporządzenia swej opatrzności, wykonuje wyższe rzeczy przez niższe, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [III, 77n], Nie grzeszy zaś ten, kto wykonuje rozkaz Opatrzności Bożej. Tak się zaś rzeczy mają z rozporządzenia Opatrzności Bożej, że dobrzy otrzymują nagrodę, a źli karę, jak widzimy z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 140], Ci więc, którzy są postawieni nad innymi, nie grzeszą przez to, że dobrych nagradzają a złych karzą.

Co więcej. Dobro nie potrzebuje zła, lecz na odwrót. To więc, co jest potrzebne do zachowania dobra, nie może samo przez się być złem. Do zachowania pokoju między ludźmi potrzeba zaś, by źli zostali ukarani. A zatem karanie złych nie jest samo przez się złem.

Podobnie. Dobro powszechne jest lepsze od poszczególnego dobra jednego człowieka. Musi więc dobro poszczególne ustąpić, aby mogło być zachowane dobro powszechne. Życie zaś pewnych występnych ludzi przeszkadza dobru powszechnemu, którym jest pokój w społeczności ludzkiej. Tacy ludzie powinni zatem być usunięci przez karę śmierci ze społeczności ludzkiej.

Oprócz tego. Podobnie jak lekarz swym działaniem chce osiągnąć zdrowie pacjenta, które polega na właściwej równowadze fizjologicznej organizmu (*humores*), tak i rządzący państwem dąży przez swe postępowanie do pokoju, który polega na właściwej zgodzie obywateli [por. III, 128]. Lekarz zaś dobrze i pożytecznie czyni, gdy odcina chory organ, jeżeli on zagraża zdrowiu całego ciała.

428

Sprawiedliwie więc czyni i nie ma grzechu rządzący państwem, gdy przestępców skazuje na karę śmierci, aby nie zakłócali pokoju w społeczeństwie.

Dlatego mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 5, [6]: „Nie wiecie, że odrobina kwasu zakwasza całe ciasto”. A wkrótce potem dodaje: „Wyrzucicie złego spośród siebie” [1 Kor 5,13]. W Liście do Rzymian zaś 13, [4] mówi się o władzy ziemskiej, że „nie bez przyczyny miecz nosi. Jest bowiem sługą Bożym, mścicielem zagniewanym na tego, co źle czyni”. A w 1 Liście św. Piotra 2, [13-14]: „Bądźcie więc poddani wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu dla Boga: czy to królowi, jako zwierzchnikowi, czy legatom, jako od niego posłanym dla karania złoczyńców, a dla pochwały dobrych”.

W ten sposób odrzucamy błąd tych, którzy twierdzą, że kary cielesne nie są dozwolone. Opierają oni swoje błędne mniemanie na słowach z Księgi Wyjścia 20, [13]: „Nie będziesz zabijał”, co potwierdzone jest też w Ewangelii św. Mateusza 5, [21]. Podnoszą także, że Pan do sług, którzy chcieli kłokol wyrwać spośród pszenicy, powiedział, jak to podane jest w Ewangelii św. Mateusza 13, [30]: „Dopuszczcie obojgu rósć aż do żniwa”. Przez kłokol rozumie się zaś synów złego, przez żniwo koniec świata, jak to powiedziane jest w tym samym miejscu [zob. Mt 13,38n]. Nie należy więc złych wyrzucać spośród dobrych przez skazywanie ich na śmierć.

Podnoszą oni także, że człowiek póki jest na świecie, może się poprawić. Nie należy go więc przez karę śmierci usuwać z tego świata, lecz zostawić go, by czynił pokutę.

Te zarzuty zaś są bez wartości. To samo prawo bowiem, które mówi: „Nie będziesz zabijał”, dodaje następnie: „Czarownikom żyć nie dopuścisz” [Wj 22,17], Przez to dane jest do zrozumienia, że zakazane jest niesprawiedliwe zabicie człowieka. Widać to także ze słów Pana, w Ewangelii św. Mateusza [5,21-22], Po słowach bowiem: „Słyszeliście, jak powiedziane było starym: Nie będziesz zabijał”, dodaje: „Lecz Ja wam powiadam, że każdy, który się gniewa na brata swego, będzie winien sądu” i tak dalej. Daje przez to do zrozumienia, że zabronione jest zabójstwo, które pochodzi z gniewu,

429

a nie takie, które pochodzi z gorliwości o sprawiedliwość. W jaki zaś sposób należy rozumieć słowa Pana: „Dopusćcie obojgu rósć aż do żniwa”, wynika z tego, co następuje w Ewangelii św. Mateusza [13,29]: „Nie, byście przypadkiem zbierając kłakol, nie wykorzenili razem z nim i pszenicy”. Tam więc jest zakazane zabicie złych, gdzie nie można tego uczynić bez niebezpieczeństwa dla dobrych. A to zdarza się przeważnie wtedy, gdy nie odróżnia się jeszcze dobrych od złych przez jawne grzechy; lub gdy zachodzi obawa, by źli nie pociągnęli za sobą wielu dobrych.

To zaś, że źli, póki żyją, mogą się poprawić, nie jest przeszkodą do sprawiedliwego ukarania ich śmiercią, niebezpieczeństwo bowiem, które zagraża, gdy pozostają przy życiu, jest większe i pewniejsze, niż dobro, którego można się spodziewać z ich nawrócenia. Mogą też w chwili śmierci przez pokutę zwrócić się do Boga. Jeżeli zaś do tego stopnia są zatwardziali, że nawet w chwili śmierci serce ich nie odstępuje od zła, można z dostatecznym prawdopodobieństwem przypuszczać, że nigdy nie porzuciliby swojej niegodziwości.

Rozdział 147 **CZŁOWIEK POTRZEBUJE POMOCY BOSKIEJ,** **BY OSIĄGNAĆ WIECZNĄ SZCZĘŚLIWOŚĆ**

Z tego, co powyżej powiedzieliśmy [III, 112n], okazuje się jasno, że Opatrzność Boża inaczej rządzi stworzeniami rozumnymi niż innymi stworzeniami, z racji tego, że różnią się od innych właściwościami swej natury. Należy zatem jeszcze okazać, że ze względu na wzniosłość celu, Opatrzność Boża rządzi nimi wznioślejszym sposobem.

Jest zaś rzeczą jasną, że zgodnie ze swą naturą stworzenia rozumne dosięgają doskonalszego uczestnictwa w celu. Ponieważ bowiem mają naturę obdarzoną intelektem, mogą dosięgnąć swym działaniem prawdy umysłowo poznawalnej, co dla innych stworzeń

430

nie jest możliwe, skoro nie posiadają intelektu. To zaś, że naturalnym działaniem dochodzą do prawdy umysłowo poznawalnej, świadczy o tym, że Opatrzność Boża ma inaczej o nich staranie, niż o inne stworzenia. O człowieka mianowicie ma staranie w tej mierze, że człowiekowi dany jest intelekt i rozum, przez które może prawdę poznać i ją badać. Dane mu są także władze zmysłowe wewnętrzne i zewnętrzne, które mu pomagają w badaniu prawdy. Dane mu jest także używanie mowy, przez którą może tę prawdę, którą ktoś w umyśle swoim powziął, okazywać innym, by w ten sposób ludzie

samym sobie pomagali w poznawaniu prawdy, jak i w innych rzeczach potrzebnych do życia, skoro człowiek jest z natury istotą społeczną.

Lecz oprócz tego ostateczny cel człowieka polega na pewnym poznaniu prawdy, które przewyższa jego władzę naturalną; takim mianowicie, by samą Pierwszą Prawdę widział w niej samej, jak to powyżej okazaliśmy [111, 50n], Nie jest zaś możliwe dla niższych stworzeń, by mianowicie mogły osiągnąć celu, który przewyższa ich władze naturalne. Powinien zatem i ze względu na ten cel, istnieć szczególny sposób rządzenia, inny dla ludzi, niż dla innych niższych stworzeń. Środki bowiem prowadzące do celu muszą być do tego celu proporcjonalne. Jeśli więc człowiek jest skierowany do celu, który przewyższa jego władzę naturalną, potrzeba mu jakiejś boskiej, nadnaturalnej pomocy, która by mu pomagała w dążeniu do celu.

Co więcej. Rzecz mająca mniej doskonałą naturę nie może osiągnąć tego, co jest właściwe doskonalszej naturze, inaczej, jak mocą owej wyższej natury, na przykład księżyc, który sam przez się nie świeci, staje się świecący mocą słońca i jego działaniem; i woda, która sama przez się nie ogrzewa, staje się ciepłą, mocą i działaniem ognia. Oglądanie zaś samej pierwszej Prawdy w niej samej, tak bardzo przewyższa moc natury ludzkiej, że jest właściwością tylko Boga, jak to powyżej dowiedliśmy [III, 52]. Człowiek potrzebuje zatem pomocy Bożej, by osiągnął powyższy cel.

Podobnie. Każda rzecz osiąga swój cel ostateczny przez swe własne działanie. Działanie zaś otrzymuje moc od źródła działania,

431

stąd przez działanie nasienia rodzi się coś w określonym gatunku, przez moc istniejącą uprzednio w nasieniu. Człowiek zatem może własnym działaniem osiągnąć swój ostateczny cel, który przewyższa moc władz naturalnych, tylko o ile jego działanie otrzyma od mocy Bożej skuteczność doprowadzenia go do powyższego celu.

Co więcej. Żadne narzędzie nie może doprowadzić do ostatecznej doskonałości mocą własnej formy, lecz tylko mocą głównego czynnika działającego, chociaż własną mocą może przygotować w pewien sposób do ostatecznej doskonałości. Piła bowiem własną swą formą powoduje, że drzewo zostaje ścięte, lecz forma ławki pochodzi od idei twórczej, która kieruje narzędziem; podobnie rozpuszczanie i pochłanianie w ciele zwierzęcia pochodzi od ciepła ognia, lecz utworzenie ciała, określenie wzrostu i tym podobne rzeczy pochodzą od duszy wegetatywnej, która posługuje się ciepłem ognia jako narzędziem. Bogu zaś, który jest pierwszym intelektem i wolą, podlega każdy intelekt i każda wola [III, 67; III, 70], tak, jak narzędzia podlegają głównemu czynnikowi działającemu. Działania ich zatem mogą odnosić skutek w stosunku do ostatecznej doskonałości, którą jest osiągnięcie pełnej szczęśliwości, tylko przez moc Bożą. Natura rozumna potrzebuje więc pomocy Bożej dla osiągnięcia celu ostatecznego.

Oprócz tego. Człowiek ma wiele przeszkód w osiągnięciu swego celu. Przeszkadza mu bowiem słabość rozumu, wpadającego łatwo w błąd, który uniemożliwia mu dojście prostą drogą do celu. Przeszkadzają mu także namiętności natury zmysłowej i uczucia, które go pociągają do rzeczy mniej doskonałych i zmysłowych, im bardziej zaś do nich przylega, tym bardziej się oddala od celu ostatecznego; są one bowiem poniżej człowieka, a cel człowieka jest ponad nim. Przeszkadza mu też nieraz słabość ciała w pełnieniu aktów cnót, które prowadzą do szczęśliwości. Potrzebuje więc człowiek pomocy Bożej, by tego rodzaju przeszkody nie uniemożliwiły mu zupełnie osiągnięcia celu ostatecznego. Dlatego powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 6, [44]: „Nikt do Mnie przyjść nie może, jeśli Ojciec, który Mnie posłał, nie pociągnie go”; a także 15, [4]: „Jako

latorośl nie może przynieść owocu sama ze siebie, jeśli nie będzie trwać w winnym szczepie; tak ani wy, jeśli we Mnie nie będziecie pozostawać".

W ten sposób eliminuje się błąd pelagian²³⁶, którzy twierdzili, że człowiek mocą własnej tylko wolnej woli może zasłużyć na chwałę Bożą.

Rozdział 148 POMOC ŁASKI BOŻEJ NIE ZMUSZA CZŁOWIEKA DO CNOTY

Mogłoby się wydawać, że pomoc łaski Bożej w pewien sposób zmusza człowieka, by dobrze czynił, dlatego że jest powiedziane [J 6,44]: „Nikt do Mnie przyjść nie może, jeśli Ojciec, który Mnie posłał, nie pociągnie go” i w Liście do Rzymian 8, [14]: „Albowiem ci są synami Bożymi, którzy Duchem Bożym są rządzeni” i w 2 Liście do Koryntian 5, [14]: „Miłość bowiem Chrystusa przyciska nas”. Wydaje się zaś, że wyrażenia: pociągać, być rządzonym, być przyciskany, mieszczą w sobie pojęcie przymusu.

Jest zaś oczywiste, że nie jest to prawdą. Opatrzność Boża troszczy się bowiem o wszystkie rzeczy odpowiednio do sposobu bytowania właściwego tym rzeczom, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 71]. Jest zaś właściwością człowieka, i wszelkiego stworzenia rozumnego, by działał z wolnej woli i panował nad swymi czynami, widać to jasno z tego, co już powiedzieliśmy [II, 47]. Przymus zaś jest czymś przeciwnym. A zatem pomoc Boża nie zmusza człowieka, by dobrze postępował.

Co więcej. To, że pomoc Boża jest dana człowiekowi, by czynił dobrze, rozumiemy w ten sposób, że pomoc ta sprawia w nas nasze uczynki, tak jak przyczyna pierwsza sprawia czynności przyczyn

²³⁶ Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 88 (PL 42, 47).

drugich, a główny czynnik sprawia czynności narzędzia; stąd powiedziane jest w Księdze Izajasza 26, [12]: „Panie, wszystkie sprawy nasze zdziałałeś dla nas”. Pierwsza przyczyna powoduje zaś czynność przyczyny drugiej, odpowiednio do sposobu bytowania jej właściwego. A zatem i Bóg powoduje w nas nasze uczynki, odpowiednio do sposobu bytowania nam właściwego, który polega na tym, by działać z wolnej woli, a nie z przymusu. Pomoc Boża nie przymusza więc nikogo, by dobrze działał.

Co więcej. Człowiek skierowany jest do swego celu przez swą wolę; przedmiotem woli jest bowiem dobro i cel. Pomoc Bożą zaś otrzymujemy przede wszystkim po to, by osiągnąć cel. Pomoc Boża nie wyklucza zatem aktu woli, lecz akt ten przede wszystkim w nas sprawia; stąd też mówi Apostoł w Liście do Filipian 2, [13]: „Bóg jest, który sprawuje w was i chcenie i wykonanie według dobrej woli”. Przymus zaś wyklucza w nas akt woli, pod przymusem bowiem robimy to, co się sprzeciwia naszej woli. A zatem nie zmusza nas Bóg przez swą pomoc do czynienia dobrze.

Podobnie. Człowiek osiąga swój ostateczny cel przez akty cnót; szczęśliwość bowiem jest nagrodą za cnotę. Uczynki spełnione pod przymusem nie są zaś aktami cnót, w cnocie chodzi bowiem przede wszystkim o wybór, którego nie może być bez aktu wolnej

woli, temu zaś sprzeciwia się przymus. A zatem Bóg nie przymusza człowieka, by czynił dobrze.

Oprócz tego. Środki prowadzące do celu muszą być proporcjonalne do celu. Cel ostateczny zaś, którym jest szczęśliwość, przysługuje tylko tym, którzy działają z wolnej woli i są panami swych uczynków, dlatego też nie nazywamy szczęśliwymi ani rzeczy nieożywionych, ani zwierząt, podobnie jak nie mówimy, że im się powodzi lub nie powodzi, chyba tylko przenośnie. A zatem nie stanowi przymusu ta pomoc, którą Bóg daje człowiekowi, by osiągnął szczęśliwość.

Dlatego powiedziano w Księdze Powtórzonego Prawa 30, [15-18]: „Uważaj, że dziś położyłem przed oczy twoje życie i dobro, a z drugiej strony śmierć i zło, abyś miłował Pana, Boga twego, i chodził drogami Jego. Lecz jeśli się odwróci serce twoje i nie będziesz chciał

434

słuchać, przepowiadam ci dzisiaj, że zginiesz". A w Eklezjastyku 15 [Syr 15,17] powiedziane jest: „Przed człowiekiem żywot i śmierć, dobro i zło, co się mu podoba, będzie mu dane".

Rozdział 149 << CZŁOWIEK NIE MOŻE ZASŁUŻYĆ SOBIE NA POMOC BOŻĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno, że człowiek nie może zasłużyć sobie na pomoc Bożą. Każda bowiem rzecz, odnośnie do rzeczy będącej ponad nią, jest w stosunku do niej jakby materia. Materia zaś nie porusza się sama ku swemu udoskonaleniu, lecz musi zostać ku niemu przez coś poruszona. A zatem człowiek nie porusza się sam ku temu, by otrzymać pomoc Bożą, przewyższającą go, lecz raczej Bóg go porusza, by ją otrzymał [III, 147]. Ruch zaś poruszającego wyprzedza ruch poruszonego, pojęciowo i przyczynowo. Nie dlatego więc dana nam jest pomoc Boża, że my przez dobre uczynki ku niej się zwracamy, lecz raczej postępujemy w dobrych uczynkach, z powodu uprzedzającej pomocy boskiej.

Co więcej. Czynniki działające jako przyczyna pośrednicząca przysposabia do wprowadzenia doskonałości, którą ma sprawić główny czynnik działający, tylko dzięki temu, że działa mocą głównego czynnika, jak na przykład ciepło ognia nie przygotowuje materii do formy ciała bardziej niż do innej formy, z wyjątkiem, gdy działa mocą duszy. Lecz dusza nasza działa, będąc podporządkowana Bogu, jak czynnik będący przyczyną instrumentalną, podlegającą głównemu czynnikowi. Dusza może więc przygotować się na przyjęcie skutku pomocy Bożej tylko o tyle, o ile działa mocą Bożą. Uprzedza ją więc pomoc Boża w działaniu dobrze raczej, niżby dusza tę pomoc uprzedzała, zasługując jakoby lub przygotowując się na to.

Co więcej. Żaden poszczególny czynnik nie może nigdy uprzedzić działania pierwszego powszechnego czynnika, dlatego że

435

każda czynność poszczególnego czynnika pochodzi od czynnika powszechnego, jak tu na ziemi każdy ruch jest uprzedzony ruchem niebios. Lecz dusza ludzka jest podporządkowana Bogu, tak jak czynnik poszczególny jest podporządkowany

czynnikowi powszechnemu. Nie może więc być dobrego poruszenia w duszy, którego by nie uprzedzało działanie Boże. Dlatego powiada Pan w Ewangelii św. Jana 15, [5]: „Beze Mnie nic uczynić nie możecie”.

Podobnie. Zapłata jest proporcjonalna do zasługi, gdyż w przydzielaniu zapłaty zachowuje się sprawiedliwość (*aequalitas iustitiae*). Skutek zaś pomocy Bożej, który przewyższa władze naturalne, nie jest proporcjonalny do czynów, które człowiek wykonuje swymi władzami naturalnymi. Nie może zatem człowiek przez tego rodzaju czynności zasłużyć na powyższą pomoc.

Oprócz tego. Poznanie wyprzedza poruszenie woli. Poznanie zaś celu nadprzyrodzonego otrzymuje człowiek od Boga, gdyż rozumem przyrodzonym nie może go człowiek osiągnąć, dlatego że to przewyższa jego zdolność naturalną. Dlatego pomoc Boża musi wyprzedzać poruszenie naszej woli ku ostatecznemu celowi.

Dlatego powiedziane jest w Liście do Tytusa 3, [5]: „Nie dla uczynków sprawiedliwości, które myśmy uczynili, ale dla swego miłosierdzia zbawił nas”. A w Liście do Rzymian 9, [16]: „Nie zależy to więc ani od tego, co chce — mianowicie chcieć — ani od tego, co biegnie — mianowicie biec — ale od litującego się Boga”: potrzeba bowiem pomocy Bożej, by uprzedziła człowieka w tym, by chciał dobrze i czynił dobrze; podobnie jak skutek przypisuje się nie najbliższemu czynnikowi działającemu, lecz pierwszemu poruszającemu. Wodzowi bowiem przypisuje się zwycięstwo, które dokonuje wysiłek żołnierza. Te słowa nie wykluczają więc wolnej woli, jak to niektórzy źle rozumieli, jakoby człowiek nie był panem swych czynów, wewnętrznych i zewnętrznych, lecz okazują że jest podległy Bogu. A w Lamentacjach 4 [5,21] powiedziane jest: „Nawróć nas, Panie ku sobie, a nawrócimy się”. Widzimy stąd, że nasze zwrócenie się ku Bogu wyprzedzone jest przez pomoc Boga, nawracającego nas. Czytamy jednak w Księdze Zachariasza 1, [3]

436

zdanie wypowiedziane w imieniu Boga: „Nawróćcie się do Mnie, a nawrócę się do was”, nie jakoby działanie Boga nie wyprzedzało naszego nawrócenia, jak to powiedzieliśmy, lecz że wspomaga później nasze nawrócenie, w którym się do Niego zwracamy, dodając mocy, by nawrócenie nasze było skuteczne, i utrwalać je, by osiągnęło cel należy.

W ten sposób odrzucamy błąd pelagian²³⁷, którzy twierdzili, że tego rodzaju pomoc dana nam jest dla naszych zasług i że początek naszego usprawiedliwienia jest w nas, dopełnienie zaś tego usprawiedliwienia jest od Boga.

Rozdział 150 POWYŻSZA POMOC NAZYWA SIĘ ŁASKĄ, I CZYM JEST ŁASKA UŚWIĘCAJĄCA

Ponieważ mówimy, że otrzymuje za darmo ten, kto otrzymuje bez uprzedniej zasługi z jego strony i ponieważ pomoc Boża, dana człowiekowi, uprzedza wszelką zasługę człowieka, jak to wykazaliśmy [III, 149], wynika stąd, że pomoc tę dostaje człowiek za darmo i dlatego właściwie otrzymuje ona nazwę łaski. Dlatego też mówi Apostoł w Liście do Rzymian 11, [6]: „Jeśli zaś z łaski, to już nie z uczynków, bo inaczej łaska już nie jest łaską”. Jest zaś jeszcze inny powód, dla którego powyższa pomoc Boża otrzymuje nazwę łaski. Mówi się bowiem, że ktoś jest komuś miły (*gratus*), dlatego, że jest umiłowany, dlatego o tym, który jest przez kogoś miłowany, mówi się, że jest w łasce u niego (*dicitur gratiam habere*). Do pojęcia miłości należy zaś, by miłujący, temu, którego

miłuje, życzył dobrze i czynił dobrze. Bóg zaś każdemu stworzeniu życzy dobrze i czyni dobrze, samo istnienie bowiem stworzenia i wszelka jego doskonałość pochodzi od Boga, Jego woli i działania, jak to

237 Zob. przypis 236.

437

powyżej okazaliśmy [II, 15]. Dlatego powiedziane jest w Księdze Mądrości 11, [24]: „Miłujesz bowiem wszystko, co jest i nie masz w nienawiści nic, z tego coś uczynił”. Lecz rozważmy szczególny sposób miłości Bożej względem tych, których wspomaga, w tym celu, by osiągnęli dobro, przewyższające ich naturę, mianowicie znajdowanie doskonałego szczęścia nie w dobru stworzonym, ale w Nim samym. Tę pomoc słusznie nazywa się łaską nie tylko, dlatego że jest dana za darmo, jak to wykazano, lecz także, dlatego że przez tę pomoc człowiek pewnym szczególnym przywilejem, staje się Bogu miły. Stąd mówi Apostoł w Liście do Efezjan 1, [5-6]: „I On nas przeznaczył na przybranych synów według postanowienia swej woli, dla uwielbienia przestawnej łaski swojej, którą nas obdarzył w umiłowanym Synu swoim”.

Musi zaś ta łaska być czymś w człowieku, który nią został obdarzony, jakby pewną jego formą i doskonałością. Co bowiem jest skierowane do jakiegoś celu, musi w stałym być do niego stosunku; poruszający bowiem nieustannie powoduje zmianę w rzeczy poruszanej, dopóki ona nie dosięgnie swym ruchem celu. Skoro więc przez pomoc łaski Bożej człowiek skierowany jest do ostatecznego celu, jak to wykazaliśmy [III, 147], musi on nieustannie być tą łaską wspomagany, dopóki nie osiągnie celu. Tak zaś nie byłoby, gdyby człowiek miał tę pomoc w sposób odpowiadający pewnemu poruszeniu, lub namiętności, a niejako formę trwającą i jakby spoczywającą w nim. Poruszenie bowiem i namiętność byłyby w człowieku tylko wtedy, gdyby się w sposób urzeczywistniony zwracał ku celowi; tak zaś nie jest ciągle, na przykład nie dzieje się to, gdy człowiek śpi. A zatem łaska uświęcająca jest pewną formą i doskonałością pozostającą w człowieku nawet wtedy, gdy on nie działa.

Co więcej. Miłość Boga jest przyczyną tego dobra, które w nas jest; podobnie jak miłość człowieka zostaje pobudzona i spowodowana jakimś dobrem, które istnieje w przedmiocie jego miłości. Lecz człowieka pobudza do szczególnego umiławania kogoś jakieś szczególne dobro istniejące w nim uprzednio. A zatem wynika stąd, że tam, gdzie przyjmuje się szczególną miłość Boga do człowieka,

438

należy przyjąć jakieś szczególne dobro, którym Bóg człowieka obdarzył. Skoro więc, według tego, co powiedzieliśmy powyżej, łaska uświęcająca oznacza szczególną miłość Boga do człowieka, musi to oznaczać jakąś szczególną dobroć i doskonałość istniejącą w człowieku.

Co więcej. Każda rzecz skierowana jest do celu sobie właściwego odpowiednio do swej formy; różne gatunki mają bowiem różne cele. Lecz cel, do którego człowiek jest skierowany przez pomoc łaski Bożej, przewyższa naturę ludzką. Musi więc człowiekowi zostać dodana jakaś nadnaturalna forma i doskonałość, która by go w sposób właściwy kierowała do powyższego celu.

Podobnie. Człowiek musi do swego ostatecznego celu dojść przez własne uczynki. Każda rzecz działa zaś odpowiednio do swej formy. Po to więc, by człowiek własnym

działaniem osiągnął cel ostateczny, należy mu dodać jakąś formę, na mocy której uczynki jego otrzymywałyby jakąś skuteczność w zasługiwaniu na cel ostateczny.

Oprócz tego. Opatrzność Boża opiekuje się każdą rzeczą sposobem odpowiednim jego naturze, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 71]. Człowiekowi jest zaś właściwe to, że dla doskonałości swych działań potrzebuje, oprócz władz naturalnych, pewnych doskonałości i sprawności, którymi osiąga dobro i czyni dobrze, niejako w sposób naturalny, i łatwy i przyjemny. A zatem pomoc łaski, którą człowiek otrzymuje od Boga, by doszedł do ostatecznego celu, oznacza pewną formę i doskonałość człowieka.

Stąd Pismo Święte nazywa łaskę Bożą pewnym światłem, mówi bowiem Apostoł w Liście do Efezjan [5,8]: „Kiedyś byliście ciemnością, lecz teraz światłością w Panu”. Słusznie zaś doskonałość, która człowiekowi pomaga w osiągnięciu ostatecznego celu, polegającego na oglądaniu Boga, nazywa się światłem, które jest podstawą widzenia.

W ten sposób eliminuje się błąd tych, którzy twierdzą, że łaska Boża nie jest niczym dodanym w człowieku; podobnie jak nic nie jest dodane w człowieku, gdy się mówi, że posiada łaskę królewską,

439

lecz tylko w królu, który go miłuje. Jest więc jasne, że pomylili się, dlatego że nie zwrócili uwagi na różnicę między miłością boską a ludzką. Miłość boska jest bowiem przyczyną dobra, które w kimś miłuje, miłość ludzka zaś nie zawsze jest taką przyczyną.

Rozdział 151

ŁASKA UŚWIĘCAJĄCA POWODUJE W NAS MIŁOŚĆ BOŻĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, okazuje się jasno, że przez pomoc boskiej łaski uświęcającej człowiek może miłować Boga.

Łaska uświęcająca jest bowiem w człowieku skutkiem miłości Bożej. Wydaje się zaś, że właściwym skutkiem miłości Bożej w człowieku jest miłość ku Bogu. Główną intencją miłującego jest bowiem uzyskanie wzajemnej miłości, ku temu bowiem przede wszystkim dąży jego wysiłek, by pozyskać miłość ukochanego, a jeżeli się to nie spełni, miłość musi ustać. Skutkiem łaski uświęcającej jest więc w człowieku miłość ku Bogu.

Co więcej. Wśród rzeczy, które mają jeden cel, musi być pewna jedność, w tym stopniu, w jakim są do owego celu skierowane; dlatego też obywatele w państwie połączeni są jednomyślnością ze względu na dobro państwa, a żołnierze muszą się złączyć w szyku bojowym i działać zgodnie, by osiągnąć zwycięstwo, które jest wspólnym celem. Celem ostatecznym zaś, do którego człowieka doprowadza pomoc łaski Bożej, jest oglądanie Boga w Jego istocie, właściwej Bogu samemu i tak tego ostatecznego dobra Bóg udziela człowiekowi. Nie może więc człowiek osiągnąć tego celu, jeżeli nie złączy się z Bogiem zgodnością woli. To zaś jest właściwym skutkiem miłości, właściwością przyjaciół jest bowiem chcieć i nie chcieć tych samych rzeczy, i z tych samych się cieszyć i smucić. Przez łaskę uświęcającą człowiek staje się więc miłującym Boga, przez nią bowiem zostaje skierowany do celu, w którym mu Bóg daje uczestnictwo.

440

Co więcej. Skoro cel i dobro jest przedmiotem właściwym pragnienia, czyli stanu uczuciowego, musi łaska uświęcająca, która człowieka kieruje do ostatecznego celu, udoskonalać przede wszystkim uczucia. Główną zaś doskonałością uczuć jest miłość. Że tak jest, widzimy stąd, że każde poruszenie uczucia pochodzi od miłości, pragniemy bowiem i spodziewamy się, i cieszymy tylko ze względu na dobro miłowane i podobnie unikamy, obawiamy się, smucimy lub gniewamy tylko z powodu tego, co jest przeciwne dobru umiłowanemu. Głównym więc skutkiem łaski uświęcającej jest to, że człowiek miłuje Boga.

Podobnie. Forma, przez którą dana rzecz jest skierowana do jakiegoś celu, upodabnia w pewien sposób ową rzecz do celu; na przykład ciało, przez formę ciężaru, nabywa podobieństwa i zgodności z miejscem, ku któremu z natury się porusza. Wykazaliśmy zaś [III, 150], że łaska uświęcająca jest w człowieku pewną formą która go kieruje do ostatecznego celu, którym jest Bóg. Przez łaskę otrzymuje więc człowiek podobieństwo do Boga. Podobieństwo jest zaś przyczyną miłości, każdy bowiem miłuje sobie podobnego [zob. Syr 13,15], Przez łaskę zatem staje się człowiek miłośnikiem Boga.

Oprócz tego. Do doskonałości działania potrzeba, by praca była wytrwała i szybka. To zaś przede wszystkim sprawia miłość (*amor*), dla której nawet rzeczy trudne wydają się lekkie. Skoro więc przez łaskę uświęcającą czynności człowieka muszą się udoskonalać, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 150], musi ta sama łaska powodować w nas miłość.

Dlatego mówi Apostoł w Liście do Rzymian 5, [5]: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany”. Pan obiecał także tym, którzy Go miłują, że Go będą oglądać, mówiąc w Ewangelii św. Jana 14, [21]: „A kto Mnie miłuje, będzie miłowany przez Ojca mego, i Ja go miłować będę i objawię mu siebie samego”. Wynika stąd, że łaska, która kieruje do celu, którym jest oglądanie Boga, sprawia w nas miłość Boga.

441

Rozdział 152 << ŁASKA BOŻA POWODUJE W NAS WIARĘ

Z tego, że łaska Boża powoduje w nas miłość, wynika, że powoduje w nas także wiarę.

Ku celowi ostatecznemu kierujemy się bowiem przez łaskę dobrowolnie, a nie z przymusu, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 148]. Można się zaś ku czemuś dobrowolnie poruszać, tylko jeżeli się to poznało. A zatem musi nam łaska dać poznanie ostatecznego celu po to, abyśmy się dobrowolnie ku niemu zwrócili. To poznanie nie może zaś w tym życiu być poznaniem przez otwarte widzenie, jak tego powyżej dowiedliśmy [III, 48; III, 52], Musi zatem być poznaniem przez wiarę.

Co więcej. W każdym poznającym sposób poznawania wynika ze sposobu bytowania jego natury, stąd inny jest sposób poznawania u anioła, człowieka i zwierzęcia, odpowiednio do tego, że ich natury są różne, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 68; II, 82; II, 96n], Lecz człowiek dla osiągnięcia ostatecznego celu otrzymuje ponadto pewną doskonałość, wyższą od swej natury, mianowicie łaskę, jak to wykazaliśmy [III, 150]. Trzeba więc, by człowiek otrzymał prócz swego poznania naturalnego jakieś poznanie, które przewyższa rozum naturalny. I takim jest poznanie wiary; odnosi się ono do rzeczy, które nie są oczywiste dla rozumu naturalnego.

Podobnie. Gdy jakiś czynnik działający porusza daną rzecz ku czemuś, co jest właściwe temu czynnikowi, musi rzecz poruszana z początku poddawać się

niedoskonale tym działaniom jako czemuś dla niej obcemu i niewłaściwemu, dopóki u kresu ruchu działanie to nie stanie się jej właściwe, na przykład drewno najpierw zostaje ogrzane przez ogień, a to ciepło mu nie jest właściwe, i nie należy do jego natury, w końcu zaś, gdy się już zapali, ciepło staje się jego właściwością naturalną. I podobnie, gdy nauczyciel kogoś uczy, trzeba, by z początku uczeń przyjmował myśli nauczyciela, nie

442

jakoby je sam przez się pojmował, lecz przyjmując je na wiarę jako przewyższające zdolność jego rozumienia; przy końcu zaś, gdy już posiada naukę, będzie mógł je rozumieć. Jak zaś wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 147], przez pomoc łaski Bożej zostajemy skierowani do celu ostatecznego. Ostatecznym celem jest zaś jasne widzenie Pierwszej Prawdy w niej samej, jak to okazaliśmy powyżej [III, 50n], Trzeba więc, by zanim do tego celu dojdziemy, rozum ludzki poddał się Bogu przez wiarę, pod wpływem działania łaski Bożej.

Oprócz tego. Na początku tego dzieła wyliczyliśmy korzyści, dla których potrzeba było, by człowiek otrzymał prawdę Bożą jako przedmiot wiary [I, 3n], Można stąd także wywnioskować, że było rzeczą konieczną, by wiara była w nas skutkiem łaski Bożej.

Dlatego mówi Apostoł w Liście do Efezjan 2, [8]: „Łaską jesteście zbawieni przez wiarę i to nie z was, bo jest darem Bożym”.

W ten sposób usuwa się błąd pelagian²³⁸, którzy twierdzili, że początek wiary w nas nie pochodzi od Boga, lecz od nas.

Rozdział 153

ŁASKA BOŻA POWODUJE W NAS NADZIEJĘ

W ten sam sposób można udowodnić, że łaska Boża musi w nas powodować nadzieję przyszłej szczęśliwości.

Miłość bowiem skierowana do drugich pochodzi w człowieku od miłości do siebie samego, jako że człowiek przyjaciela uważa za drugiego siebie. Kochamy siebie samych zaś, o ile pragniemy dla siebie dobra, drugich zaś kochamy, o ile pragniemy dla nich dobra. Musi więc miłość własnego dobra pobudzić człowieka do miłości dobra innych. Przez to więc, że się człowiek spodziewa od drugiego dobra, otwiera się przed nim droga pokochania tego, od

²³⁸ Zob. przypis 236.

443

którego się spodziewa dobra, dla niego samego; kocha się bowiem ktoś dla niego samego, gdy się pragnie dla niego dobra, nawet bez żadnej własnej korzyści. Skoro więc łaska uświęcająca sprawia w człowieku to, że kocha Boga dla Niego samego [III, 151], wynika stąd, że także przez łaskę pokłada człowiek nadzieję w Bogu. Z przyjaźni zaś, dla której ktoś kocha drugiego jak siebie samego, bez względu na własny pożytek, wynika jednak wiele innych korzyści, jako że przyjaciel pomaga przyjacielowi, jak sobie samemu. Trzeba zatem, gdy kogoś kochamy, i wiemy, że wzajemnie jesteśmy kochani, byśmy w nim pokładali nadzieję. Łaska zaś w ten sposób tworzy z człowieka miłośnika Boga, z racji ukochania miłości, że poucza go przez wiarę, iż Bóg go już uprzednio

umiłował, według słów w 1 Liście św. Jana 4, [10]: „W tym jest miłość: nie jakobyśmy my umiłowali Boga, ale że On pierwszy umiłował nas”. Z daru łaski wynika zatem, że człowiek pokłada nadzieję w Bogu. Wynika stąd także, że jak nadzieja przygotowuje człowieka do prawdziwej miłości Boga, tak też na odwrót, przez miłość zostaje człowiek umocniony w nadziei.

Co więcej. Każdy, kto kocha, pragnie połączyć się z przedmiotem ukochanym, w tej mierze, w jakiej to jest możliwe. Dlatego nie ma nic miłszego dla przyjaciół, jak żyć razem. Jeżeli więc przez łaskę człowiek kocha Boga, musi w nim powstać pragnienie złączenia się z Bogiem, stosownie do tego, jak to jest możliwe. Wiara zaś, którą sprawia łaska, mówi, że jest możliwe zjednoczenie człowieka z Bogiem, w doskonałym radowaniu się Nim, i na tym polega szczęśliwość. Pragnienie tego radowania się jest zatem w człowieku wynikiem miłości Boga. Lecz pragnienie czegoś jest uciążliwe dla duszy pragnącego, jeżeli nie ma nadziei osiągnięcia tej rzeczy. Było zatem rzeczą słuszną by łaska, która w człowieku jest przyczyną miłości Boga i wiary, sprawiała w nim także nadzieję osiągnięcia przyszłego szczęścia.

Podobnie. W tych rzeczach, które są skierowane do jakiegoś upragnionego celu, gdy ukaże się jakaś trudność, pociechę daje nadzieja osiągnięcia celu: na przykład znosi się chętnie gorycz

444

lekarstwa w nadziei osiągnięcia zdrowia. W drodze naszej zaś, którą zdążamy ku szczęśliwości, będącej celem wszystkich naszych pragnień, grozi nam wiele trudności; cnota bowiem, przez którą się dochodzi do szczęśliwości, odnosi się do rzeczy trudnych. Ażeby więc człowiek łatwiej i prędzej zdążył ku szczęśliwości, konieczne było dla niego, by posiadał nadzieję osiągnięcia szczęśliwości.

Oprócz tego. Nikt nie porusza się ku celowi, który uważa za niemożliwy do osiągnięcia. Aby więc ktoś poruszał się ku jakiemuś celowi, trzeba, aby uważał ten cel za możliwy do osiągnięcia, a to sprawia nadzieja. Skoro więc łaska kieruje człowieka do ostatecznego celu szczęśliwości, było rzeczą potrzebną, by łaska wzbudziła w człowieku nadzieję osiągnięcia szczęśliwości.

Dlatego powiedziane jest w 1 Liście św. Piotra 1, [3—4]: „Odrodził nas ku nadziei żywej dla dziedzictwa niezniszczalnego zachowanego w niebie dla was”. A w Liście do Rzymian 8, [24] czytamy: „Nadzieją jesteśmy zbawieni”.

Rozdział 154

O DARACH ŁASKI DARMO DANEJ ORAZ O PRZEPowiedniach złych duchów

Ponieważ tego, czego człowiek sam nie widzi, nie może poznawać inaczej, jak przez kogoś, kto to widzi, wiara zaś odnosi się do tych rzeczy, których nie widzimy, musi poznanie rzeczy, które są przedmiotem wiary, pochodzić od tego, który sam je widzi. Jest nim zaś Bóg, który się sam doskonale pojmuje, i z natury swej ogląda swoją istotę [zob. I, 47], od Boga bowiem mamy wiarę. Tak więc te rzeczy, o których wiemy przez wiarę, muszą przychodzić do nas od Boga. Skoro zaś te rzeczy, które mamy od Boga, otrzymujemy w pewnym porządku, jak to powyżej okazaliśmy [III, 77], musiał istnieć pewien porządek w ujawnianiu tego, co odnosi się do wiary,

445

by mianowicie niektórzy otrzymywali to wprost od Boga, inni otrzymywali od drugich, i tak kolejno, aż do ostatniego człowieka.

Gdziekolwiek zaś jest pewien porządek, trzeba, by im coś jest bliższe pierwszej zasadzie [tego porządku], tym było doskonalsze. Okazuje się to w porządku objawienia Bożego. Rzeczy niewidzialne bowiem, których oglądanie uszczęśliwia, i do których się odnosi wiara, najpierw objawia Bóg aniołom błogosławionym, tak, że je bezpośrednio oglądają, jak to powiedziano powyżej [111, 79n],

Następnie za pośrednictwem aniołów zostają objawione niektórym ludziom, nie tak jednak, by je jasno widzieli, lecz na mocy niejakiej pewności, pochodzącej z objawienia Bożego.

Objawienie to dokonuje się za pomocą pewnego wewnętrznego i umysłowego światła, wynoszącego umysł do poznawania tych rzeczy, których intelekt swym naturalnym światłem osiągnąć nie może. Jak bowiem światło naturalne daje intelektowi pewność w tym, co tym światłem poznaje, na przykład w pierwszych zasadach, tak też intelekt pewność posiada w tych rzeczach, które poznaje światłem nadprzyrodzonym. Ta pewność jest zaś potrzebna po to, by można innym przedstawić to, co poznajemy na mocy objawienia Bożego: nie możemy bowiem z całym przekonaniem przedstawiać innym tego, o czym nie mamy pewności. Temu światłu oświecającemu wewnątrz umysł towarzyszy niekiedy przy objawieniu Bożym pewna wewnętrzna lub zewnętrzna pomoc w poznawaniu: na przykład jakieś słowa, czy to zewnętrznym zmysłem słyszane, które powstają mocą Bożą, czy też wewnątrz, dzięki Bożemu działaniu, poznane przez wyobraźnię, czy to, gdy Bóg sprawia, że widzimy zewnątrz oczami pewne rzeczy, lub też widzimy je wewnątrz w wyobraźni; i przez to człowiek, za pomocą światła danego wewnątrz umysłowi, otrzymuje poznanie rzeczy Bożych. Stąd nie wystarcza tego rodzaju pomoc bez światła wewnętrznego dla poznania rzeczy Bożych, światło wewnętrzne wystarcza zaś, bez tej pomocy.

1. To objawienie zaś niewidzialnych rzeczy Boga należy do mądrości, która w sposób właściwy jest poznawaniem rzeczy Bo-

446

żych. I dlatego powiedziane jest w Księdze Mądrości 7, [27-28], że „mądrość Boża poprzez pokolenia na dusze święte się przenosi”. Nikogo bowiem Bóg nie miłuje, tylko tego, który z Mądrością przebywa. Powiedziane zaś jest w Eklezjastyku 15 [Syr 15,5]: „Napełni go duchem mądrości i rozumienia”.

2. Lecz „ponieważ niewidzialne przymioty Boże przez zrozumienie tych rzeczy, które są uczynione, bywają poznane” [zob. Rz 1,20], przez łaskę Bożą nie tylko zostają człowiekowi objawione rzeczy Boże, lecz także niektóre rzeczy stworzone, i to jak się wydaje, należy do wiedzy. Dlatego powiedziano w Księdze Mądrości 7, [17]: „On dał mi prawdziwą znajomość rzeczy istniejących, abym znał urządzenie okręgu ziemi i siły żywiołów”. I w 2 Księdze Kronik 1, [12] rzekł Bóg do Salomona: „Mądrość i umiejętność dana jest tobie”.

3. Te rzeczy zaś, które człowiek zna, może drugiemu człowiekowi udzielić tylko przez mowę. Ponieważ więc ci, którzy otrzymują objawienie od Boga, mają wedle porządku ustanowionego przez Boga, nauczać innych, było konieczne, by dana im była łaska wymowy zgodnie z tym, jak wymagała korzyść tych, których trzeba było nauczać. Stąd powiedziane jest w Księdze Izajasza 50, [4]: „Pan mi dał język wyćwiczony, abym umiał wesprzeć znużonego słowem”. A Chrystus Pan mówi swoim uczniom w Ewangelii Św. Łukasza 21, [15]: „Ja dam wam wymowę i mądrość, której nie będą mogli oprzeć się ani

się sprzeciwić wszyscy przeciwnicy wasi". I dlatego także, gdy trzeba było przez niewielu ludzi przepowiadać prawdę wiary różnym poganom, zostali niektórzy mocą Bożą nauczeni, by mówili różnymi językami, jak to powiedziane jest w Dziejach Apostolskich 2, [4]: „I napełnieni zostali wszyscy Duchem Świętym i poczęli mówić rozmaitymi językami, jako im Duch Święty dawał mówić”.

4. Ponieważ jednak to, co się mówi, potrzebuje potwierdzenia, aby zostało przyjęte, chyba że samo przez się jest jasne, to zaś, co jest przedmiotem wiary, nie jest jasne dla rozumu ludzkiego, potrzeba było w jakiś sposób potwierdzić słowa tych, którzy głosili prawdy wiary. Nie mogli tego potwierdzać jakieś dowody rozumowe, to

447

bowiem, co należy do wiary, przewyższa rozum. Należało zatem potwierdzić pewnymi znakami to, co mówili nauczający, znakami, które by jasno okazywały, że to co mówią, pochodzi od Boga, skoro oni dokonują takich rzeczy, jak uzdrawianie chorych i inne niezwykle czyny, które tylko Bóg może sprawić. Stąd Chrystus Pan, rozsyłając uczniów na przepowiadanie, powiedział według Ewangelii Św. Mateusza 10, [8]: „Niemocnych uzdrawiajcie, umarłych wskrzeszajcie, trędowatych oczyszczajcie, czarty wyrzucajcie”. A w ostatnim rozdziale w Ewangelii św. Marka [16,20] czytamy: „Oni zaś, wyszedłszy, przepowiadali wszędzie, a Pan dopomagał i potwierdzał słowa przez cuda w ślad idące”.

5. Inny zaś sposób potwierdzenia tej nauki polegał na tym, że gdy stwierdzono, iż nauczający prawdę mówili prawdziwie o rzeczach ukrytych, które później mogły wyjść na jaw, ludzie uwierzyli ich słowom także i w tych rzeczach, których sami nie mogli zbadać. Dlatego potrzebny był dar proroctwa, aby rzeczy przyszłe i te, które zwykle przed ludźmi są ukryte, mogli przez objawienie Boże poznawać i dać innym do poznania; by w ten sposób, gdy się pokaże, że o tym mówią prawdę, uwierzono im także w rzeczach wiary. Przeto mówił Apostoł w 1 Liście do Koryntian 14, [24-25]: „Jeśliby zaś wszyscy prorokowali, a wszedłby jakiś niewierzący albo nieświadomy, to bywa przekonywany od wszystkich, bywa osądzony od wszystkich. Skrytości serca jego wychodzą na jaw. I tak, upadłszy na twarz, odda pokłon Bogu, opowiadając, że Bóg jest prawdziwie między wami”.

Nie byłby jednak dar proroctwa wystarczającym świadectwem do przyjęcia wiary, gdyby się nie odnosił do tego, co Bóg sam poznawać może: podobnie też cudami nazywamy te czyny, które sam Bóg może sprawić. Takimi zaś rzeczami są przede wszystkim tu na ziemi najtajniejsze myśli, które jedynie Bóg może poznawać, jak to powyżej okazaliśmy [I, 68], i zdarzenia przyszłe, które jedynie Bożemu poznaniu podlegają gdyż je ogląda w nich samych, są Mu bowiem obecne, z racji Jego wieczności, jak to powyżej okazaliśmy [I, 67],

448

Mogą jednak i ludzie poznawać zdarzenia przyszłe, nie jako przyszłe, lecz jako istniejące w swych przyczynach; gdy się pozna te przyczyny, czy to w nich samych, czy przez pewne ich ujawnione skutki, a które nazywamy znakami, może człowiek mieć uprzednie poznanie pewnych przyszłych skutków; tak na przykład lekarz poznaje naprzód przyszłą śmierć lub wyzdrowienie ze stanu sił naturalnych [pacjenta], które to siły poznaje przez puls, mocz i tym podobne znaki. Takie zaś poznanie rzeczy przyszłych jest częściowo pewne, a częściowo niepewne. Z pewnych bowiem przyczyn istniejących uprzednio wynikają konieczne skutki, na przykład z powodu istniejącego w zwierzęciu

złożenia z pierwiastków przeciwnych, następuje koniecznie śmierć. Z niektórych zaś innych przyczyn wynikają w przyszłości skutki niekoniecznie, lecz przeważnie, na przykład z nasienia zapładniającego niewiastę rodzi się przeważnie, lecz niekoniecznie, człowiek doskonale ukształtowany, czasem jednak rodzi się twór zniekształcony z powodu jakiejś przeszkody udaremniającej działanie mocy naturalnej. O koniecznych skutkach można mieć pewne poznanie uprzednie, o niekoniecznych jednak poznanie nie jest nieomylnie pewne. Poznanie zaś rzeczy przyszłych przez objawienie Boże, przez dar proroctwa, jest całkowicie pewne, tak jak pewne jest boskie poznanie przyszłości. Bóg bowiem nie poznaje rzeczy przyszłych tylko w ich przyczynach, lecz nieomylnie poznaje je w nich samych, jak to wykazaliśmy powyżej [1,67], Stąd poznanie przyszłości przez proroctwa dane jest człowiekowi z doskonałą pewnością. Pewność ta jednak nie sprzeciwia się temu, że nie ma konieczności, by się te rzeczy przyszłe zdarzyły, tak samo jak nie sprzeciwia się ona wiedzy Bożej, jak to powyżej wykazaliśmy [1, 67],

Czasem jednak zostają objawione prorokom pewne przyszłe fakty, nie same w sobie, lecz w ich przyczynach. I wtedy, jeśli coś uniemożliwi przyczynie wywołanie jej skutku, ulegnie zmianie nawet przepowiednia proroka; jak na przykład Izajasz przepowiedział choremu Ezechiaszowi [Iz 38,1]: „Rozrządź domem twoim, bo umrzesz, a nie zostaniesz przy życiu”, a jednak on wyzdrowiał; a prorok Jonasz przepowiedział [Jon 3,4], że: „Jeszcze czterdzieści

449

dni, a Niniwa będzie zburzona”, a jednak nie została zburzona. Przepowiedział więc Izajasz przyszłą śmierć Ezechiasza zgodnie ze stanem jego ciała, oraz zgodnie z innymi niższymi przyczynami, które ten skutek miały wywołać; a Jonasz przepowiadał zburzenie Niniwy według tego, na co zasłużyła; lecz w obu wypadkach inaczej się skończyło, przez działanie Boga, który uwolnił i uzdrowił.

Tak więc prorocka przepowiednia o przyszłości jest wystarczającym argumentem dla wiary: chociaż bowiem ludzie poznają naprzód niektóre rzeczy, to jednak nie mają pewnego poznania co do przyszłych zdarzeń, takiego, jakim jest poznanie przez proroctwa. Choć bowiem czasem prorok otrzymuje objawienie zgodnie z porządkiem przyczyn wywołujących pewien skutek, jednak równocześnie lub później otrzymuje objawienie, w jaki sposób zostanie zmieniony ów skutek w przyszłości; na przykład Izajaszowi zostało objawione wyzdrowienie Ezechiasza [Iz 38,5], a Jonaszowi ocalenie Niniwy [Jon 4,5n],

Złe duchy zaś, usiłując zaszkodzić prawdziwej wiary, tak samo jak nadużywają działania cudów, by wprowadzić fałsz i osłabić dowody prawdziwej wiary, nie czynią przy tym naprawę cudów, lecz coś co się ludziom wydaje cudowne, jak to powyżej okazaliśmy [III, 103]: tak też nadużywają przepowiedni proroków, nie prorokując prawdziwie, lecz przepowiadając pewne rzeczy z przyczyn ukrytych dla człowieka, tak by się wydawało, że poznają rzeczy przyszłe jako takie. A chociaż z przyczyn naturalnych pochodzą skutki przypadłościowe, to jednak owe duchy bystrością swego intelektu mogą więcej poznać od ludzi, kiedy i w jaki sposób można udaremnić skutek przyczyn naturalnych; i dlatego gdy głoszą rzeczy przyszłe wydają się owe duchy bardziej cudowne i prawdziwe, niż najmądrzejsi ludzie. Wśród przyczyn naturalnych, najwyższymi przyczynami, a zarazem najbardziej niedostępnymi naszemu poznaniu, są siły ciał niebieskich; złe duchy znają zaś właściwości ich natury, jak to powyżej okazaliśmy [II, 99n]. Skoro więc siły i ruchy ciał wyższych kierują niższymi ciałami, mogą powyższe duchy, dużo łatwiej niż jakiś

astrolog, przepowiadać wiatry i przyszłe burze, zmiany pogody i tym podobne rzeczy, które zachodzą wśród ciał niższych, a są

450

spowodowane ruchem ciał wyższych. I chociaż ciała niebieskie nie mogą mieć bezpośredniego wpływu na intelektualną część duszy, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 84], to jednak wielu ludzi idzie za porywem namiętności i skłonności cielesnych, na które, jak to jest jasne, oddziałują ciała niebieskie; tylko mądrzy bowiem, których jest mała liczba, potrafią zwalczać takie namiętności, używając rozumu. Wiele więc można przepowiedzieć o czynach ludzkich, chociaż czasem i duchy myślą się w przepowiadaniu, ze względu na wolność woli człowieka.

Gdy zaś złe duchy przepowiadają to, co poznają o przyszłości, nie czynią tego przez oświecanie umysłu, jak się to dzieje w objawieniu Bożym, intencją ich bowiem nie jest udoskonalenie umysłu, by mógł poznać prawdę, lecz raczej odwrócenie umysłu od prawdy. Przepowiadają zaś czasem, działając na wyobraźnię, czy to podczas snu, gdy na przykład we śnie pokazują znaki jakichś przyszłych wydarzeń; czy to na jawie, gdy na przykład ludzie w transie lub obłąkaniu przepowiadają przyszłość, czasami znowu przez jakieś zewnętrzne znaki, na przykład z lotu i świergotu ptaków, z wnętrzości zwierząt, z opisu pewnych znaków, i tym podobnych rzeczy, które pozornie zależą od przypadku; czasem zaś ukazują się naocznie i przepowiadają przyszłość ludzką mową.

I chociaż to ostatnie dzieje się oczywiście za sprawą złych duchów, to jednak inne rzeczy starają się one wytłumaczyć, odnosząc je do przyczyn naturalnych. Powiadają bowiem, że skoro ciało niebieskie powoduje pewne skutki na tym świecie, ukazują się znaki tych skutków wywołane przez to samo ciało niebieskie: różne rzeczy w różny sposób przyjmują bowiem wpływ ciał niebieskich. I powiadają, że w ten sposób zmianę, którą wywołuje ciało niebieskie w jakiejś rzeczy, można przyjąć za znak zmiany w innej rzeczy. I dlatego mówią że zmiany, niezależne od rozumu, na przykład widzenia śpiących i upośledzonych na umyśle, ruch i świergot ptaków i opis pewnych znaków, gdy ktoś je zrobi bez zastanowienia, wynikają z działania ciała niebieskiego. I dlatego mówią, że mogą to być znaki przyszłych zdarzeń spowodowanych ruchem niebios.

451

Lecz ponieważ mało to ma uzasadnienia, należy raczej przyjąć, że przepowiednie robione z tego rodzaju znaków pochodzą od jakiejś substancji obdarzonej intelektem, która rozporządza powyższymi zmianami, niezależnymi od woli, odpowiednio do potrzeby przepowiedni. I chociaż czasem rozporządza nimi wola Boża, przy pomocy dobrych duchów, i Bóg bowiem wiele rzeczy objawia przez sny, jak na przykład faraonowi [Rdz 41,25] i Nabuchodonozorowi [Dn 2,28]; „Losy na łono rzucają, ale Pan nimi kieruje”, mówi Salomon [Prz 16,33], to jednak bardzo często czynią to złe duchy, jak nauczali święci doktorowie, a mniemali tak nawet poganie, mówi bowiem Waleriusz Maksymus²³⁹, że wróżby i tłumaczenie snów i tym podobne rzeczy należą do obrządku religii czczącej bożki. I dlatego w Starym Testamencie było to zakazane wraz z bałwochwalstwem, powiedziane jest bowiem w Księdze Powtórzonego Prawa 18, [9-11]: „Strzeż się, abyś nie chciał naśladować obrzydliwości owych narodów”, które mianowicie czczą bożki. „Niech się nie znajdzie u ciebie taki, który by oczyszczał syna swego albo córkę, przeprowadzając ich przez ogień, albo który by się radził wróżbiarzy, i wierzył snom i wróżbom, ani niech nie będzie guślarza ani czarownika, ani nikogo, kto

by się radził złych duchów, albo wieszczków, albo się od umarłych prawdy dowiadywał".

Proroctwa zaś w inny sposób dają świadectwo przy głoszeniu wiary, a mianowicie przepowiadane są pewne fakty, które podane są do wiary, a które odbywają się w czasie; na przykład narodzenie Chrystusa Pana, męka Jego i zmartwychwstanie i tym podobne, wykazuje się, że długo naprzód przez proroków są te fakty przepowiedziane, by się nie wydawało, że je przepowiadający zmyśla, lub że się one wydarzyły przypadkiem. Stąd mówi Apostoł w Liście do Rzymian 1, [1-3]: „Paweł, sługa Jezusa Chrystusa, powołany na apostoła, przeznaczony dla Ewangelii Boga, którą był przedtem obiecał przez proroków swoich w Pismach świętych o Synu swoim; ten był potomkiem Dawida według ciała”.

239 Waleriusz Maksymus, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* I, 1; I, 7.

452

6. Po stopniu łaski właściwym dla tych, którzy bezpośrednio otrzymują objawienie od Boga, konieczny jest następny stopień łaski. Skoro bowiem człowiek otrzymuje objawienie od Boga nie tylko na teraźniejszą chwilę, lecz także dla pouczenia wszystkich przyszłych ludzi, było rzeczą potrzebną, by nie tylko te rzeczy, które ludziom zostają objawione, opowiadali ustnie współczesnym, lecz by je także spisali dla nauki tych, którzy nadejdą. Należało więc także, by istnieli tacy, którzy by te pisma wykładali. A musi to być za pomocą łaski Bożej, jak i samo objawienie było z łaski Bożej. Dlatego powiedziane jest w Księdze Rodzaju 40, [8]: „Czyż nie Bożą rzeczą jest wykład?”.

7. Ostatni zaś stopień łaski otrzymują ci, którzy wiernie wierzą w to, co innym zostało objawione i przez innych jest wykładane. Że to jest darem Bożym, wykazaliśmy powyżej [III, 152],

8. Ponieważ zaś złe duchy czynią pewne znaki podobne do tych, które świadectwo dają wierze, zarówno dokonując cudów, jak przepowiadając przyszłość, jak to powyżej powiedzieliśmy; a zatem, ażeby ludzie nie zostali zwiedzeni kłamstwem, trzeba, aby pomoc łaski Bożej ich pouczyła o rozróżnianiu tego rodzaju duchów; zgodnie z tym, co powiedziane jest w 1 Liście św. Jana 4, [1]: „Nie każdemu duchowi wiercie, ale badajcie duchy, czy są z Boga”.

Te skutki łaski, przeznaczone dla nauki i utwierdzenia w wierze, wymienia Apostoł w 1 Liście do Koryntian 12, [8-10], mówiąc: „Jednemu przez Ducha bywa dana mowa mądrości; a drugiemu mowa umiejętności, według tegoż samego Ducha; innemu wiara w tym samym Duchu; innemu łaska uzdrawiania w jednym Duchu; innemu czynienie cudów; innemu proroctwo, innemu rozeznanie duchów; innemu rozmaitość języków; innemu tłumaczenie mów” [por. punkty 1-8 powyżej].

W ten sposób odrzuca się błąd pewnych manichejczyków²⁴⁰, którzy powiadają, że Bóg nie uczynił cudów, które odnoszą się do ciał.

240 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34).

453

Równocześnie wyklucza się także ich błędny pogląd, że prorocy nie przemawiali z Ducha Bożego. Pozbywamy się też błędu Priscylli i Montana²⁴¹, którzy twierdzili, że

prorocy jako ludzie w transie nie rozumieli, co mówią. Sprzeciwia się to objawieniu Bożemu, które przede wszystkim oświeca umysł.

Należy jednak zauważyć pewną różnicę pomiędzy powyższymi skutkami łaski [III, 15In], Chociaż bowiem wszystkim skutkom przysługuje nazwa łaski, dlatego że zostaje dana za darmo, bez uprzedniej zasługi, to jednak tylko skutek, którym jest miłość, zasługuje bardziej na nazwę łaski dlatego, że czyni człowieka Bogu miłym; powiedziano bowiem w Księdze Przysłów 8, [17]: „Ja miłuję tych, którzy Mnie miłują”. Stąd wiara i nadzieja i wszystko, co odnosi się do wiary, mogą być w człowieku grzesznym, który nie jest Bogu miły, a tylko miłość jest darem właściwym sprawiedliwych, kto bowiem „mieszka w miłości, w Bogu mieszka, a Bóg w nim”, jak powiedziane jest w 1 Liście św. Jana 4, [16].

Należy rozważyć jeszcze inną różnicę w powyższych skutkach łaski [zob. III, 15 m]. Niektóre z nich bowiem potrzebne są człowiekowi przez całe życie; na przykład te, bez których nie może być zbawiony, jak wiara, nadzieja, miłość i posłuszeństwo przykazaniom Boga. Gdy chodzi o te skutki łaski, wystarcza, by istniały w człowieku pewne stale przysługujące doskonałości, by mógł według nich działać, gdy czas po temu nadejdzie. Inne skutki zaś są potrzebne nie przez całe życie, lecz w określonym czasie i określonych miejscach, na przykład czynienie cudów, przepowiadanie przyszłości i tym podobne. I dla takich nie są dane doskonałości stale przysługujące, lecz Bóg daje tchnienia (*impressiones*) swej łaski, które przemijają, gdy czyn zostanie dokonany, i muszą się ponawiać, gdy zachodzi potrzeba ponowienia aktu. Tak na przykład umysł proroka zostaje oświecony nowym światłem przy każdym objawieniu, a przy każdym dokonaniu cudu musi być nowe działanie mocy Bożej.

241 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 26 (PL 42, 30).

454

Rozdział 155 << CZŁOWIEK POTRZEBUJE POMOCY BOŻEJ, BY WYTRWAĆ W DOBREM

Człowiek potrzebuje pomocy Bożej, by wytrwać w dobrem.

Każda rzecz bowiem, która sama w sobie jest zmienna, do tego, by się w czymś ustaliła, potrzebuje pomocy jakiegoś niezmiennego czynnika. Człowiek zaś zmienia się od dobrego do złego i od złego do dobrego. Do tego więc, by niezmiennie trwał w dobrem, na czym polega wytrwanie, potrzebuje pomocy Bożej.

Co więcej. Człowiek potrzebuje pomocy łaski Bożej w tym, co przewyższa siłę wolnej woli. Lecz moc wolnej woli nie obejmuje tego, czym jest wytrwanie w dobrem aż do końca. Widzimy to w następującym rozumowaniu. Moc wolnej woli rozciąga się na to, co podpada pod wybór. Wybiera się zaś tylko jakiś czyn poszczególny. Poszczególnym jest zaś taki czyn, którego się dokonuje w danym miejscu i w danej chwili. To więc, co podpada pod moc wolnej woli, jest czymś, co należy w danej chwili uczynić. Wytrwanie zaś nie odnosi się do tego, co należy czynić w danej chwili, lecz do ciągłości działania przez cały czas. A zatem fakt wytrwania w dobrem przewyższa moc wolnej woli. Potrzebuje więc człowiek pomocy łaski Bożej, by wytrwać w dobrem.

Co więcej. Chociaż człowiek jest panem swych czynów przez wolę i wolną decyzję, nie jest on jednakże panem swych władz naturalnych. I dlatego choć jest wolny, by coś chcieć lub nie chcieć, nie może jednak sprawić, by wola jego niezmiennie przyłgnęła do

tęgo, co on chce lub co wybiera. Tęgo zaś potrzeba do wytrwania; mianowicie, by wola niezmiennie trwała w dobrem. Wytrwanie nie jest zatem w mocy wolnej woli. Musi więc człowiek mieć pomoc łaski Bożej po to, by wytrwał.

Oprócz tego. Jeśli jest kilka czynników działających kolejno, jeden po drugim, wtedy ciągłość ich czynności nie może być spowodowana przez jeden z tych czynników, gdyż żaden z nich nie działa

455

nieustannie; ani też nie może być spowodowana przez wszystkie, dlatego że nie działają razem; musi więc pochodzić od wyższego jakiegoś czynnika, który działa ciągle; podobnie Filozof dowodzi w VIII księdze *Fizyki*²⁴², że ciągłość rodzenia się zwierząt ma swą przyczynę w jakiejś wyższej wiecznej istocie. Przyjmijmy zaś, że jakiś człowiek trwa w dobrem. Są w nim zatem liczne poruszenia wolnej woli, dążące ku dobru, następujące po sobie kolejno, aż do końca. Żadne z tych poruszeń nie może być przyczyną tej ciągłości dobra, którym jest wytrwanie, bo żadne z nich nie trwa ciągle. Nie mogą być także wszystkie razem tą przyczyną; nie istnieją bowiem równocześnie i nie mogą razem czegoś powodować. Wynika więc stąd, że ta kolejność spowodowana jest przez jakąś wyższą istotę. Potrzebuje więc człowiek pomocy wyższej łaski, by wytrwać w dobrem.

Podobnie. Jeśli jest wiele rzeczy skierowanych ku jednemu celowi, skierowanie ich, aż do osiągnięcia celu, pochodzi od pierwszego czynnika, kierującego do celu. U tego zaś, kto trwa w dobrem, jest wiele poruszeń i wiele czynności należących do jednego celu. Musi więc cały ten porządek owych poruszeń i czynności być spowodowany przez pierwszy czynnik kierujący ku celowi. Wykazaliśmy zaś [III, 147], że człowiek skierowany jest do ostatecznego celu z pomocą łaski Bożej. Z łaski Bożej jest więc cały porządek i ciągłość dobrych uczynków u tego, kto trwa w dobrem.

Stąd też powiedziane jest w Liście do Filipian 1, [6]: „Ten, który rozpoczął w was dobre dzieło, doprowadzi je do Chrystusa Jezusa”; a w ostatnim rozdziale 1 Listu św. Piotra [5,10]: „Bóg wszelkiej łaski, który wezwał was do swej wiecznej chwały, udoskonali, utwierdzi i ugruntuje trochę utrapionych”.

Znajdujemy także w Piśmie Świętym wiele modlitw, które są prośbami o wytrwałość, tak jak w Psalmie [17,5]: „Umocnij kroki moje na ścieżkach twoich, aby się nie chwiały stopy moje”. A w 2 Liście do Tesaloniczan 2, [16-17]: „Bóg Ojciec nasz niech zachęca serca wasze i utwierdza we wszelkim uczynku i w mowie dobrej”.

²⁴² Arystoteles, *Physica* VIII, 6 (258b 13-259a 8).

456

Prosimy też o to w Modlitwie Pańskiej, szczególnie gdy mówimy: „Przyjdź królestwo Twoje”. Nie nadejdzie bowiem dla nas królestwo Boże, jeżeli nie wytrwamy w dobrem. Czymś godnym wyśmiania byłoby prosić Boga o coś, czego nie byłby dawcą. A więc Bóg daje człowiekowi wytrwanie.

Wykluczamy w ten sposób błąd pelagian²⁴³, którzy twierdzili, by wytrwać w dobrem, wystarczy człowiekowi wolna decyzja i nie potrzebuje do tego pomocy łaski.

Należy jednak wiedzieć, że jak ten, kto ma łaskę, prosi Boga, by wytrwał w dobrem, i tak jak wolna wola nie wystarcza, by wywołać skutek polegający na wytrwaniu w dobrem, bez zewnętrznej pomocy Boga, tak też nie wystarcza dla wytrwania w dobrem

stan łaski wlanej (*habitus infusus*). Te stany łaski bowiem, które Bóg w nas wlewa, w obecnym życiu, nie usuwają całkowicie z wolnej woli skłonności do złego; chociaż przez nie wolna wola w pewien sposób ustala się w dobrem. I dlatego, gdy mówimy, że człowiek potrzebuje do ostatecznego wytrwania pomocy łaski, nie rozumiemy przez to, by ponad łaską stale przysługującą (*habitualis*) wlaną najpierw po to, aby człowiek mógł dobrze czynić, potrzeba było jeszcze innej łaski do wytrwania; lecz rozumiemy, że gdy człowiek posiada stan wszelkiej łaski darmo danej, jeszcze potrzebuje pomocy Bożej opatrności, która nim rządzi z zewnątrz.

Rozdział 156

TEN, KTO ODPADA OD ŁASKI PRZEZ GRZECH, MOŻE ZNOWU SIĘ PODNIEŚĆ PRZEZ ŁASKĘ

Widać z tego, co powiedzieliśmy, że przez pomoc łaski człowiek nawet gdyby nie wytrwał, lecz popadł w grzech, może powrócić do dobra.

243 Zob. przypis 236.

457

Utrzymanie bowiem zdrowia i odzyskanie go, gdy zostanie ono nadwerżone, należy do tej samej naturalnej mocy; jak bowiem mocą tą utrzymuje się zdrowie w ciele, tak tą samą mocą naturalną poprawia się, gdy zostanie uszkodzone. Człowiek zaś trwa w dobrem za pomocą łaski Bożej, jak to okazaliśmy [III, 155], Jeżeli więc upadł przez grzech, może powstać za pomocą tej samej łaski.

Co więcej. Czynniki, który nie potrzebuje do swego działania odpowiedniej dyspozycji w podmiocie, na który działa, może wywierać skutek, w jakiegokolwiek podmiocie byłby dyspozycji; i dlatego Bóg, który nie potrzebuje do swego działania odpowiedniej dyspozycji w podmiocie, może bez niej wywołać formę naturalną na przykład, gdy daje wzrok niewidomemu, wskrzesza umarłego i tym podobnie. Lecz jak nie potrzeba Mu naturalnej dyspozycji w podmiocie cielesnym, na który działa, tak też nie potrzeba Mu zasługi we woli dla obdarzenia łaską daje ją bowiem bez zasługi, jak to wykazaliśmy [III, 149]. A zatem może Bóg obdarzyć łaską uświęcającą, która gładzi grzechy także wtedy, gdy człowiek straci łaskę przez grzech.

Co więcej. Człowiek tylko tych rzeczy nie może na powrót zdobyć po ich utracie, które otrzymał przez urodzenie, jak władze naturalne i członki ciała; dlatego że człowiek nie może się drugi raz narodzić [zob. III, 144], Pomoc łaski otrzymuje zaś człowiek nie przez zrodzenie, lecz po zaistnieniu. Może więc po utracie łaski przez grzech znowu ją zdobyć, by grzechy zgładzić.

Podobnie. Łaska jest pewną stale przysługującą dyspozycją w duszy, jak to wykazaliśmy [III, 150], Stałe dyspozycje, nabyte przez działanie, można po utracie ich znowu zdobyć takim działaniem. Tym bardziej więc jeśli stracimy łaskę, która nas łączy z Bogiem i uwalnia od grzechu, można ją z powrotem odzyskać przez działanie Boże.

Oprócz tego. W dziełach Boga nie ma nic daremnego, podobnie jak w działaniu naturalnym, natura otrzymała je bowiem od Boga. Gdyby zaś coś się poruszało, a nie mogło dojść do celu ruchu, poruszałoby się daremnie. Jest więc rzeczą konieczną by to, co

458

z natury się porusza do jakiegoś celu, mogło dojść do owego celu. Lecz w człowieku, odkąd popadł w grzech, pozostaje, póki trwa stan życia obecnego, zdolność dążenia do dobrego, czego znakiem jest pragnienie dobra i boleść ze zła, które jeszcze w człowieku pozostaje po grzechu. Jest więc rzeczą możliwą, by człowiek po grzechu z powrotem zwrócił się ku dobru, które sprawia w człowieku łaska.

Co więcej. Nie ma w przyrodzie żadnej władzy w możności, która by nie mogła być urzeczywistniona przez jakąś naturalną władzę czynną. Tym bardziej zatem nie ma w duszy człowieka możności, której nie można by urzeczywistnić przez czynną moc Bożą. W duszy ludzkiej pozostaje zaś, nawet po grzechu, możność dążenia ku dobremu; grzech bowiem nie usuwa władz naturalnych, którymi dusza kieruje się ku swemu dobru. Może zatem przez moc Bożą być przywrócona dobru. I tak przez pomoc łaski Bożej może człowiek otrzymać odpuszczenie grzechów.

Dlatego powiedziane jest w Księdze Izajasza 1, [18]: „Choćby były grzechy wasze jak szkarłat, jak śnieg wybieleją” i w Księdze Przysłów 10, [12]: „Wszystkie występki miłość zakrywa”. O to także nie na darmo co dzień się modlimy, mówiąc: „Odpuść nam nasze winy”.

W ten sposób usuwa się błąd nowacjan²⁴⁴, którzy twierdzili, że grzechy popełnione po chrzcie nie mogą być człowiekowi odpuszczone.

Rozdział 157 **TYLKO ŁASKA MOŻE CZŁOWIEKA UWOLNIĆ** **OD GRZECHU**

Z tego, co powiedzieliśmy, można wykazać, że człowiek może powstać z grzechu śmiertelnego tylko przez łaskę.

²⁴⁴ Zob. św. Augustyn, *De haesibus* 38 (PL 42, 32).

459

Przez grzech ciężki odwraca się bowiem człowiek od celu ostatecznego. Do ostatecznego celu kieruje zaś tylko łaska [zob. III, 147], A zatem człowiek może powstać z grzechu tylko przez łaskę.

Co więcej. Obrazę gładzi tylko miłość. Lecz przez grzech ciężki człowiek obraża Boga, powiedziane jest bowiem: „Najwyższy nienawidzi grzeszników” [zob. Syr 12,6; Mdr 14,9], jako że ich chce pozbawić ostatecznego celu, który przygotowuje dla tych, których miłuje. Może więc człowiek powstać z grzechu śmiertelnego tylko przez łaskę, która powoduje niejako przyjaźń pomiędzy Bogiem a człowiekiem.

Do tego wniosku przywieść mogą także argumenty podane powyżej [III, 147n] o konieczności łaski.

Dlatego powiedziane jest w Księdze Izajasza 43, [25]: „Ja jestem sam, który gładzę nieprawości twoje dla Mnie”, i w Psalmie [85,3]: „Odpuściłeś nieprawość ludu Twego, zakryłeś wszystkie grzechy ich”.

W ten sposób zbija się błąd pelagian²⁴⁵, którzy powiedzieli, że człowiek przez wolną wolę może powstać z grzechu.

Rozdział 158 << W JAKI SPOSÓB CZŁOWIEK ZOSTAJE UWOLNIONY OD GRZECHU

Ponieważ człowiek nie może zwrócić się do jednego z dwóch przeciwieństw, jeżeli od drugiego się nie oddali, zatem po to, by człowiek z pomocą łaski powrócił do stanu sprawiedliwości, jest rzeczą konieczną, by oddalił się od grzechu, przez który utracił sprawiedliwość. A ponieważ człowiek do ostatecznego celu się kieruje i od niego odwraca przede wszystkim przez wolę, jest nie tylko rzeczą potrzebną, by człowiek zewnętrznym czynem odwrócił

245 Zob. przypis 236.

460

się od grzechu, przestając grzeszyć, lecz także, by odwrócił się od niego wolą, po to, by przez łaskę powstać z grzechu. Odwraca się zaś człowiek wolą od grzechu, gdy żałuje za grzech dawny, a przyszłego postanawia unikać. Jest więc rzeczą konieczną by człowiek, powstając z grzechu, żałował za dawne grzechy i postanowił unikać ich w przyszłości. Gdyby bowiem nie postanawiał już więcej nie grzeszyć, nie byłby grzech sam w sobie przeciwny jego woli. Jeśliby zaś postanowił więcej nie grzeszyć, ale jednak nie bolałby nad grzechem popełnionym, nie byłby ów grzech, który popełnił, przeciwny jego woli. Ruch zaś, którym się od czegoś oddalamy, jest przeciwny ruchowi, którym się do tego zbliżamy: jak bielenie jest przeciwne czernieniu. Trzeba więc, by wola oddalała się od grzechu, przez czynności przeciwne tym, którymi skłaniała się do grzechu. Skłaniała się zaś do grzechu przez pożądanie i upodobanie w rzeczach niższych. Jest więc rzeczą słuszną by od grzechu oddalała się przez ponoszenie kar, które jej zadają cierpienia, za to, że zgrzeszyła; jak bowiem przyjemność pociągała wolę do zgody na grzech, tak przez karę zostaje wola utwierdzona w obrzydzeniu do grzechu.

Podobnie. Widzimy, że nawet zwierzęta od największych ich przyjemności powstrzymują bolesne uderzenia. Trzeba zaś, by ten, kto powstaje z grzechu, nie tylko nienawidził dawnego grzechu, lecz także, by grzechu unikał w przyszłości. Jest więc słuszne, by cierpiał karę za grzech, by w ten sposób bardziej się umocnił w zamiarze unikania grzechu.

Oprócz tego. To, co zdobywamy pracą i trudem, kochamy bardziej i zachowujemy starannie; stąd ci, którzy własną pracą zdobywają pieniądze, mniej ich wydają niż ci, którzy je dostają bez pracy, czy to od rodziców, czy w jakikolwiek inny sposób. Lecz człowiek powstający z grzechu musi przede wszystkim starannie zachować stan łaski i miłość Boga, które utracił lekkomyślnie przez grzech. Jest więc rzeczą słuszną by podejmował pracę i karę za popełnione grzechy.

Co więcej. Porządek sprawiedliwości wymaga, by zapłatą grzechu była kara. W zachowaniu zaś porządku wśród rzeczy okazuje

461

się mądrość Boga rządzącego. Dobroć Boża i chwała Boża ukazuje się więc przez to, że kara jest zapłatą za grzech. Lecz grzesznik przez grzech występuje przeciw porządkowi ustanowionemu przez Boga, przestępując przykazania Boże. Jest zatem rzeczą słuszną,

by to wynagrodził, karząc w sobie to, przez co wcześniej zgrzeszył; w ten sposób bowiem całkowicie wydobywa się z nieporządku, w jaki popadł.

Jest więc jasne, że gdy człowiek przez łaskę otrzyma odpuszczenie grzechu, i znowu powróci do stanu łaski, musi, ze względu na sprawiedliwość Bożą, ponieść pewną karę za popełniony grzech. Karę tę, jeżeli jej z własnej woli od siebie wymaga, nazywamy zadośćuczynieniem Bogu; w tej mierze, w jakiej przez pracę i cierpienie zachowuje porządek ustanowiony przez Boga, biorąc na siebie karę za grzech, którym ten porządek przekroczył, idąc za własną wolą. Jeżeli zatem sam od siebie tego nie żąda, ponieważ nie może pozostać nieuporządkowane to, co podlega Opatrzności Bożej, karę tę nakłada na niego Bóg. Nie nazywa się takiej kary zadośćuczynieniem, dlatego że nie pochodzi z własnego wyboru ukaranego, lecz nazywa się ją oczyszczającą, dlatego że przez to, iż kto inny go karze, człowiek zostaje niejako oczyszczony i to, co w nim nie było w porządku, zostanie do porządku przywrócone. Dlatego mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 11, [31-32]: „Gdybyśmy się sami sądzili, nie byłibyśmy sądzeni. Gdy zaś jesteśmy sądzeni, przez Pana jesteśmy karani, abyśmy nie byli potępieni z tym światem”.

Należy jednak zauważyć, że gdy umysł odwraca się od grzechu, może wstręt do grzechu być tak gwałtowny, i tak silne zwrócenie się do Boga, że zniknie konieczność kary. Jak bowiem można sądzić z tego, co powiedzieliśmy powyżej, kara, którą ktoś cierpi po odpuszczeniu grzechu, potrzebna jest po to, by silniej umysł przyłgął do dobra; skoro człowiek oczyszczony jest przez karę, kary są niejako lekarstwem. A także potrzebna jest kara, by zachowany został porządek sprawiedliwości, przez to, że ten kto zgrzeszył, otrzyma karę. Miłość Boga wystarcza zaś do tego, by utwierdzić umysł człowieka w dobru, zwłaszcza gdy miłość jest mocna, silny

462

wstręt zaś do dawnej winy jest wielkim cierpieniem. Stąd wielka miłość Boga i wstręt do grzechu usuwa konieczność kary, czy zadośćczyniącej, czy oczyszczającej; miłość może nie być tak wielka, by całkowicie usunąć karę, jednakowoż im jest większa, tym mniejszej kary potrzeba.

To zaś, co czynimy przez naszych przyjaciół, czynimy niejako sami, przyjaźń bowiem z dwóch czyni jednego przez uczucie, a zwłaszcza przez miłość. I dlatego można zadośćczynić Bogu tak za siebie, jak za drugich; zwłaszcza gdy jest ku temu potrzeba. Na karę bowiem, którą za niego ponosi przyjaciel, patrzy człowiek tak, jak gdyby sam cierpiał, i tak nie jest on bez kary, gdy współczuje z cierpiącym przyjacielem, i to cierpi tym bardziej, gdy jest przyczyną cierpienia przyjaciela. A znowu miłość u tego, kto cierpi za przyjaciela, sprawia, że zadośćuczynienie to Bóg bardziej przyjmuje, niż gdyby cierpiał za siebie, w pierwszym wypadku bowiem inspiruje miłość, w drugim konieczność. Stąd przyjmujemy, że jeden człowiek może cierpieć za drugiego, póki obaj pozostają w miłości. Dlatego mówi Apostoł w Liście do Galatów 6, [2]: „Jeden drugiego brzemiona noście, a tak wypełnicie prawo Chrystusowe”.

Rozdział 159

CHOCIAŻ CZŁOWIEK NIE MOŻE SIĘ NAWRÓCIĆ DO BOGA BEZ ŁASKI, TO JEDNAK SŁUSZNIE SIĘ MU PRZYPISUJE WINĘ, GDY SIĘ NAWRACA

Skoro, jak to poprzednio okazaliśmy [III, 147n], człowiek może być poprowadzony do ostatecznego celu tylko przez pomoc łaski uświęcającej, bez której nie można także mieć

środków potrzebnych do dążenia do tego celu, jak wiary, nadziei, miłości i wytrwałości, mogłoby się komuś wydawać, że nie należy przypisywać winy człowiekowi, któremu brak tych pomocy; zwłaszcza że nie może zasłużyć na pomoc łaski Bożej ani nawrócić się do Boga, jeśli Bóg

463

go nie nawróci; nikogo bowiem nie można obwiniać za coś, co od niego nie zależy. Jeżeli jednak się na to zgodzimy, wyniknie stąd wiele niedorzeczności. Wynikłoby stąd bowiem, że ten, kto nie ma wiary, ani nadziei, ani miłości Boga, ani wytrwałości w dobrem, nie zasługuje na karę; powiedziane jest zaś wyraźnie w Ewangelii św. Jana 3, [36]: „Kto nie wierzy Synowi, nie ujrzy życia, ale gniew Boży nad nim zostaje”. A skoro nikt nie osiąga szczęśliwości bez wspomnianych pomocy, wynikałoby dalej, że są tacy ludzie, którzy ani nie osiągają szczęśliwości, ani nie ponoszą kary od Boga. Że zaś jest przeciwnie, wykazują to słowa w Ewangelii św. Mateusza 25, [34. 41], że do wszystkich, którzy się znajdują na sądzie Bożym powiedziane będzie: „Pójdźcie, posiadźcie królestwo wam zgotowane”, albo: „Idźcie w ogień wieczny”.

By rozwiązać tę wątpliwość, należy rozważyć, że chociaż nikt nie może poruszeniem swej wolnej woli ani zasłużyć na łaskę boską ani jej zdobyć, to jednak może przeszkodzić w jej otrzymaniu; powiedziane jest bowiem w Księdze Hioba 21, [14]: „Mówili do Boga: idź precz od nas i wiadomości dróg Twoich nie chcemy”, a także w Księdze Hioba 24, [13]: „Oni byli przeciwni światłości”.

A ponieważ przeszkadzanie lub nieprzeszkadzanie w przyjęciu łaski Bożej zależy od wolnej decyzji, słuszną jest rzeczą obwiniać tego, kto stawia przeszkody przyjęciu łaski. Bóg zaś, ze swej strony, jest gotów wszystkim dawać łaskę: „Chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i przyszli do uznania prawdy”, jak powiedziane jest w 1 Liście do Tymoteusza 2, [4]. Tylko ci zostają pozbawieni łaski, którzy sami stawiają w sobie przeszkody łasce; na przykład, jeżeli ktoś zamyka oczy, gdy słońce świeci, poczytuje mu się za winę, jeśli mu to na złe wyjdzie, chociaż nie mógłby widzieć, gdyby nie było słońca.

464

Rozdział 160 CZŁOWIEK ŻYJĄCY W GRZECHU NIE MOŻE BEZ ŁASKI UNIKNĄĆ GRZECHU

To, co powiedzieliśmy [III, 159], że w mocy wolnej woli leży niesprzeciwianie się łasce, odnosi się do tych, którzy moc naturalną zachowali w całości. Jeżeli zaś przez dawniejszy brak ładu [wewnętrzznego] skłonił się człowiek do złego, nie będzie już w jego mocy nie stawiać żadnej przeszkody łasce. A jeżeli nawet w pewnej chwili może własną mocą powstrzymać się od jakiegoś poszczególnego grzechu, to jednak, jeżeli dłużej sobie jest pozostawiony, popadnie w grzech, przez co stawia przeszkodę łasce. Skoro bowiem umysł człowieka oddalił się od stanu prawości, jest jasne, że porzucił porządek właściwego mu celu. To więc, co powinno być najważniejsze w uczuciach, mianowicie cel ostateczny, staje się mniej umiłowane niż to, ku czemu umysł zwrócił się bezprawnie, jako do ostatecznego celu. Ilekroć więc zdarza się coś, co odpowiada niewłaściwemu celowi, a co się sprzeciwia celowi należytemu, to właśnie zostanie wybrane, chyba że umysł powróci do właściwego porządku, by cel właściwy stawiać

ponad wszystko, a to jest skutkiem łaski. Póki się zaś wybiera to, co jest przeciwne celowi ostatecznemu, stawia się przeszkodę łasce, która kieruje nas do naszego celu. Jest stąd jasne, że po grzechu nie może człowiek się powstrzymać od wszelkiego grzechu zanim nie zostanie w nim przywrócony przez łaskę należny porządek.

Oprócz tego. Gdy się raz umysł ku czemuś skłoni, już nie pozostaje w tym samym stosunku do dwóch przeciwstawnych alternatyw, lecz raczej zwraca się ku tej z nich, ku której się skłania. Wybiera więc umysł to, ku czemu ma większą skłonność, chyba że z racji pewnej przezorności, przez rozumowe badania skłonność tę zwalcza; stąd też przede wszystkim w nieprzewidzianych okolicznościach możemy wnioskować o naszym wewnętrznym usposobieniu. Nie jest zaś rzeczą możliwą, by umysł ludzki czuwał nieustannie, tak

465

by rozum się ciągle zastanawiał, co ma chcieć lub co ma czynić. Wynika stąd, że czasem umysł wybiera to, ku czemu ma skłonność, a skłonność ta pozostaje. I tak, jeżeli się skłania ku grzechowi, nie wytrwa długo bez grzechu, stawiając przeszkodę łasce, chyba że powróci do stanu prawości.

Przyczynia się do tego także gwałtowność namiętności cielesnych i przedmioty pożądania zmysłowego, i wiele sposobności czynienia źle, które przywodzą człowieka łatwo do grzechu, chyba że to powstrzymuje stanowcze przyłgnięcie do ostatecznego celu, a to sprawia łaska.

Niedorzeczne więc jest zdanie pelagian²⁴⁶, którzy twierdzili, że człowiek żyjący w grzechu może bez pomocy łaski unikać grzechu. A że jest przeciwnie, widać z prośby Psalmu [71,9]: „Gdy ustanie siła moja, nie opuszczaj mnie”. A Chrystus Pan uczy nas modlić się: „I nie wódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego” [Mt 6,13],

Chociaż zaś ci, którzy są w grzechu, nie mogą własną mocą nie stawiać przeszkód łasce, jak to okazaliśmy, jeżeli ich nie wspomogą łaska uprzedzająca, niemniej jednak przypisuje się im to jako winę, dlatego że ta ułomność pozostaje w nich po uprzedniej winie; podobnie jak nie uniewinnia się pijanego, gdy popełnił zabójstwo po pijanemu, w pijaństwo zaś popadł z własnej winy.

Oprócz tego, chociaż ten, który jest w grzechu, nie może całkowicie unikać grzechu, jednak unikanie tego lub innego grzechu jest w jego mocy, jak to powiedzieliśmy. Jakikolwiek więc grzech popełnia, popełnia go dobrowolnie. I dlatego słusznie mu się winę tego grzechu przypisuje.

²⁴⁶ Zob. przypis 236.

466

Rozdział 161 << BÓG NIEKTÓRYCH UWALNIA OD GRZECHU, A NIEKTÓRYCH POZOSTAWIA W GRZECHU

Chociaż ten, kto grzeszy, stawia przeszkodę łasce, i wedle porządku rzeczy nie powinien otrzymać łaski, to jednak, ponieważ Bóg może działać poza porządkiem nadanym rzeczom [zob. III, 99], gdy na przykład niewidomemu daje wzrok, lub wskrzesza umarłego, czasami z obfitości swej dobroci uprzedza swą pomocą nawet tych, którzy są w grzechu, odwracając ich od zła, a zwracając ku dobru. I jak nie zwraca wzroku

wszystkim niewidomym ani nie uzdrawia wszystkich chorych, ażeby w tych, których uzdrawia, okazała się Jego moc, a w innych, by został zachowany porządek natury, tak też nie wszystkich, którzy łasce stawiają przeszkody, uprzedza swą pomocą, aby się odwrócili od złego, a zwrócili ku dobremu, lecz tylko niektórych, aby ukazało się na nich jego miłosierdzie, a na innych, by się okazał porządek sprawiedliwości. Dlatego mówi Apostoł w Liście do Rzymian 9, [22-23]: „Bóg chcąc okazać gniew i oznajmić potęgę swoją, znosił w wielkiej cierpliwości naczynia gniewu, gotowe na zatracenie, aby okazać bogactwo swej chwały nad naczyniami miłosierdzia, które przygotował ku chwale”.

Jeżeli zaś Bóg spośród ludzi, których grzech więzi, niektórych nawraca uprzedzającą łaską innych zaś znosi, lub pozwala, by szli zwykłym biegiem rzeczy, nie należy badać, dlaczego tych nawraca, a nie innych. To bowiem zależy wprost tylko od Jego woli, tak jak wprost od Jego woli pochodzi, że choć wszystko uczynił z niczego, niektóre rzeczy uczynił szlachetniejsze od innych; tak jak wprost od woli artysty zależy, by z tej samej materii, w podobnych warunkach, formował naczynia ku szlachetniejszemu użytkowi, lub mniej szlachetnemu. I dlatego mówi Apostoł w Liście do Rzymian 9, [21]: „Czyż nie ma mocy garncarz z tej samej bryły gliny uczynić jedno naczynie ku poszanowaniu, a drugie ku zelżywości”.

467

W ten sposób usuwa się błąd Orygenesesa, który twierdził, że ci, a nie inni nawracają się do Boga, z powodu czegoś, co ich dusze uczyniły, zanim się złączyły z ciałami. Ze zdaniem tym rozprawiliśmy się szczegółowo w księdze drugiej [II, 44; II, 83],

Rozdział 162 **BÓG NIE JEST DLA NIKOGO PRZYCZYNĄ GRZECHU**

Chociaż Bóg niektórych grzeszników do siebie nie nawraca, lecz jak na to zasługują, zostawia ich w ich grzechach, jednak nie jest przyczyną ich grzechów.

Ludzie bowiem grzeszą przez to, że odchodzą od Boga, który jest ostatecznym celem, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 139; III, 143], Skoro zaś każdy czynnik działa dla własnego i właściwego mu celu, jest niemożliwe, by Bóg swoim działaniem odwracał kogoś od ostatecznego celu, którym jest On sam. Jest więc niemożliwe, by Bóg był przyczyną czyjegoś grzechu.

Podobnie. Dobro nie może być przyczyną zła. Lecz grzech jest złem dla człowieka, sprzeciwia się bowiem dobrem właściwemu człowiekowi, które polega na tym, by żyć wedle rozumu. Jest więc niemożliwe, by Bóg był dla kogokolwiek przyczyną grzechu.

Oprócz tego. Wszelka mądrość i dobroć człowieka pochodzi od mądrości i dobroci Bożej jako pewne Jej podobieństwo. Sprzeciwia się to zaś mądrości i dobroci ludzkiej, by stać się przyczyną grzechu dla kogoś. Tym bardziej więc sprzeciwia się to mądrości i dobroci Bożej.

Co więcej, wszelki grzech pochodzi od jakiejś ułomności w najbliższym czynniku, a nie pochodzi od wpływu pierwszego czynnika; jak na przykład ułomność kulejącej nogi pochodzi od defektu w nodze, a nie we władzy poruszającej, choć wszelka doskonałość ruchu ukazująca się u kulejącej nogi pochodzi od władzy poruszającej. Najbliższym zaś czynnikiem działającym grzechu ludzkiego jest wola. Ułomność

468

grzechu pochodzi więc od woli człowieka, a nie od Boga, który jest pierwszym czynnikiem. Od Boga jednak pochodzi wszystko, co należy do doskonałości czynności w akcie grzechu.

Dlatego powiedziane jest w Eklezjastyku 15 [Syr 15,12]: „Nie mów: On mnie w błąd wprowadził, bo Mu nie potrzeba bezbożnych ludzi”. A niżej dodaje: „Nikommu nie rozkazał źle czynić i nie dał nikomu pozwolenia grzeszyć” [Syr 15,20]. W Liście św. Jakuba 1, [13] powiedziane jest: „Niech nikt w pokusie nie mówi, że od Boga jest kuszony, albowiem Bóg sam nikogo nie kusi”.

W Piśmie Świętym są jednak takie miejsca, z których się wydaje, że Bóg dla niektórych ludzi jest przyczyną grzechu. Powiedziane bowiem jest w Księdze Wyjścia 10, [1]: „Jam zatwardził serce faraona i sług jego”, oraz w Księdze Izajasza 6, [10]: „Zaślepi serce ludu tego, a uszy jego obciąż, aby snadź nie widział oczyma swymi, aby się nie nawrócił i bym go nie uzdrowił”. Także w Księdze Izajasza 63, [17] powiedziane jest: „Czemuś nam, Panie, dopuścił zbłądzić z dróg Twoich, zatwardziłeś serca nasze, abyśmy się Ciebie nie bali?”. W Liście do Rzymian 1, [28] zaś powiedziane jest: „Poddał ich Bóg bezrozumnym myślom, aby czynili to, co nie przystoi”. Wszystkie te słowa należy rozumieć w ten sposób, że niektórym ludziom Bóg nie udziela pomocy do uniknięcia grzechu, a niektórym ludziom jej udziela.

Tej pomocy zaś udziela nie tylko przez to wlewanie łaski, lecz także przez to, że strzeże człowieka zewnątrz, przez co z Opatrzności Bożej usuwane zostają okazje do grzechu, a złagodzone to, co prowokuje do grzechu. Wspomaga zaś Bóg człowieka przeciw grzechom naturalnym światłem rozumu, i innymi dobrami naturalnymi, których mu udziela. Gdy zaś odbiera niektórym tę pomoc, odpowiednio do ich zasług, według wymogów swej sprawiedliwości, mówi się, że ich zatwardza lub zaślepia, lub czyni inne rzeczy, jak powyżej mówiliśmy.

469

Rozdział 163 O PRZEZNACZENIU, ODRZUCENIU I WYBRANIU PRZEZ BOGA

Ponieważ wykazaliśmy [III, 161], że działaniem Bożym jedni zostają skierowań i do ostatecznego celu z pomocą łaski, drudzy zaś pozbawieni tej pomocy, odpadają od ostatecznego celu, wszystko zaś, co Bóg czyni, odwiecznie zostało przez Jego mądrość przewidziane i uporządkowane, jak to powyżej okazaliśmy [III, 64], wynika stąd, że musiał Bóg owo rozróżnienie ludzi od wieków postanowić. Zgodnie z tym więc, że dla niektórych odwiecznie z góry postanowił, że mają zostać skierowani do ostatecznego celu, mówi się, że ich przeznaczył. Stąd mówi Apostoł w Liście do Efezjan 1, [5]: „Który nas przeznaczył dla siebie na przybranych synów według postanowienia swej woli”.

O tych zaś, o których odwiecznie postanowił, że im łaski nie udzieli, mówi się, że ich odrzucił lub ma w nienawiści, zgodnie z tym, co czytamy w Księdze Malachiasza 1, [2-3]: „Umiłowałem Jakuba, Ezawa miałem w nienawiści”.

Z racji zaś tego rozróżnienia, zgodnie z którym jednych odrzucił, a drugich przeznaczył, mówimy o wybraniu przez Boga, o czym powiedziane jest w Liście do Efezjan 1, [4]: „Wybrał nas w Nim przed założeniem świata”.

Tak więc widzimy, że przeznaczenie i wybranie, i odrzucenie są częściami Opatrzności Bożej, z racji tego, że Opatrzność Boża kieruje człowieka do ostatecznego celu. Można więc wykazać, że przeznaczenie i wybranie nie narzucają konieczności,

przez to samo rozumowanie, w jaki wykazaliśmy powyżej [III, 72], że Opatrzność Boża nie odbiera rzeczom ich natury przygodnej.

Że zaś przeznaczenie i wybranie nie są spowodowane żadnymi zasługami ludzkimi, można okazać nie tylko przez to, że łaski Bożej, która jest skutkiem przeznaczenia, nie wyprzedzają zasługi człowieka, lecz że ona wyprzedza wszystkie zasługi ludzkie, jak to

470

wykazaliśmy [III, 149], lecz także przez to, że wola i Opatrzność Boża jest pierwszą przyczyną wszystkiego, co się dzieje. Nic zaś nie może być przyczyną woli i Opatrzności Bożej [III, 97; I, 87], chociaż spośród skutków działania Opatrzności Bożej, jak i przeznaczenia, jeden może być przyczyną drugiego.

Jak bowiem mówi Apostoł [Rz 11,35-36]: „Kto pierwaj dał Mu, a będzie mu oddane? Albowiem z Niego i przezeń i w Nim jest wszystko. Jemu chwała na wieki. Amen”.

TOM III

KSIĘGA CZWARTA

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE 7

1. Wstęp << 15
2. W Bogu jest rodzenie, ojcostwo i synostwo 20
3. Syn Boży jest Bogiem << 22
4. Pogląd Fotyna o Synu Bożym i jego odparcie 23
5. Pogląd Sabeliusza o Synu Bożym i jego odparcie 28
6. Pogląd Ariusza o Synu Bożym << 32
7. Odparcie poglądu Ariusza o Synu Bożym 36
8. Odpowiedź na autorytety przytoczone przez Ariusza 43
9. Odpowiedź na autorytety przytoczone przez Fotyna i Sabeliusza << 54
10. Argumenty przeciw rodzeniu i pochodzeniu w Bogu 56
11. W jaki sposób należy rozumieć rodzenie w Bogu i co Pismo Święte mówi o Synu 61
12. W jaki sposób Syna Bożego nazywamy Mądrością Bożą... << 72
13. W Bogu jest tylko jeden Syn 73
14. Odpowiedź na argumenty przeciwko rodzeniu w Bogu, przytoczone powyżej 79
15. W Bogu jest Duch Święty << 85
16. Racje, z powodu których sądzono, że Duch Święty jest stworzeniem 85
17. Duch Święty jest prawdziwym Bogiem 89
18. Duch Święty jest samoistną Osobą << 95
19. Jak należy rozumieć to, co się twierdzi o Duchu Świętym... 98
20. Skutki, które Pismo Święte przypisuje Duchowi Świętemu w odniesieniu do wszystkich stworzeń 101
21. Skutki, które Pismo Święte przypisuje Duchowi Świętemu w zakresie tego, co stworzenie rozumne otrzymuje od Boga << 103
22. Skutki, które przypisuje się Duchowi Świętemu jako kierującemu stworzenie do Boga 108
23. Odpowiedź na argumenty przeciwko boskości Ducha Świętego, przytoczone powyżej 110
24. Duch Święty pochodzi od Syna << 116
25. Argumenty tych, którzy chcą wykazać, że Duch Święty nie pochodzi od Syna, i odpowiedź na nie 125
26. W Bogu są tylko trzy Osoby: Ojciec, Syn i Duch Święty 127
27. Wcielenie Słowa w przekazie Pisma Świętego << 130
28. Błąd Fotyna dotyczący Wcielenia 132
29. Błąd manichejczyków dotyczący Wcielenia 133
30. Błąd Walentyna dotyczący Wcielenia << 138
31. Błąd Apolinarego dotyczący ciała Chrystusa 141
32. Błąd Ariusza i Apolinarego dotyczący duszy Chrystusa... 143
33. Błąd Apolinarego, który twierdził, że Chrystus nie miał duszy rozumnej, i błąd Orygenesusa, który twierdził, że dusza Chrystusa została stworzona, zanim powstał świat... << 146
34. Błąd Teodora z Mopsuestii i Nestoriusza dotyczący zjednoczenia Słowa z człowiekiem 148

35. Przeciwno błędom Eutychesa 161
36. Błąd Makarego z Antiochii, który twierdził, że w Chrystusie jest tylko jedna wola << 167
37. Przeciwno tym, którzy twierdzili, że w Chrystusie z duszy i ciała nie powstała jedność 170
38. Przeciwno tym, którzy w jednej osobie Chrystusa przyjmują dwa podmioty lub dwie hipostazy 173
39. Nauka wiary katolickiej o wcieleniu Chrystusa << 177
40. Zarzuty przeciwno wierze we Wcielenie 179
41. W jaki sposób należy rozumieć wcielenie Syna Bożego ... 181
42. Było najbardziej właściwe, że naturę ludzką przyjęło Słowo Boże << 186
43. Natura ludzka przyjęta przez Słowo nie istniała uprzednio, lecz została przyjęta podczas poczęcia 187
44. Natura ludzka przyjęta przez Słowo podczas poczęcia była doskonała co do duszy i co do ciała 189
45. Było właściwe, że Chrystus narodził się z dziewicy << 191
46. Chrystus narodził się z Ducha Świętego 194
47. Chrystus nie był synem Ducha Świętego co do ciała 195
48. Chrystusa nie należy nazywać stworzeniem << 196
49. Odpowiedź na zarzuty przeciwno Wcieleniu, przytoczone powyżej 197
50. Grzech pierworodny przechodzi z pierwszego rodzica na potomków 201
51. Zarzuty przeciwno grzechowi pierworodnemu << 204
52. Odpowiedź na zarzuty przedstawione wyżej 207
53. Argumenty, które mają dowodzić, że wcielenie Boga nie było rzeczą odpowiednią 213
54. Wcielenie Boga było rzeczą odpowiednią << 218
55. Rozwiązanie wyżej przytoczonych zarzutów przeciwno odpowiedniości Wcielenia 223
56. Konieczność sakramentów 237
57. Podział na sakramenty Starego i Nowego Prawa << 238
58. Liczba sakramentów Nowego Prawa 239
59. Chrzest 240
60. Bierzmowanie << 242
61. Eucharystia 243
62. Błąd niewierzących dotyczący sakramentu Eucharystii 244
63. Rozwiązanie powyższych trudności. Najpierw w odniesieniu do przemiany chleba w ciało Chrystusa << 248
64. Odpowiedź na zarzuty dotyczące miejsca 252
65. Odpowiedź na zarzuty odnoszące się do przypadłości 253
66. Odpowiedź na zarzuty dotyczące działania i doznawania... << 255
67. Odpowiedź na zarzuty odnoszące się do łamania 258
68. Wy tłumaczenie przytoczonych słów Chrystusa 259
69. Jakiego chleba i wina należy używać do sprawowania sakramentu Eucharystii << 260
70. Sakrament pokuty. Najpierw o tym, że po otrzymaniu łaski sakramentalnej człowiek może zgrzeszyć 262
71. Człowiek, który grzeszy po otrzymaniu łaski sakramentalnej, może się nawrócić przez łaskę 265
72. Konieczność pokuty i jej składników << 268

73. Sakrament ostatniego namaszczenia	<u>273</u>
74. Sakrament święceń	<u>277</u>
75. Stopnie święceń <<	<u>280</u>
76. Władza biskupia. Jeden z biskupów jest ponad wszystkimi...	<u>281</u>
77. Sakramentów mogą udzielać żli szafarze	<u>284</u>
78. Sakrament małżeństwa <<	<u>286</u>
79. Dzięki Chrystusowi ciała zmartwychwstaną	<u>288</u>
80. Zarzuty przeciw zmartwychwstaniu	<u>291</u>
81. Rozwiązanie powyższych zarzutów <<	<u>293</u>
82. Ludzie zmartwychwstaną jako nieśmiertelni	<u>300</u>
83. Zmartwychwstali nie będą spożywać pokarmów ani współżyć płciowo	<u>304</u>
84. Ciała zmartwychwstałych będą miały tę samą naturę <<	<u>313</u>
85. Ciała zmartwychwstałych będą miały inne własności	<u>317</u>
86. Jakości ciał uwielbionych	<u>318</u>
87. Miejsce przebywania ciał uwielbionych <<	<u>321</u>
88. Płeć i wiek zmartwychwstałych	<u>322</u>
89. Jakości zmartwychwstałych ciał u potępionych	<u>323</u>
90. W jaki sposób substancje niecielesne cierpią z powodu ognia cielesnego <<	<u>325</u>
91. Dusze otrzymują karę lub nagrodę zaraz po odłączeniu od ciała	<u>328</u>
92. Dusze świętych mają po śmierci wolę utwierdzoną w dobru	<u>332</u>
93. Dusze złych mają po śmierci wolę utwierdzoną w złu <<	<u>335</u>
94. Niezmiennność woli dusz zatrzymanych w czyścisku	<u>336</u>
95. Powszechna niezmiennność woli wszystkich dusz po odłączeniu od ciała	<u>337</u>
96. Sąd ostateczny <<	<u>339</u>
97. Stan świata po Sądzie	<u>340</u>
INDEKS ODNIESIENÍ BIBLIJNYCH	<u>345</u>
STARY TESTAMENT	
NOWY TESTAMENT	
INDEKS DZIEŁ CYTOWANYCH	<u>363</u>

Numer strony z książki 7

WPROWADZENIE

Na *Summę contra gentiles* składają się cztery księgi. Trzy pierwsze mają za przedmiot prawdy objawione, które są dostępne dla rozumu ludzkiego, a czwarta dotyczy Bożych tajemnic objawionych, ale przekraczających możliwości rozumu. Zapoznamy teraz Czytelników z treścią IV księgi, przy okazji porównując ją z treścią poprzednich ksiąg¹. Pierwsza część IV księgi, czyli rozdziały 2-26, dotyczy Boga, jako Trójcy Świętej, natomiast księga I *Summy contra gentiles* dotyczy też Boga, ale rozważanego inaczej, mianowicie Boga samego w sobie, są to rozdziały 3-102. W IV księdze rozdziały 27-78 traktują o Wcieleniu i środkach zbawienia. A w II księdze rozdziały 1-102, czyli cała księga, mówią o Bogu Stwórcy i stworzeniach. IV księga w rozdziałach końcowych 79-97 dotyczy eschatologii. W III księdze wszystkie rozdziały traktują o Bogu jako celu stworzeń.

Z porównania dwóch części *Summy contra gentiles* można wywnioskować, że księga IV, mówiąc ogólnie, nie traktuje o czymś innym niż księgi I-III, a jedynie wzbogaca i

uzupełnia je o istotne informacje². Uzupełnia o to, co przyniosło Objawienie, a do czego nie możemy dojść własnym rozumem.

¹ Zob. D. Moreau, Introduction au livre IV, w: *Somme contre les Gentils. Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidels*. Traduction inédite par Vincent Aubin, Cyrille Michon et Denis Moreau, Paris 1999, s. 21.

² Zob. D. Moreau, dz. cyt., s. 22.

8

Z tego, co dotychczas powiedzieliśmy o różnicach pomiędzy księgami I-III a księgą IV, wynika już teraz, że w dwóch odmiennych częściach zastosowano różne metody pracy teologicznej³. Księgi I-III dotyczące prawd, do których może dojść rozum naturalny, rozpoczynają swe rozważania w poszczególnych rozdziałach od argumentacji filozoficznej wspartej tekstami Arystotelesa. Dochodzą w ten sposób do odpowiedzi na problem postawiony w tytule rozdziału. Rozumowanie Św. Tomasza doprowadza do wniosków nieróżniących się od prawd objawionych, które poznajemy z Pisma Świętego i tradycji patrystycznej. Tomasz wskazuje, że rozum naturalny nie stoi w sprzeczności z Objawieniem. Dlatego też na zakończenie poszczególnych rozdziałów na ogół cytuje teksty z Pisma Świętego, a także tradycji patrystycznej, które całkowicie zgadzają się z wnioskami rozumowań.

W księdze IV Akwinata postępuje inaczej. Ma bowiem tutaj do czynienia z prawdami, do których człowiek nie może dojść sam. Są to tajemnice Boga, które znajdujemy w Objawieniu. Jako przykład pracy Tomasza w pierwszej części (księgi I-III) weźmy rozdział 28 z księgi I, zatytułowany: „Doskonałość Boga”. Ukażemy tylko najważniejszy wątek filozoficzny, by ujawnić ciąg myśli Tomasza. A więc już na samym początku pisze Tomasz, że każda rzecz posiada doskonałość odpowiednio do swego istnienia. Istnienie rzeczy może być ograniczone do jakiegoś szczególnego typu doskonałości i wtedy mówimy, że rzecz jest bardziej lub mniej doskonała. Jeśli jednak istnieje coś, co ma całą moc istnienia, to nie może brakować mu żadnej doskonałości, która jest właściwością jakiegokolwiek rzeczy. Istnienie w całej swej potędze przysługuje temu, kto jest swym własnym istnieniem. W kwestii I, 22 dowiódł Tomasz, że Bóg jest swym własnym istnieniem, a więc Bóg istnieje całą mocą swego istnienia. Wynika stąd, że nie może Mu brakować żadnej

³ Korzystam z rozważań Ch.J. O'Neila, Introduction, w: Saint Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*. Book Four: *Salvation*, translated with an Introduction and Notes, by Ch.J. O'Neil, University of Notre Dame Press Edition 1975, s. 17-28.

9

doskonałości, która mogłaby być przymiotem jakiejś rzeczy. Bóg jest zatem doskonały.

Św. Tomasz w związku z tą argumentacją przytacza, jako jej ukoronowanie, np. tekst z Księgi Wyjścia 33,19, w którym Bóg mówi: „Ja ci ukazę wszelkie dobro”, przez co daje do zrozumienia, że jest w Nim pełnia wszelkiej dobroci. Przytacza też Tomasz znamienny tekst z Ewangelii Św. Mateusza 5,48: „Bądźcie doskonali jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest”. Myśl filozoficzna Tomasza nie mija się z tekstami przytoczonymi, przeciwnie, jest na nie otwarta.

W księdze IV napotykamy inną sytuację. Mamy bowiem teraz do czynienia z prawdami, do których człowiek nie może dojść sam. Są to tajemnice Boga, które

znajdujemy w Piśmie Świętym Wydawałoby się, że nie ma tu miejsca na rozum ludzki wraz z jego rozumowaniem. Przypatrzmy się jednak, jak Tomasz tworzy rozdziały w IV księdze. Rozdział rozpoczyna się od tekstów z Pisma Świętego, które przynoszą odpowiedź na postawiony w tytule rozdziału problem. To jest punkt wyjścia. W dalszym ciągu św. Tomasz pokazuje, że prawdy objawione nie są sprzeczne między sobą. By to ukazać, sięga często do metafizyki Arystotelesa. Nie koniec na tym jednak. Zdaniem O'Neila, według Tomasza, między objawionymi tajemnicami istnieją umysłowe relacje wskazujące na powiązania tych Bożych tajemnic między sobą⁴. Rozważmy, jak w konkretnym przykładzie, niekoniecznie mieszczącym się w jednym rozdziale, wygląda konstrukcja myśli Akwinaty. Dotkniemy tutaj za św. Tomaszem tajemnicy Trójcy Świętej, mianowicie tajemnicy rodzenia w Bogu i tajemnicy Słowa - jednorodzonego, odwiecznego Syna Bożego. W 2 rozdziale IV księgi Tomasz podaje szereg cytatów z Pisma Świętego dotyczących wyżej wspomnianych tajemnic. Najpierw przytacza teksty, w których mówi się o Ojcu i Synu, wskazując one na rodzenie w Bogu⁵. Następnie znajdujemy w tekście Tomasza następujące cytaty: „Ja Ciebie dziś zrodziłem” (Psalm 2,7); „Czyż Ja, który sprawiam, że inni rodzą, rodzić nie będę? – mówi

⁴ Tamże, 19-20.

⁵ Tamże.

10

Pan. Czy Ja, który innym daję rodzenie, niepłodnym będę? - mówi Pan Bóg” (Księga Izajasza 66,9). A co do Syna, jako jednorodzonego, przytacza Tomasz następujące cytaty: „Widzieliśmy Jego chwałę, chwałę jako Jednorodzonego od Ojca” (Ewangelia Św. Jana 1,14); „Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, On opowiedział” (Ewangelia Św. Jana 1,18). W 3 rozdziale IV księgi czytamy, że Syn jest też Bogiem: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo” (Ewangelia św. Jana 1,1); i dalej czytamy, że Piotr wyznał: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego” (Ewangelia Św. Mateusza 16,16).

Mamy więc tajemnice objawione: Bóg zrodził Słowo - Syna. Jednorodzony jest współwieczny Bogu. Jak te tajemnice łączą się w całość, ukazuje nam Tomasz swoją myślą filozoficzną. W rozdziale IV, 11 rozważa, czym jest w istocie rodzenie u Boga. Jako punkt wyjścia należy przyjąć, że odpowiednio do różnych natur, mamy w rzeczach różne sposoby rodzenia, czyli emanacji, i, co bardzo ważne, im natura doskonalsza, tym to, co od niej pochodzi, jest jej bardziej wewnętrzne. I tak widzimy, że w hierarchii doskonałości najniżej znajdują się ciała nieożywione, dalej życie roślin, dalej życie dusz zmysłowych. Najwyższy stopień to życie dusz obdarzonych intelektem. Lecz i tu są stopnie. Intelekt ludzki jest mniej doskonały od anielskiego, gdyż czerpie poznanie z zewnątrz, a anielski wyłącznie z wewnątrz. Ale najwyższa doskonałość jest własnością Boga, gdyż Jego poznanie intelektualne nie jest niczym innym jak Jego istnieniem.

Przypomnijmy, że przez ujęcie umysłowe rozumie Tomasz to, co intelekt tworzy sam w sobie o rzeczy poznanej. Wobec tego ujęcie umysłowe w Bogu musi być samą istotą Boga. Jak wyżej wspominaliśmy, wiemy z wcześniejszego rozdziału *Summy contra gentiles* (I, 22), że w Bogu istnienie i istota są tym samym. Wynika stąd, że poznanie intelektualne, ujęcie umysłowe, istota i istnienie są w Bogu tym samym. W ten sposób możemy do pewnego stopnia zrozumieć, czym jest rodzenie w Bogu. Jest to mianowicie emanacja umysłowa w Bogu poznającym siebie, Słowo Boże to niejako

11

Bóg poznany, podobnie jak w intelekcie ludzkim słowo „kamień” to kamień poznany.

Z faktu, że Bóg poznaje, wynika, że Słowo Jego musi być w Nim. A ponieważ Bóg jest odwieczny, więc Słowo Boże zawsze w Bogu istniało, jest współwieczne Bogu. Słowo Boga, według ujęcia Św. Tomasza, jest obrazem Wypowiadającego Je, w odniesieniu do samej Jego istoty, i uczestniczy w naturze Mówiącego Je. Wynika więc stąd, że Słowo Boże jest nie tylko obrazem, lecz także Synem. To, co pochodzi od czegoś żyjącego i ma podobieństwo do jego natury, jest jego synem. A więc Słowo odwieczne to Syn Boga. I wreszcie w rozdziale 13 (IV, 13) Tomasz stara się ostatecznie ujawnić relacje między tajemnicami Bożymi i pisze, że w Bogu zrodzenie Syna jest tym samym, co poczęcie Słowa, a więc jest jedno rodzenie w Bogu i jeden Syn zrodzony przez Ojca.

Wydaje się na podstawie tego, co przedstawiliśmy, że całe rozumowanie Tomasza zawisło na jego koncepcji Boga, mianowicie, że Jego istota i istnienie są tożsame. Koncepcja ta doprowadza do przyjęcia istnienia Jednorodzonego, odwiecznego Słowa - Jezusa Chrystusa, jak głosi Pismo Święte.

Zofia Włodek

TOM III

KSIĘGA CZWARTA

Rozdział 1 << WSTĘP

*Oto to o części dróg Jego się rzekło,
a ponieważ ledwie małą kroplę mowy Jego słyszeliśmy,
któż będzie mógł patrzeć na grom wielkości Jego?*
Księga Hioba 26, [14]

Intelekt ludzki, który zgodnie ze swoją naturą czerpie wiedzę z rzeczy zmysłowych, nie może własnymi siłami dojść do oglądania substancji Bożej w niej samej, jako że jest ona niewspółmiernie wyższa od wszystkich rzeczy zmysłowych, a nawet od wszelkich innych bytów. Lecz ponieważ doskonałe dobro człowieka polega na tym, by poznać w jakiś sposób Boga, człowiek otrzymał pewną drogę, przez którą może się wznieść do poznania Boga, aby się nie wydawało, że tak szlachetne stworzenie istnieje daremnie, jako niezdolne do osiągnięcia swego celu. I tak, ponieważ wszystkie doskonałości rzeczy zstępują w pewnym porządku od najwyższego szczytu, którym jest Bóg, człowiek, zaczynając od najniższych doskonałości i wznosząc się stopniowo ku wyższemu, dochodzi do poznania Boga. Albowiem i w ruchach cielesnych droga, którą się wchodzi i którą się schodzi jest ta sama, a rozróżnia się ją tylko ze względu na początek i kres.

Dwojaki jest zaś powód powyższego zstępowania doskonałości od Boga. Jeden mianowicie ze względu na pierwszy początek rzeczy; Mądrość Boża stworzyła bowiem rzeczy w pewnym porządku, tak aby była w nich doskonałość i by wszechświat składał

16

się z najwyższych i najniższych rzeczy. Drugi zaś powód pochodzi od samych rzeczy. Skoro bowiem przyczyny są szlachetniejsze od skutków, pierwsze rzeczy będące skutkami są niższe od pierwszej przyczyny, którą jest Bóg, a jednak są wyższe od skutków, które same powodują i tak dalej, dopóki nie dojdziemy do najniższych spośród rzeczy. A skoro na najwyższym szczycie wszystkiego, w Bogu, znajdujemy najdoskonalszą jedność, każda zaś rzecz im większą stanowi jedność, tym większą ma moc i godność, to wynika stąd, że w miarę oddalania się od pierwszej zasady, widzimy w rzeczach coraz to większą różnorodność i zmienność. Proces pochodzenia (*processus emanationis*) od Boga musi więc być czymś jednym w owej zasadzie, a zwielokrotnionym w rzeczach najniższych, na których się kończy. I w ten sposób na podstawie różnorodności rzeczy widać różnorodność dróg, rozpoczynających się niejako od jednej zasady, a kończących się na różnych rzeczach.

Tymi więc drogami nasz intelekt może się wznieść do poznania Boga, lecz z powodu słabości naszego intelektu nawet tych dróg nie możemy poznać w sposób doskonały. Skoro bowiem zmysły, od których zaczyna się nasze poznanie, mają za przedmiot przypadłości zewnętrzne, które same przez się są dostępne dla zmysłów, jak barwa, zapach i tym podobne - intelekt ledwo może dojść przez tego rodzaju rzeczy zewnętrzne do doskonałego poznania natury niższej, nawet tych rzeczy, których przypadłości poznaje zmysłami w sposób doskonały. Tym mniej więc będzie mógł poznać natury tych

rzeczy, których nieliczne przypadłości ujmujemy zmysłami, a jeszcze mniej tych, których przypadłości zmysłami ująć się nie da, chociaż się je poznaje przez pewne niedoskonałe skutki. Lecz gdyby nawet same natury rzeczy były nam znane, to jednak ich porządek, zgodnie z którym Opatrzność Boża względem siebie je urządza i kieruje do celu, może nam być tylko mało znany, albowiem nie dochodzimy do poznania zamiarów (*ratio*) Opatrzności Bożej. Jeśli więc nawet te drogi poznajemy niedoskonale, jakże by nam one mogły służyć do doskonałego poznania ich zasady? A ponieważ przewyższa ona owe drogi ponad wszelką miarę, to nawet gdybyśmy te drogi

17

poznali doskonale, to i tak nie mielibyśmy jeszcze doskonałego poznania zasady.

Ponieważ więc nikłe było poznanie Boga, do którego człowiek mógł dojść powyższymi drogami przez jakiś intelektualny ogląd, Bóg z przeogromnej obfitości swej dobroci objawił o sobie ludziom rzeczy, które przewyższają intelekt ludzki, aby człowiek miał pewniejsze Jego poznanie. W tym objawieniu zachowany jest pewien porządek, odpowiedni dla człowieka, by od tego, co mniej doskonałe, przechodził powoli do doskonałego, jak się to dzieje w pozostałych rzeczach podlegających ruchowi. Najpierw więc zostają objawione człowiekowi te rzeczy, których nie rozumie, lecz w które tylko wierzy jako w to, co usłyszał; intelekt człowieka bowiem w tym życiu, w którym jest związany z przedmiotami poznania zmysłowego, zupełnie nie jest w stanie wznieść się do oglądu tego, co przewyższa wszelkie granice zmysłów. Lecz gdy zostanie uwolniony od przedmiotów zmysłowych, wtedy wzniesie się do oglądania rzeczy objawionych.

Człowiek ma więc trojokie poznanie rzeczy boskich. Pierwszym jest poznanie, przez które człowiek naturalnym światłem rozumu wznosi się od stworzeń do poznania Boga. Drugim jest poznanie, przez które prawda Boża, przewyższająca intelekt ludzki, zstępuje do nas przez objawienie, jednak nie jako prawda, której ogląd jest nam dany, lecz jako prawda przekazana słowami, by w nią wierzyć. Po trzecie jest to poznanie, przez które umysł ludzki zostanie podniesiony do doskonałego oglądania rzeczy objawionych.

To trojokie poznanie ma na myśli Hiob w wyżej przytoczonych słowach. Gdy bowiem mówi: „Oto to o części dróg Jego się rzekło”, odnosi się to do tego poznania, którym nasz intelekt wznosi się do poznania Boga drogą stworzeń. A ponieważ dróg tych nie znamy doskonale, dodaje słusznie: „o części”. „Albowiem po części poznajemy”, jak mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 13, [9].

To zaś, co dodaje: „a ponieważ ledwie małą kroplę mowy Jego słyszeliśmy”, odnosi się do drugiego rodzaju poznania, przez które rzeczy Boże, w które mamy wierzyć, zostają nam objawione za po-

18

mocą mowy. „Wiara bowiem”, jak mówi List do Rzymian 10, [17], „rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Boże”. Mówi o tym także Ewangelia Św. Jana 17, [17]: „Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą”. I dlatego, ponieważ prawda objawiona o Bogu nie jest przez nas oglądana, ale jest nam dana, by w nią wierzyć, słusznie mówi: „słyszeliśmy”. Ponieważ zaś to niedoskonałe poznanie wypływa z owego poznania doskonałego, dzięki któremu boska prawda jest widziana sama w sobie, gdy Bóg objawia ją nam za pośrednictwem aniołów, „którzy widzą oblicze Ojca” [Mt 18,10], słusznie używa wyrażenia „kroplę”. Dlatego powiedziane jest także w Księdze Joela 3, [18; BT: 4,18]: „Dnia owego góry będą sączyć słodycz”. Lecz ponieważ nie zostają nam

objawione wszystkie tajemnice, które poznają aniołowie i inni zbawieni, lecz tylko niewiele z tych tajemnic, dodaje znacząco: „małą”. Powiedziane jest bowiem w Eklezjastyku 43 [Syr 43,31-32]: „Kto Go wychwali, jak jest od początku? Wiele jest tajemnic większych niż te, bośmy mało widzieli dzieł Jego”. A Pan mówi do uczniów w Ewangelii św. Jana 16, [12]: „Jeszcze wam wiele mam powiedzieć, ale teraz znieść nie możecie”. Także te nieliczne rzeczy, które są nam objawione, są nam przekazywane przez pewne obrazy i w niejasnych słowach, tak by tylko gorliwie poszukujący dochodzili do jakiegoś ich rozumienia, i by inni je czcili jako tajemnice, a niewierzący nie mogli z nich sztydzić. Dlatego mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 13, [12]: „Teraz widzimy w zwierciadle, niejasno”. Znamienne więc dodaje: „ledwie”, by ukazać trudności.

Gdy zaś dodaje: „Któż będzie mógł patrzeć na grom wielkości Jego?”, odnosi się to do trzeciego rodzaju poznania, którym poznajemy Pierwszą Prawdę nie jako taką, w którą się wierzy, ale taką którą się widzi, „albowiem ujrzymy Go takim, jakim jest”, jak powiedziane jest w 1 Liście św. Jana 3, [2], Dlatego mówi Hiob: „patrzeć”. I nie tylko część tajemnic Bożych ujrzymy, lecz sam Majestat Boży i wszelką doskonałość dóbr; dlatego mówi Pan do Mojżesza w Księdze Wyjścia 33, [19]: „Ja ci ukazę wszelkie dobro”. Słusznie więc mówi: „wielkości”. Nie będzie zaś człowie-

19

kowi dana prawda ukryta pod osłonami, lecz zupełnie odsłonięta; stąd w Ewangelii Św. Jana 16, [25] Pan mówi do swoich uczniów: „Przychodzi godzina, gdy już nie przez przypowieści mówić wam będę, ale jawnie oznajmię wam o Ojcu”. Dlatego mówi znamienne: „grom”, co ma sugerować objawienie prawdy.

Słowa powyżej przytoczone odpowiadają założeniu, które sobie postawiliśmy. Dotąd bowiem mówiliśmy o rzeczach boskich w tej mierze, w jakiej rozum naturalny może dojść do ich poznania przez stworzenia, chociaż niedoskonale i wedle możliwości umysłu, tak byśmy wraz z Hiobem mogli powiedzieć: „Oto to o części dróg Jego się rzekło”. Pozostaje zaś omówienie tego, co przewyższa intelekt ludzki, a Bóg nam objawił, byśmy w to wierzyli.

Powyższe słowa uczą nas zaś, w jaki sposób należy tu postępować. Skoro bowiem „ledwie słyszeliśmy” w słowach Pisma Świętego prawdę, która spływa na nas jako „mała kropla”, i skoro w tym życiu nikt nie może „patrzeć na grom wielkości”, należy zastosować taką metodę, by to, co zostało przekazane w słowach Pisma Świętego, przyjmować jako zasady. Tak więc to, co w powyższych słowach przekazane nam jest w sposób ukryty, będziemy się starać do pewnego stopnia zrozumieć i bronić od napaści niewierzących, wystrzegając się jednak zuchwałej pychy, że mamy doskonałe poznanie. Dowodzić bowiem należy tych prawd powagą Pisma Świętego, a nie rozumem naturalnym. Musimy jednak okazać, że nie sprzeciwiają się one rozumowi naturalnemu, aby obronić je przed atakami niewierzących. Ten sposób postępowania ustaliliśmy już na początku tego dzieła [I, 9],

Ponieważ zaś rozum naturalny wznosi się do poznania Boga przez stworzenia, a poznanie przez wiarę - na odwrót - zstępuje do nas przez objawienie Boże, i ponieważ droga wznoszenia i zstępowania jest ta sama, należy tą samą drogą postępować w przypadku prawd przewyższających rozum, w które się wierzy, jaką postępowaliśmy dotychczas w zagadnieniach odnoszących się do Boga, które badaliśmy rozumem [zob. I, 9]. Najpierw mianowicie należy się zająć prawdami przewyższającymi rozum i w które mamy wierzyć, a które

20

odnoszą się do samego Boga, jak na przykład wiara w Tróję Świętą [rozd. 2-26]. Po drugie tym, co przewyższa rozum i co Bóg uczynił, jak na przykład dzieło Wcielenia i to, co z niego wynika [rozd. 27-78]. Po trzecie zaś tymi przewyższającymi rozum prawdami, których człowiek oczekuje zgodnie ze swym ostatecznym celem, jak zmartwychwstanie i uwielbienie ciał, wieczna szczęśliwość dusz i wszystko, co się z tym łączy [rozd. 79-97].

Rozdział 2 **W BOGU JEST RODZENIE, OJCOSTWO I SYNOSTWO**

Rozpoczynając zatem nasze rozważania od tajemnicy rodzenia w Bogu, ustalmy najpierw, co o nim należy sądzić według świadectw Pisma Świętego. Następnie przytoczymy argumenty, jakie przeciw prawdzie wiary wynajduje niewiara [IV, 10], a przez ich rozwiązanie osiągniemy nasz zamierzony cel [IV, 11-14],

Pismo Święte przekazuje nam terminy „ojcostwo” i „synostwo” w Bogu, głosząc że Jezus Chrystus jest Synem Bożym. Najczęściej znajdujemy je w Piśmie Świętym Nowego Testamentu. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Mateusza 11, [27]: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn”. Marek rozpoczyna swoją Ewangelię od słów: „Początek Ewangelii Jezusa Chrystusa, Syna Bożego” [Mk 1,1], Także Jan Ewangelista często to ukazuje, powiada bowiem w Ewangelii 3, [35]: „Ojciec miłuje Syna, i wszystko oddał w Jego ręce”; oraz: „Jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak i Syn ożywia tych, których chce” [J 5,21]. Także i Paweł Apostoł często używa tych wyrazów; powiada bowiem w Liście do Rzymian 1, [1-3], że został „wybrany dla Ewangelii Boga, którą przedtem obiecał przez proroków swoich w Pismach Świętych o Synu swoim”; i w Liście do Hebrajczyków 1, [1-2]: „W wielu miejscach i na wiele sposobów mówił niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a na koniec w te dni mówił do nas przez Syna”.

21

Przekazuje to również, chociaż rzadziej, Pismo Święte Starego Testamentu. Powiedziane jest bowiem w Księdze Przysłów 30, [4]: „Jakie jest imię Jego, i jakie imię Syna Jego, jeśli wiesz?”. Czytamy także w Psalmie [2,7]: „Pan rzekł do Mnie: »Tyś jest Synem moim«”; i dalej: „On zawołał do Mnie: »Ojcem moim Ty jesteś«” [Ps 89,27],

I chociaż te dwa ostatnie wyrażenia niektórzy chcieliby rozumieć w innym znaczeniu - by słowa: „Pan rzekł do Mnie: »Tyś jest Synem moim«”, odnosiły się do samego Dawida, a słowa: „On zawołał do Mnie: »Ojcem moim Ty jesteś«”, przypisywano Salomonowi - to jednak teksty występujące razem z tymi dwoma cytataми pokazują, że tak nie jest. Ani bowiem do Dawida nie stosują się następne słowa: „Ja Ciebie dziś zrodziłem” [Ps 2,7], oraz: „Dam Ci narody w dziedzictwo Twoje i krańce ziemi w posiadanie Twoje” [Ps 2,8], skoro jego królestwo nie zostało rozszerzone aż do krańców ziemi, jak wiemy z historii Księgi Królewskiej; ani też Salomonowi zupełnie nie mogą przysługiwać słowa: „On zawołał do Mnie: »Ojcem moim Ty jesteś«”, skoro dalej następują słowa: „Utrwalę na wieki wieków jego siedzibę, a tron jego jak dni nieba” [Ps 89,30], Stąd należy rozumieć, że ponieważ niektóre ze słów występujących z powyższymi wyrażeniami mogą się odnosić do Dawida lub Salomona, inne zaś zupełnie

się do nich nie odnoszą - powyższe słowa dotyczą Dawida i Salomona, zgodnie ze zwyczajem Pisma Świętego: jako figur innej osoby, w której wszystko się spełnia.

Ponieważ zaś nazw „ojciec” i „syn” używa się wszędzie tam, gdzie występuje jakieś rodzenie, dlatego Pismo Święte posługuje się także wyrażeniem „rodzenie Boże”. W Psalmie bowiem, jak powiedzieliśmy, czytamy: „Ja Ciebie dziś zrodziłem” [Ps 2,7], a w Księdze Przysłów 8, [24-25]: „Jeszcze nie było głębin, a ja już byłam poczęta. Przed wszystkimi pagórkami zostałam zrodzona”; albo według innej lekcji tekstu: „Przed wszystkimi pagórkami Pan mnie zrodził”. Czytamy także w ostatnim rozdziale Księgi Izajasza [66,9]: „Czyż Ja, który sprawiam, że inni rodzą, rodzić

22

nie będę? - mówi Pan. Czy Ja, który innym daję rodzenie, niepłodnym będę? - mówi Pan Bóg”. I chociaż można by powiedzieć, że należy to odnieść do pomnożenia synów Izraela wracających z niewoli do swej ojczyzny - dlatego że wcześniej powiedziano: „Rodził i porodził Syjon synów swoich” [Iz 66,8] - to jednak nie sprzeciwia się to temu, co mamy na myśli. Do czegokolwiek bowiem zastosuje się argument, sam ów argument, wzięty z ust Bożych, pozostaje trwały i niewzruszony, a mianowicie, że jeśli wszystkim daję rodzenie, to sam nie jest bezpłodny. Nie byłoby też słuszne, by Ten, który sprawia, że inni prawdziwie rodzą, sam nie rodził prawdziwie, ale przez podobieństwo. Rzecz bowiem musi być doskonalsza w przyczynie niż w tym, czego jest przyczyną, jak wykazaliśmy [IV, 1]. Powiedziane jest także w Ewangelii św. Jana 1, [14]: „Widzieliśmy Jego chwałę jako Jednorodzonego od Ojca”; i dalej: „Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, On opowiedział” [J 1,18]. A Paweł w Liście do Hebrajczyków 1, [6] powiada: „I gdy znowu wprowadza Pierworodnego na okrąg ziemi, mówi: »I niech Mu się kłaniają wszyscy aniołowie Boży«”.

Rozdział 3 << SYN BOŻY JEST BOGIEM

Należy jednak zauważyć, że Pismo Święte używa powyższych wyrażeń także dla przedstawienia stwarzania rzeczy; powiedziane jest bowiem w Księdze Hioba 38, [28-29]: „Kto jest ojcem deszczu? Albo kto zrodził krople rosy? Z czyjego łona wyszedł lód? A mróz z nieba kto spłodził?”. Aby więc przez wyrazy „ojcostwo”, „synostwo” i „rodzenie” nie rozumiano tylko czynności stwarzania, Pismo dodało, że ten, którego nazywa „synem” i „zrodzonym”, jest także Bogiem - tak by przez powyższe rodzenie rozumiało się coś więcej niż stwarzanie. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Jana 1, [1]: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga,

23

i Bogiem było Słowo”. A to, że przez „Słowo” rozumie się Syna, okazuje się z tego, co następuje; Jan bowiem dodaje: „Słowo ciałem się stało, i zamieszkało między nami. I widzieliśmy Jego chwałę, chwałę jako Jednorodzonego od Ojca” [J 1,14]. Także Paweł mówi w Liście do Tytusa 3, [4]: „Ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela naszego Boga”.

Nie pominęło tego także Pismo Święte Starego Testamentu, nazywając Chrystusa Bogiem. Powiedziano bowiem w Psalmie [45,7-8]: „Stolica Twoja, Boże, na wieki wieków; berłem prawości - berło królestwa Twego. Umiłowałeś sprawiedliwość, a nienawidziłeś nieprawości”. A że powiedziano to do Chrystusa, wynika ze słów

dodanych potem: „Przeto cię namaścił Bóg, Bóg twój, olejkim wesela nad rówieśników twoich” [Ps 45,8], Powiedziano też w Księdze Izajasza 9, [6; BT: 9,5]: „Dziecię nam się narodziło, Syn został nam dany; na Jego barkach spoczęła władza. I nazwą Go imieniem: »Przedziwny, Doradca, Bóg mocny, Ojciec przyszłego wieku, Księżę pokoju«”.

Tak więc Pismo Święte nas uczy, że Syn Boży zrodzony przez Boga jest Bogiem. Piotr zaś wyznał, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, mówiąc do Niego: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego” [Mt 16,16]. Jest On więc i Jednorodzonym, i Bogiem.

Rozdział 4

POGLĄD FOTYNA O SYNU BOŻYM I JEGO ODPARCIE

Niektórzy przewrotni ludzie, ośmielając się oceniać prawdę tej nauki według swojego własnego rozumienia, powzięli różne fałszywe opinie o powyższych sprawach.

Niektórzy z nich uważali, że jest zwyczajem Pisma Świętego nazywać synami Bożymi tych, którzy są usprawiedliwieni łaską Bożą, według następujących słów Ewangelii św. Jana 1, [12]: „Dało

24

im moc, aby się stali dziećmi Bożymi - tym, którzy wierzą w imię Jego”, oraz Listu do Rzymian 8, [16]: „Ten bowiem Duch daje świadectwo duchowi naszemu, że jesteście synami Bożymi”. Także w 1 Liście św. Jana 3, [1] powiedziano: „Patrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec, że nazywamy się synami Bożymi, i nimi jesteśmy”. Nie pomija też Pismo Święte, że zostali oni zrodzeni przez Boga. Powiedziane jest bowiem w Liście Św. Jakuba 1, [18]: „Zrodził nas bowiem ze swej woli słowem prawdy”; także w 1 Liście św. Jana 3, [9] powiedziano: „Każdy, kto się narodził z Boga, grzechu nie popełnia, gdyż nasienie Jego w nim trwa”. I, co jeszcze bardziej zdumiewające, przypisuje się tym ludziom określenie oznaczające boskość. Powiedział bowiem Pan do Mojżesza: „Oto cię ustanowiłem bogiem faraona” [Wj 7,1]. A w Psalmie [82,6]: „Rzekłem: »Bogami jesteście i wszyscy synami Najwyższego«”; i - jak Pan mówi w Ewangelii św. Jana 10, [35] - „tych nazwał bogami, do których skierowano słowo Boże”.

W ten sposób ci, którzy mniemali, że Jezus Chrystus jest tylko człowiekiem, że wziął początek z Maryi Dziewicy i że chwałę boską otrzymał nade wszystko przez zasługi świętego życia - twierdzili, że podobnie jak inni ludzie jest On synem Bożym przez Ducha przybrania, że został zrodzony z Boga przez łaskę i że Pismo Święte nazywa Go Bogiem z powodu pewnego upodobnienia do Boga - nie przez naturę, lecz przez pewne uczestnictwo w dobroci Bożej, jak mówi się także o świętych w 2 Liście św. Piotra 1, [4]: „Abyście się stali uczestnikami boskiej natury, unikając skażenia pożądliwością, jaka jest na świecie”.

Stanowisko to starali się potwierdzić powagą Pisma Świętego.

1. Mówi bowiem Pan w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Mateusza [28,18]: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi”. Gdyby zaś był Bogiem przed czasem, nie otrzymałby władzy w czasie.

2. Podobnie. Powiedziane jest w Liście do Rzymian 1, [3-4] o Synu, że „powstał dla Niego” - to znaczy Boga - „według ciała z rodu Dawida”, i że „został przeznaczony na pełnego mocy Syna Bożego”. Co zaś powstało i zostało przeznaczone, nie wydaje się wieczne.

3. Podobnie. Apostoł mówi w Liście do Filipian 2, [8-9]: „Stał się posłuszny aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej; dlatego i Bóg Go wywyższył i darował Mu imię, które jest ponad wszelkie imię”. Wydaje się to dowodzić, że z powodu zasług posłuszeństwa i męki został obdarowany chwałą boską i ponad wszystko wywyższony.

4. Także Piotr powiada w Dziejach Apostolskich 2, [36]: „Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Chrystusem”. Wydaje się więc, że stał się Bogiem w czasie, a nie że narodził się przed czasem.

Na poparcie swojego poglądu przytaczają to, co w Piśmie Świętym wydaje się stanowić niedoskonałość Chrystusa, na przykład, że nosiło Go kobiece łono, przyjął postęp lat, cierpiał głód, doznawał zmęczenia i podlegał śmierci, że nabywał mądrości, twierdził, że nie wie, kiedy nastąpi dzień sądu, drżał z lęku przed śmiercią i inne tym podobne rzeczy, które nie mogłyby przysługiwać komuś, kto jest Bogiem z natury. Wnioskują stąd, że chwałę boską otrzymał na mocy zasług przez łaskę, a nie że był Bogiem ze swej natury.

Pierwsi wystąpili z tym poglądem pewni starożytni heretycy: Cerynt¹ i Ebion²; później podjął je Paweł z Samosaty³, a potem jeszcze potwierdził Fotyn⁴, i dlatego tych, którzy głoszą tę naukę, nazywa się fotynianami.

Gdy jednak pilnie rozważamy słowa Pisma Świętego, widzimy, że nie ma w nim znaczenia, jakie owi ludzie zawarli w swoich poglądach. Gdy bowiem Salomon mówi: „Jeszcze nie było głębin, a ja już byłam poczęta” [Prz 8,24], ukazuje wystarczająco, że to zrodzenie miało miejsce przed wszystkimi bytami cielesnymi. Wynika więc stąd, że Syn zrodzony z Boga nie zaczął istnieć dzięki Maryi. I chociaż te i inne, podobne świadectwa próbowali przeinaczać przez fałszywe wyjaśnienia, twierdząc, że należy je

¹ Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 8 (PL 42, 27).

² Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 10 (PL 42, 27).

³ Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 44 (PL 42, 34).

⁴ Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 45 (PL 42, 34).

rozumieć z punktu widzenia przeznaczenia - mianowicie, że przed stworzeniem świata zostało postanowione, iż Syn Boży narodzi się z Maryi Dziewicy, a nie, że był Synem Bożym przed stworzeniem - to niech się przekonają, że Syn Boży był przed Maryją nie tylko z punktu widzenia przeznaczenia, ale także w rzeczywistości. Albowiem po przytoczonych wyżej słowach Salomona dodano: „Kiedy zawieszał fundamenty ziemi, z Nim byłam, wszystko urządzając” [Prz 8,29-30], Gdyby zaś był tylko przeznaczony, by zaistnieć, nic by nie mógł uczynić. Wynika to również ze słów Jana Ewangelisty; albowiem po zdaniu: „Na początku było Słowo” [J 1,1]- przez co, jak wykazaliśmy [IV, 3], rozumie się Syna Bożego - dodaje, by nie można było tego odnosić do przeznaczenia: „Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało” [J 1,3]; to zaś nie mogłoby być prawdą, gdyby rzeczywiście nie istniał przed zaistnieniem świata. Podobnie, Syn Boży mówi w Ewangelii Św. Jana 3, [13]: „Nikt nie wstąpił do nieba, tylko Ten, który z nieba zstąpił: Syn Człowieczy, który jest w niebie”; oraz w Ewangelii Św. Jana 6, [38]: „Zstąpiłem z nieba nie po to, by pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał”. Jest więc jasne, że istniał, zanim zstąpił z nieba.

Oprócz tego. Według powyższego stanowiska, człowiek przez zasługi życia stał się Bogiem. Apostoł zaś, przeciwnie, wykazuje, że będąc Bogiem, stał się człowiekiem. Mówi bowiem w Liście do Filipian 2, [6-7]: „Istniejąc w postaci Bożej, nie uważał za przywłaszczenie swej równości z Bogiem; ale wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi, stawszysię podobnym do ludzi; a w zewnętrznej postaci uznany za człowieka”. A zatem powyższe stanowisko sprzeciwia się słowom Apostoła.

Co więcej. Wśród ludzi, którzy otrzymali łaskę Bożą Mojżesz był tym, który otrzymał ją w obfitości; czytamy o tym w Księdze Wyjścia 33, [11], że „Pan mówił do niego twarzą w twarz, jak człowiek zwykł mówić do swego przyjaciela”. Gdyby więc Jezusa Chrystusa nazwano Synem Bożym tylko ze względu na łaskę przybrania, tak jak innych świętych, to Mojżesz byłby nazwany synem z tego samego powodu co Chrystus; chociaż oczywiście Chrystus został obdarzony

27

obfitszą łaską, albowiem także wśród innych świętych jeden jest napełniony większą łaską niż drugi, a przecież wszystkich z tego samego powodu nazywa się synami Bożymi. Mojżesza zaś nazywa się synem nie z tego samego powodu co Chrystusa. Apostoł bowiem rozróżnia Chrystusa od Mojżesza jak syna od sługi. Powiedziane jest bowiem w Liście do Hebrajczyków 3, [5-6]: „Mojżesz wprowadzicie był wierny w całym domu Jego jako sługa, na świadectwo tego, co miało być powiedziane, Chrystus zaś jako Syn w domu swoim”. Jest więc oczywiste, że Chrystusa nie nazywa się Synem Bożym z powodu łaski przybrania, jak innych świętych.

Podobny argument można wysnuć z wielu innych miejsc Pisma Świętego, gdyż Chrystusa nazywa ono Synem Bożym w pewien szczególny sposób w porównaniu z innymi. Czasami nazywa Go Synem w szczególny sposób w odróżnieniu od innych; na przykład podczas chrztu zagrzmiął głos Ojca: „Ten jest Syn mój umiłowany, w którym sobie upodobałem” [Mt 3,17], Czasem nazywa Go Jednorodzonem, jak na przykład w Ewangelii Św. Jana 1, [14]: „Widzieliśmy Go jako Jednorodzonego od Ojca”; a także: „Jednorodzony, który jest w łonie Ojca, On opowiedział” [J 1,18]. Gdyby zaś nazwano Go synem w zwyczajny sposób, jak innych, nie można by Go nazwać Jednorodzonem. Czasami także nazywa się Go Pierworodnym, by wskazać, że od Niego pochodzi synostwo innych, według słów z Listu do Rzymian 8, [29]: „Których przedtem poznał, tych też przeznaczył, aby stali się podobni do obrazu Jego Syna, żeby On był pierworodnym między wielu braćmi”. Także w Liście do Galatów 4, [4-5] powiedziano: „Zesłał Bóg Syna swego, abyśmy dostąpili przybrania za synów”. Jest więc On Synem z innego powodu niż ci, których nazywa się synami przez podobieństwo do Jego synostwa.

Co więcej. Pismo Święte przypisuje Bogu pewne działania w tak wyłączny sposób, że nie mogą być przypisywane nikomu innemu, jak na przykład uświęcenie dusz i odpuszczenie grzechów. Powiedziane jest bowiem w Księdze Kapłańskiej 20, [8]: „Ja, Pan, was uświęcam”, oraz w Księdze Izajasza 43, [25]: „Ja gładzę nieprawości wasze ze względu na Mnie”. Oba te działania Pismo Święte przypisuje

28

suje Chrystusowi. Powiedziano bowiem w Liście do Hebrajczyków 2, [11]: „Ten, który uświęca, i ci, którzy są uświęceni - z jednego są wszyscy”, oraz w ostatnim rozdziale Listu do Hebrajczyków [13,12]: „Jezus, aby uświęcić lud krwią swoją, poniósł mękę poza

miastem". Także sam Pan, mówiąc o sobie, oświadczył, „że ma władzę odpuszczania grzechów", i potwierdził to cudem, jak czytamy w Ewangelii św. Mateusza 9, [6]. Zapowiedział to o Nim także anioł, mówiąc: „On zbawi swój lud od jego grzechów" [Mt 1,21], A zatem Chrystusa Pana, uświęcającego i odpuszczającego grzechy, nazywa się Bogiem nie w ten sam sposób, w jaki nazywa się bogami tych, którzy są uświęceni, i którym odpuszcza się grzechy, ale nazywa się Go Bogiem jako Tego, który posiada moc i naturę boską.

Świadectwa zaś Pisma Świętego, za pomocą których próbowali wykazywać, że Chrystus nie jest Bogiem z racji natury, nie mają mocy, by to wykazać. Wyznajemy bowiem, że od tajemnicy Wcielenia w Chrystusie Synu Bożym są dwie natury: ludzka i boska. Stąd orzeka się o Nim i to, co jest właściwe Bogu - ze względu na naturę boską, i to, co wydaje się ułomnością - ze względu na naturę ludzką, jak to później szerzej wytłumaczymy [IV, 9; IV, 27], Teraz jednakże, dla obecnego rozważania o rodzeniu boskim, niech wystarczy, co okazaliśmy na podstawie Pisma Świętego: że Chrystusa nazywamy Synem Bożym i Bogiem nie tylko jako człowieka, przez łaskę przybrania, lecz z powodu boskiej natury.

Rozdział 5

POGLĄD SABELIUSZA O SYNU BOŻYM I JEGO ODPARCIE

Wszyscy, którzy mają właściwe pojęcie Boga, są niewzruszenie przekonani o tym, że może istnieć tylko jeden Bóg. Dlatego niektórzy, wiedząc z Pisma Świętego, że Chrystus prawdziwie i z natury jest Bogiem i Synem Bożym, oświadczyli, że Chrystus

29

Syn Boży i Bóg Ojciec są jednym Bogiem: nie że Boga nazywa się Synem dzięki Jego naturze lub odwiecznie, lecz że określenie „synostwo" otrzymał w chwili narodzenia z Maryi Dziewicy przez tajemnicę Wcielenia. I tak, wszystko, co Chrystus wziął na siebie w ciele, przypisywali Bogu Ojcu, na przykład, że jest synem Dziewicy, że z Niej się począł i narodził, że został umęczony, umarł i zmartwychwstał, i wszystko inne, co Pismo Święte mówi o Chrystusie co do ciała.

Stanowisko to usiłowali potwierdzić świadectwami Pisma Świętego.

Powiedziane jest bowiem w Księdze Wyjścia 20, [2-3; por. Pwt 6,4]: „Słuchaj Izraelu, Pan, Bóg twój, jest Bogiem jedynym". Także w Księdze Powtórzonego Prawa 32, [39]: „Patrzcie teraz, że Ja jestem jedyny, i nie ma poza Mną innego". W Ewangelii św. Jana 5, [19; por. 14,10]: „Ojciec, który jest we Mnie, On dzieła wykonuje"; oraz 14, [9]: „Kto Mnie widzi, widzi i Ojca", a także: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie" [14,11], Z tych wszystkich słów wnioskowali, że Boga Ojca nazywa się Synem zrodzonym z Dziewicy.

Taki był pogląd sabelian, których nazwano też patrypasjanami, ponieważ głosili, że Ojciec został umęczony, i że Ojciec to Chrystus⁵.

Pogląd ten, choć różni się od poprzedniego [zob. IV, 4] co do boskości Chrystusa, gdyż wyznaje, że Chrystus jest Bogiem prawdziwie i ze swej natury, czemu pierwszy pogląd przeczył, to jednak co do zrodzenia i synostwa oba te poglądy się zgadzają. Pierwszy bowiem pogląd przyjmuje, że synostwa i zrodzenia, przez które Chrystusa nazywamy Synem, nie było przed Maryją; i tak samo pogląd, którym zajmujemy się obecnie. Żaden z tych poglądów nie odnosi więc zrodzenia i synostwa do natury boskiej, lecz tylko do natury ludzkiej. Czymś charakterystycznym dla tego poglądu jest także to, że mówiąc

„Syn Boży”, nie oznacza się żadnej samoistnej osoby, lecz pewną właściwość, dodaną do osoby istniejącej uprzednio. Albowiem zgodnie z tym poglądem sam Ojciec, o ile przyjął

5 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 41 (PL 42, 33).

30

ciało z Dziewicy, otrzymał nazwę Syna, nie jakoby Syn był jakąś samoistną Osobą, odrębną od Osoby Ojca.

Świadectwa Pisma Świętego dowodzą jasno, że pogląd ten jest fałszywy. Pismo Święte bowiem nazywa Chrystusa nie tylko Synem Dziewicy, lecz także Synem Bożym, jak jest jasne z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 2]. Niemożliwe zaś jest, by ktoś był synem siebie samego; skoro bowiem syn rodzi się z ojca, a rodzący daje istnienie zrodzonemu, wynikałoby stąd, że ten sam daje i otrzymuje istnienie, co jest zupełnie niemożliwe. A zatem Bóg Ojciec nie jest Synem, lecz kimś innym jest Syn, a kimś innym Ojciec.

Podobnie. Pan mówi w Ewangelii św. Jana 6, [38]: „Zstąpiłem z nieba nie po to, by pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał”, oraz: „Ojcze, otocz Mnie u siebie chwałą” [J 17,5], Z wszystkich tych i tym podobnych tekstów widać, że Syn jest kimś innym niż Ojciec.

Można zaś twierdzić zgodnie z tym poglądem, że Chrystusa nazywa się Synem Boga Ojca tylko co do ludzkiej natury, dlatego mianowicie, że Bóg Ojciec naturę ludzką którą przyjął - stworzył i uświęcił. Tak więc co do boskości jest On nazywany ojcem siebie samego co do człowieczeństwa. Tak też nic nie stoi na przeszkodzie, by co do człowieczeństwa był różny od siebie co do boskości.

Lecz z tego będzie wynikało, że Chrystusa nazywa się synem Bożym tak samo jak innych ludzi: czy to z racji stworzenia, czy z racji uświęcenia. Wykazaliśmy zaś [IV, 4], że Chrystusa nazywa się Synem Bożym z innego powodu niż świętych. Nie można więc przyjmować w powyższy sposób, że Ojciec jest Chrystusem i synem samego siebie.

Oprócz tego. Gdzie jest jeden samoistny podmiot, nie należy o nim orzekać w liczbie mnogiej. Chrystus zaś mówi o sobie i o Ojcu w liczbie mnogiej słowami: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” [J 10,30]. A zatem Syn nie jest Ojcem.

Ponadto. Jeśli Syn odróżnia się od Ojca tylko przez tajemnicę Wcielenia, to przed Wcieleniem nie było między Nimi żadnego odróżnienia. W Piśmie Świętym czytamy zaś, że i przed Wcieleniem

31

Syn był różny od Ojca. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii Św. Jana 1, [1]: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”. A zatem Słowo, które było u Boga, było w pewien sposób od Niego różne; albowiem przez taki sposób mówienia zwyczajowo wyrażamy, że ktoś jeden jest u kogoś drugiego. Podobnie też w Księdze Przysłów 8, [30] mówi przez Boga zrodzony: „Z Nim byłem, wszystko urządzając”; tu także wskazana jest wspólność i pewne odróżnienie. Powiedziane jest również w Księdze Ozeasza 1, [7]: „Zmiłuję się nad domem Judy i zbawię ich w Panu, swoim Bogu”, gdzie Bóg Ojciec mówi o ludach, które mają być zbawione w Bogu Synu, i mówi o Nim jako o osobie od siebie różnej i która jest godna imienia Boga. Powiedziano także w Księdze Rodzaju 1, [26]: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze”, przez co wyraźnie wskazuje się na wielość i różność twórców człowieka. Pismo Święte

uczy zaś, że człowiek został stworzony przez samego tylko Boga. I w ten sposób wielość i odróżnienie Boga Ojca i Syna Bożego były także przed Wcieleniem Chrystusa. A zatem Ojca nie nazywa się Synem z racji tajemnicy Wcielenia.

Co więcej. Prawdziwe synostwo należy do podmiotu tego, kogo nazywa się synem; albowiem ręka ani noga człowieka nie otrzymuje w sensie właściwym nazwy synostwa, lecz człowiek, którego to są części. Nazwy zaś „ojcostwo” i „synostwo”, podobnie jak „rodzący” i „zrodzony”, wymagają odróżnienia w bytach, o których się je orzeka. Jeśli więc kogoś prawdziwie nazywa się synem, to musi co do podmiotu odróżniać się od ojca. Chrystus zaś prawdziwie jest Synem Bożym; powiedziane jest bowiem w ostatnim rozdziale 1 Listu Św. Jana [5,20]: „Abyśmy byli w prawdziwym Jego Synu, Jezusie Chrystusie”. Chrystus musi więc odróżniać się co do podmiotu od Ojca. Dlatego Ojciec nie jest Synem. Ponadto. Po tajemnicy Wcielenia Ojciec oświadcza o Synu: „Ten jest mój Syn umiłowany” [Mt 3,17]. To zaś wskazuje na podmiot. Chrystus więc jest co do podmiotu kimś innym niż Ojciec.

Argumenty zaś, za pomocą których Sabeliusz usiłuje udowodnić swój pogląd, nie dowodzą tego, co zamierza, jak to później dokład-

32

niej się okaże [IV, 9]. To bowiem, że Bóg jest jeden lub że Ojciec jest w Synu, a Syn w Ojcu, nie dowodzi, że Syn i Ojciec są kimś jednym co do podmiotu; także bowiem w dwóch rzeczach różnych co do podmiotu może istnieć pewna jedność.

Rozdział 6 << **POGLĄD ARIUSZA O SYNU BOŻYM**

Skoro z nauką świętą nie zgadza się pogląd Fotyna [IV, 4], że Syn Boży wziął początek z Maryi, i tak samo pogląd Sabeliusza [IV, 5], że Ten, który od wieków był Bogiem i jest Ojcem, przez przyjęcie ciała zaczął być Synem - wobec tego inni, idąc za tym, co o rodzeniu w Bogu przekazuje Pismo Święte, twierdzili, że Syn Boży istniał przed tajemnicą Wcielenia, a nawet przed stworzeniem świata. A ponieważ Syn ten jest kimś innym niż Bóg Ojciec, sądzili, że nie ma On tej samej natury co Bóg Ojciec; nie mogli bowiem zrozumieć ani nie chcieli uwierzyć, że dwóch różniących się co do osoby ma jedną istotę i naturę. Ponieważ zaś według nauki wiary tylko naturę Boga Ojca uważa się za wieczną sądzili, że natura Syna nie istniała od wieków, chociaż Syn był przed innymi stworzeniami. A ponieważ wszystko, co nie jest wieczne, zostało uczynione z niczego i stworzone przez Boga, głosili, że Syn Boży został uczyniony z niczego i że jest stworzeniem. Ponieważ jednak powaga Pisma przymuszała ich do tego, by także Syna nazywać Bogiem, jak to powyżej ukazaliśmy [IV, 3], twierdzili, że jest On kimś jednym z Bogiem Ojcem, ale nie jednością natury, lecz przez pewną zgodność i przez uczestnictwo w podobieństwie Bożym, przewyższające pozostałe stworzenia. Skoro zatem najwyższe stworzenia, które nazywamy aniołami, noszą w Piśmie Świętym miano bogów i synów Bożych - według słów Księgi Hioba 38, [4. 7]: „Gdzie byłeś, gdy Mnie chwaliły gwiazdy poranne i śpiewali wszyscy synowie Boży?”, oraz Psalmu [82,1]: „Bóg stanął w zgromadzeniu bogów” - dlatego

33

Synem Bożym i Bogiem należało nazwać przede wszystkim Tego, który jest najszlachetniejszy pośród stworzeń, tak dalece, że przez Niego Bóg Ojciec uczynił wszelkie inne stworzenia.

Stanowisko to starali się potwierdzić świadectwami Pisma Świętego.

1. W Ewangelii Św. Jana 17, [3] Syn mówi bowiem do Ojca: „To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga”. A zatem sam tylko Ojciec jest prawdziwym Bogiem. Skoro więc Syn nie jest Ojcem, dlatego Syn nie może być prawdziwym Bogiem.

2. Podobnie. Apostoł powiada w ostatnim rozdziale 1 Listu do Tymoteusza [6,14-16]: „Abyś zachował przykazanie bez skazy, nienaganne aż do przyjścia Pana naszego, Jezusa Chrystusa, którego ukaże w swoim czasie błogosławiony i jedyny Władca, Król królów i Pan panujących, jedyny mający nieśmiertelność, który mieszka w światłości niedostępnej”. Słowa te wyrażają różnicę pomiędzy ukazującym Bogiem Ojcem a ukazującym Chrystusem. Sam więc tylko ukazujący Bóg Ojciec jest Władcą, Królem królujących i Panem panujących; tylko On sam ma nieśmiertelność i zamieszkuje światłość niedostępną. Zatem sam tylko Ojciec jest prawdziwym Bogiem. Syn więc nie jest prawdziwym Bogiem.

3. Oprócz tego. W Ewangelii św. Jana 14, [28] Pan mówi: „Ojciec większy jest niż Ja”, a Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 15, [28], że Syn jest poddany Ojcu: „Gdy wszystko będzie Mu poddane, wtedy i sam Syn będzie poddany Temu” - to znaczy Ojcu - „który Mu poddał wszystko”. Gdyby zaś Ojciec i Syn mieli jedną naturę, to mieliby także jedną godność (*magnitudo*) i jeden majestat; Syn bowiem nie byłby mniejszy od Ojca ani poddany Ojcu. A zatem wynika ich zdaniem z Pisma Świętego, że Syn nie ma tej samej natury co Ojciec.

4. Ponadto. Natura Ojca nie podlega niedostatkom. W Synu zaś znajdujemy niedostatki; Pismo Święte bowiem okazuje, że Syn otrzymuje od Ojca; otrzymuje zaś ten, komu czegoś brak. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Mateusza 11, [27]: „Wszystko

34

5. przekazał Mi mój Ojciec”; oraz: „Ojciec miłuje Syna i wszystko dał w Jego ręce” [J 3,35]. Wydaje się więc, że Syn nie ma tej samej natury co Ojciec.

6. Co więcej. Otrzymywać naukę i pomoc jest rzeczą potrzebującego. Ojciec zaś uczy i pomaga Synowi. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii Św. Jana 5, [19]: „Syn nie może niczego czynić sam z siebie, jeśli nie widzi Ojca czyniącego”; i niżej: „Ojciec miłuje Syna i ukazuje Mu wszystko, co sam czyni” [J 5,20], A w Ewangelii św. Jana 15, [15] Syn mówi do uczniów: „Oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego”. Nie wydaje się zatem, by Syn miał tę samą naturę co Ojciec.

7. Oprócz tego. Wydaje się, że otrzymywanie rozkazów, bycie posłusznym, proszenie i bycie posłanym należy do kogoś niższego. A tak właśnie czytamy o Synu. Albowiem w Ewangelii Św. Jana 14, [31] Syn mówi: „Tak czynię, jak Mi nakazał Ojciec”; oraz w Liście do Filipian 2, [8]: „Stał się posłuszny Ojcu aż do śmierci”; także w Ewangelii Św. Jana 14, [16]: „Będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam”. A w Liście do Galatów 4, [4] mówi Apostoł: „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego”. Syn jest więc od Ojca mniejszy i Ojcu poddany.

8. Podobnie. Syn otrzymuje chwałę od Ojca, jak sam mówi w Ewangelii św. Jana 12, [28]: „Ojcze, uwielbij imię swoje!”, a następnie: „Rozległ się głos z nieba: »1 uwielbiłem, i jeszcze uwielbię«”. Także Apostoł mówi w Liście do Rzymian 8, [11], że Bóg „wskrzesał

Jezusa Chrystusa z martwych". A Piotr powiada w *Dziejach Apostolskich* 2, [33], że Chrystus został „wywyższony przez prawicę Boga”. Dlatego wydaje się, że jest niższy od Ojca.

9. Oprócz tego. W naturze Ojca nie może być żadnego braku. W Synu zaś jest brak władzy; mówi bowiem w *Ewangelii św. Mateusza* 20, [23]: „Nie jest moją rzeczą dać wam miejsce po mojej prawicy albo lewicy, ale [dostaną je] ci, dla których przygotowałem je mój Ojciec”. Jest w Nim także brak wiedzy; sam bowiem mówi w *Ewangelii św. Marka* 13, [32]: „O dniu owym i godzinie nikt nie wie: ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec”. Widzimy

35

w Nim także brak spokoju uczuciowego, ponieważ *Pismo Święte* stwierdza, że był smutny, że popadał w gniew i że były w Nim inne tego rodzaju uczucia. Nie wydaje się więc, by Syn miał tę samą naturę co Ojciec.

10. Ponadto. W *Piśmie Świętym* spotykamy wyraźne stwierdzenie, że Syn Boży jest stworzeniem. Powiedziane jest bowiem w *Eklezjastyku* 24 [Syr 24,8]: „Rzekł mi Stworzyciel wszechrzeczy, i Ten, który mnie stworzył, odpoczął w przybytku moim”; a także: „Od początku i przed wiekami zostałam stworzona” [Syr 24,9], A zatem Syn jest stworzeniem.

11. Oprócz tego. Syna zalicza się do stworzeń. Powiedziane jest bowiem ustami Mądrości w *Eklezjastyku* 24 [Syr 24,3]: „Wysłałem z ust Najwyższego, pierworodna przed wszelkim stworzeniem”. Apostoł zaś mówi o Synu w *Liście do Kolosan* 1, [15], że jest „pierworodnym wszelkiego stworzenia”. Wydaje się więc, że Syn należy do tego samego porządku co stworzenia, będąc niejako pierwszym wśród nich.

12. Co więcej. W *Ewangelii św. Jana* 17, [22], Syn mówi, modląc się do Ojca za uczniów: „Chwałę, którą Mi dałeś, im dałem, aby byli jedno, jak i my jedno jesteśmy”. Ojciec i Syn stanowią więc jedno w taki sposób, w jaki chciał, by uczniowie stanowili jedno. Nie chciał zaś, by uczniowie byli jednością istotowo. A zatem Ojciec i Syn nie są jednością istotowo. Wynika więc stąd, że Syn jest stworzeniem i że podlega Ojcu.

Jest to stanowisko Ariusza⁶ i Eunomiusza⁷. Wydaje się, że zrodziło się ono z nauk platoników, którzy przyjmowali najwyższego Boga, ojca i stwórcę; twierdzili, że od niego wypłynął na początku pewnego rodzaju umysł, wyższy od wszystkich rzeczy, w którym były formy wszystkich rzeczy; nazywali go „ intelektem ojcowskim”. Po nim wypłynęła dusza świata, a następnie pozostałe stworzenia. Przez to więc, co *Pismo Święte* mówi o Synu Bożym, pojmowali oni powyższy umysł - zwłaszcza, że *Pismo Święte* nazywa Syna

⁶ Zob. Św. Augustyn, *De haeresibus* 49 (PL 42, 39).

⁷ Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 54 (PL 42, 40).

36

Bożego Mądrością Bożą i Słowem Bożym. Z tym stanowiskiem zgadza się pogląd Awicenny⁸, który przyjmuje, że ponad duszą pierwszego nieba znajduje się inteligencja pierwsza poruszająca pierwszym niebem, a ponad nią wreszcie umieszcza Boga.

Tak więc arianie przypuszczali, że Syn Boży jest stworzeniem przewyższającym wszystkie inne stworzenia i że za jego pośrednictwem Bóg stworzył wszystko. A sądzili tak zwłaszcza dlatego, że także niektórzy filozofowie przyjmowali, iż rzeczy pochodzą od

pierwszej zasady w pewnym porządku, w ten sposób, że przez pierwsze stworzenie zostały stworzone wszystkie inne stworzenia.

Rozdział 7 ODPARCIE POGLĄDU ARIUSZA O SYNU BOŻYM

Rozważając starannie słowa Pisma Świętego, można zauważyć, że pogląd Ariusza wyraźnie się sprzeciwia Pismu Świętemu. Chociaż bowiem i Chrystusa nazywa ono Synem Bożym, i aniołów synami Bożymi, to jednak w różnych znaczeniach. Dlatego Apostoł pyta w Liście do Hebrajczyków 1, [5]: „Do którego z aniołów powiedział kiedykolwiek: »Tyś jest Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem«?»" - i stwierdza, że powiedziano to do Chrystusa. A według powyższego stanowiska aniołowie byliby nazywani synami w tym samym znaczeniu co Chrystus; do obydwu bowiem nazwa „synostwo" stosowałaby się ze względu na pewną wspaniałość natury, w której stworzył ich Bóg.

Nie sprzeciwia się temu to, że Chrystus miał naturę doskonalszą niż aniołowie, nawet bowiem wśród aniołów są różne chóry, jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 80], a jednak wszystkim przysługuje to samo znaczenie synostwa. A zatem Chrystusa

8 Awicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* IX, 4 (wyd. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1980, s. 445, 481-482).

37

nie nazywa się Synem Bożym w znaczeniu podanym w powyższym stanowisku.

Podobnie. Skoro określenie „synostwo Boże" z racji stworzenia stosuje się do wielu - bo do wszystkich aniołów i świętych - to gdyby także Chrystusa zwano synem w tym samym znaczeniu, nie byłby On jednorodzony, chociaż z powodu doskonałości Jego natury można by Go nazywać pierworodnym wśród innych. Pismo Święte stwierdza zaś w Ewangelii św. Jana 1, [14], że jest On jednorodzony: „Widzieliśmy Go jako Jednorodzonego od Ojca". A zatem nie z racji stworzenia nazywa się Go Synem Bożym.

Co więcej. Nazwy „synostwo" właściwie i prawdziwie używa się w odniesieniu do rodzenia istot żywych, w których zrodzony pochodzi z substancji rodzącego, inaczej bowiem nazwę „synostwo" przyjmuje się nie prawdziwie, lecz raczej według pewnego podobieństwa - gdy synami nazywamy bądź uczniów, bądź tych, którymi się opiekujemy. Gdyby więc Chrystusa nazywano Synem tylko ze względu na stworzenie, to skoro to, co Bóg stwarza, nie pochodzi z Jego substancji, Chrystusa nie można by prawdziwie nazwać Synem. A w ostatnim rozdziale I Listu Św. Jana [5,20] nazywa się Go prawdziwym Synem: „Abyśmy byli w prawdziwym Jego Synu, Jezusie Chrystusie". A zatem nazywa się Go Synem Bożym nie w tym znaczeniu, że został stworzony przez Boga w jakiejś wielkiej doskonałości natury, ale że został zrodzony z substancji Boga.

Oprócz tego. Jeśli Chrystusa nazywa się Synem z racji stworzenia, to nie będzie On prawdziwym Bogiem; coś stworzonego można bowiem nazwać bogiem wyłącznie przez pewne podobieństwo do Boga. Jezus Chrystus jest zaś prawdziwym Bogiem. Jan bowiem po słowach: „Abyśmy byli w prawdziwym Jego Synu", dodaje: „On jest prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym" [1 J 5,20], Chrystusa nie nazywa się więc Synem Bożym z racji stworzenia.

Co więcej. Apostoł powiada w Liście do Rzymian 9, [5]: „Z nich jest Chrystus według ciała, który jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki. Amen"; a także w Liście do Tytusa 2, [13]: „Oczekując błogosławionej nadziei i przyjścia chwały wielkiego Boga

38

i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa". A w Księdze Jeremiasza 23, [5] powiedziano: „Wzbudzę Dawidowi latorośl sprawiedliwą”, a następnie dodano: „A to jest imię, którym zwać Go będą: »Pan nasz sprawiedliwy«” [Jr 23,6] - i w języku hebrajskim występuje tu tetragram, o którym wiemy na pewno, że stosowano go tylko do Boga. Stąd jest jasne, że Syn Boży jest prawdziwym Bogiem.

Ponadto. Jeśli Chrystus jest prawdziwym Synem, to wynika stąd koniecznie, że jest prawdziwym Bogiem. Tego bowiem, co się rodzi z innego bytu, nie można prawdziwie nazwać synem, nawet gdy się rodzi z substancji rodzącego, jeżeli nie osiąga gatunku podobnego do gatunku rodzącego; syn człowieka musi bowiem być człowiekiem. Jeżeli więc Chrystus jest prawdziwym Synem Bożym, to musi być prawdziwym Bogiem. Nie jest zatem czymś stworzonym.

Podobnie. Żadne stworzenie nie otrzymuje całej pełni dobroci Bożej; jak bowiem wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [IV, 1], doskonałości przechodzą od Boga do stworzeń przez pewne zstępowanie. Tymczasem Chrystus ma w sobie całą pełnię dobroci Bożej; mówi bowiem Apostoł w Liście do Kolosan 2, [9]: „W Nim mieszka cała pełnia bóstwa”. Chrystus nie jest więc stworzeniem.

Oprócz tego. Chociaż intelekt anioła ma doskonalsze poznanie niż intelekt ludzki, to jednak bardzo wiele ustępuje intelektowi Bożemu. Intelekt Chrystusa zaś nie ustępuje w poznaniu intelektowi Bożemu; Apostoł mówi bowiem w Liście do Kolosan 2, [3]: „W Chrystusie są ukryte wszystkie skarby mądrości i wiedzy”. Chrystus Syn Boży nie jest więc stworzeniem.

Co więcej. Wszystko, co Bóg ma w sobie, jest Jego istotą, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 21]. Wszystko zaś, co ma Ojciec, należy do Syna; Syn mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 16, [15]: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje”, a w Ewangelii św. Jana 17, [10] mówi do Ojca: „Wszystko moje jest Twoje, a Twoje jest moje”. Ojciec i Syn mają zatem tę samą istotę i naturę. Syn nie jest zatem stworzeniem.

Ponadto. Apostoł powiada w Liście do Filipian 2, [6-7], że Syn, zanim „wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi”, „istniał

39

w postaci Bożej”. Przez postać Bożą nie rozumie się zaś niczego innego jak naturę boską - podobnie jak przez postać sługi nie rozumie się niczego innego jak naturę ludzką. Syn więc istnieje w naturze boskiej. Nie jest więc stworzeniem.

Podobnie. Żadna rzecz stworzona nie może być równa Bogu. Syn zaś jest równy Ojcu. Powiedziano bowiem w Ewangelii Św. Jana 5, [18]: „Żydzi starali się Go zabić, bo nie tylko naruszał szabat, ale też Boga nazywał swoim Ojcem, czyniąc się równym Bogu”. Opowiada to zaś Ewangelista, „którego świadectwo jest prawdziwe” [J 19,35; 21,24], że Chrystus nazywał siebie Synem Bożym, równym Bogu, i dlatego Żydzi Go prześladowali. Nie jest też niczym wątpliwym dla żadnego chrześcijanina, że to, co Chrystus o sobie mówił, jest prawdą skoro i Apostoł mówi w Liście do Filipian 2 [por. Flp 2,6], że to, iż uważał, że jest równy Ojcu, nie było przywłaszczeniem. Syn jest zatem równy Bogu. Nie jest więc stworzeniem.

Co więcej. W Psalmie [89,7] czytamy, że nawet wśród aniołów, którzy są nazywani synami Bożymi, nie ma nikogo podobnego do Boga: „Któż podobny będzie Bogu między synami Bożymi?”. A gdzie indziej: „Boże, któż będzie podobny Tobie?” [Ps 82,2 wg

Wulgaty]. Należy to odnosić do doskonałego podobieństwa, co wynika z tego, o czym mówiliśmy w pierwszej księdze [1,29]. Chrystus zaś ukazuje swe doskonałe podobieństwo do Ojca także jeśli chodzi o życie. Powiedzione jest bowiem w Ewangelii św. Jana 5, [26]: „Jak Ojciec ma życie w sobie samym, tak również dał Synowi, aby miał życie w sobie samym”. Nie należy więc Chrystusa zaliczać do stworzonych synów Bożych.

Oprócz tego. Żadna substancja stworzona nie przedstawia substancji Boga, wszystko bowiem, co ujawnia się przez doskonałość jakiegokolwiek stworzenia, jest mniejsze od tego, czym jest Bóg. Stąd też na podstawie żadnego stworzenia nie można wiedzieć, czym Bóg jest. Syn zaś przedstawia Ojca; Apostoł mówi bowiem o Nim w Liście do Kolosan 1, [15], że, jest obrazem niewidzialnego Boga”. Aby zaś nie sądzono, że jest obrazem niedoskonałym, że nie przedstawia istoty Boga i że nie można przez niego poznać, „czym

40

jest” Bóg - jak na przykład mężczyznę nazywa się „obrazem Boga” w 1 Liście do Koryntian 11, [7] - Apostoł mówi w Liście do Hebrajczyków 1, [3], że jest On obrazem doskonałym i przedstawia samą substancję Boga: „Gdyż jest odbłaskiem chwały i odbiciem Jego istoty”. Syn Boży nie jest więc stworzeniem.

Ponadto. To, co należy do jakiegoś rodzaju, nie jest powszechną przyczyną rzeczy należących do tego rodzaju. Na przykład powszechną przyczyną ludzi nie jest człowiek, żadna bowiem rzecz nie jest przyczyną samej siebie. Lecz powszechną przyczyną rodzenia się ludzi jest słońce, będące poza rodzajem ludzkim, a ponadto Bóg. Syn zaś jest powszechną przyczyną stworzeń; powiedziano bowiem w Ewangelii św. Jana 1, [3]: „Wszystko przez Nie się stało”, a Mądrość zrodzona powiada w Księdze Przysłów 8, [30]: „Z Nim byłem, wszystko urządzając”. Także Apostoł mówi w Liście do Kolosan 1, [16]: „W Nim stworzone zostało wszystko w niebiosach i na ziemi”. Chrystus nie należy zatem do rodzaju stworzeń.

Podobnie. Na podstawie tego, co wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 98], jest jasne, że substancje niecielesne, które nazywamy aniołami, nie mogą powstać inaczej niż przez akt stwórczy. Wykazaliśmy również [II, 21], że żadna substancja nie może stwarzać, tylko jeden Bóg. Lecz Syn Boży Jezus Chrystus jest przyczyną aniołów, powołującą ich do bytu; mówi bowiem Apostoł: „Czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze - wszystko przez Niego i w Nim zostało stworzone” [Kol 1,16], Syn nie jest więc stworzeniem.

Oprócz tego. Skoro działanie właściwe każdej rzeczy wynika z jej natury, to temu, co nie posiada natury danej rzeczy, nie przysługuje działanie właściwe owej rzeczy; co bowiem nie należy do gatunku ludzkiego, nie może też posiadać ludzkiego działania. Synowi przysługują zaś działania właściwe Bogu, na przykład stwarzanie, jak już wykazaliśmy, utrzymywanie i zachowywanie wszystkiego w istnieniu, oczyszczanie z grzechów; są to działania właściwe Bogu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [III, 65; III, 157]. W Liście do Kolosan 1, [17] powiedziano zaś o Synu, że

41

„wszystko w Nim ma istnienie”, oraz w Liście do Hebrajczyków 1, [3], że „podtrzymuje wszystko słowem swojej mocy, dokonując oczyszczenia z grzechów”. Zatem Syn Boży ma naturę boską, a nie jest stworzeniem.

Lecz arianin mógłby powiedzieć, że Syn czyni to niejako główna przyczyna, lecz jako narzędzie głównej przyczyny, działające nie własną mocą, lecz tylko mocą przyczyny głównej. Pan jednak wyklucza ten argument w Ewangelii Św. Jana 5, [19]: „Wszystko, co czyni Ojciec, to i Syn podobnie czyni”. Jak więc Ojciec działa sam przez się i własną mocą, tak też działa Syn.

Z tych słów wynika dalej, że Syn i Ojciec mają tę samą moc i władzę. Nie tylko bowiem Pan mówi, że Syn czyni podobnie jak Ojciec, lecz że czyni to samo i czyni podobnie. Dwie przyczyny nie mogą zaś uczynić tej samej rzeczy w ten sam sposób, lecz albo w różny sposób, na przykład gdy tę samą rzecz czyni przyczyna główna i przyczyna narzędna, albo - jeśli ją czynią podobnie - muszą się jednoczyć w jednej mocy. Moc ta czasami składa się z różnych mocy, istniejących w różnych przyczynach, co na przykład widzimy, gdy wielu porusza okręt, wiosłując. Wszyscy bowiem podobnie wiosłują, a ponieważ siła każdego z nich jest niedoskonała i niewystarczająca do wywołania tego skutku, z różnych sił powstaje jedna wspólna siła, która wystarcza do poruszania okrętu. Tego zaś nie można powiedzieć o Ojcu i Synu, moc Boga Ojca nie jest bowiem niedoskonała, lecz nieskończona, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [1,43]. Moc Ojca i Syna musi więc być numerycznie ta sama. A skoro moc wynika z natury rzeczy, natura i istota Ojca i Syna musi być numerycznie ta sama. Można to także wywnioskować z tego, co powiedzieliśmy powyżej. Jeśli bowiem w Synu jest natura boska, jak to wielokrotnie okazaliśmy, to skoro natura boska nie może być zwielokrotniona, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 42], wynika stąd koniecznie, że w Ojcu i Synu jest numerycznie ta sama natura i istota.

Podobnie. Nasza ostateczna szczęśliwość jest jedynie w Bogu, i tylko w Nim człowiek powinien pokładać nadzieję, i tylko Jemu

42

należy oddawać cześć uwielbienia, jak to wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 37; III, 52; III, 120], Nasza szczęśliwość jest zaś w Synu Bożym. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii Św. Jana 17, [3]: „To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie” - czyli Ojca - „oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa”. A w ostatnim rozdziale 1 Listu św. Jana [5,20] powiedziano o Synu, że jest „prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym”. Jest zaś pewne, że wyrażeniem „życie wieczne” oznacza się w Piśmie Świętym ostateczną szczęśliwość. Także Izajasz mówi o Synu, jak przytacza Apostoł [Rz 15,12; Iz 11,10]: „Przyjdzie potomek Jessego, powstanie Ten, który ma rządzić poganami, w Nim poganie pokładać będą nadzieję”. Powiedziane jest również w Psalmie [72,11]: „I oddadzą Mu pokłon wszyscy królowie, wszystkie narody będą Mu służyły”. A także w Ewangelii św. Jana 5, [23]: „Aby wszyscy czcili Syna, tak jak czczą Ojca”. Także w Psalmie [97,7] powiedziano: „Kłaniajcie się Mu wszyscy aniołowie Jego!”, co Apostoł przytacza w Liście do Hebrajczyków 1, [6], odnosząc do Syna. Jest więc jasne, że Syn Boży jest prawdziwym Bogiem.

Dowodzą tego również argumenty, których powyżej użyliśmy przeciw Fotynowi dla wykazania, że Chrystus jest Bogiem prawdziwym, a nie stworzeniem.

Dlatego Kościół katolicki, pouczony tymi i podobnymi świadectwami Pisma Świętego, wyznaje, że Chrystus jest prawdziwym i rodzonym Synem Boga, wiecznym i równym Ojcu, że jest prawdziwym Bogiem, o tej samej istocie i naturze co Ojciec, zrodzonym, a nie stworzonym ani uczynionym.

Jasne jest zatem, że tylko wiara Kościoła katolickiego prawdziwie wyznaje rodzenie w Bogu, skoro owo zrodzenie Syna odnosi do tego, że Syn otrzymał naturę boską od Ojca.

Heretycy zaś odnoszą to zrodzenie do jakiejś natury zewnętrznej: Fotyn i Sabeliusz do natury ludzkiej, Ariusz zaś nie do natury ludzkiej, lecz do jakiejś natury stworzonej, szlachetniejszej od innych stworzeń. Różnica między Ariuszem a Sabeliuszem i Fotynem polega też na tym, że ten pierwszy twierdzi, iż owo zrodzenie miało miejsce przed

43

zaistnieniem świata, tamci zaś przeczą, by dokonało się przed narodzeniem z Dziewicy. Sabeliusz zaś różni się od Fotyna tym, że wyznaje, iż Chrystus jest prawdziwym i rodzonym Bogiem; nie twierdzi zaś tak Fotyn ani Ariusz. Fotyn bowiem uważa, że Syn jest tylko człowiekiem (*purus homo*), Ariusz zaś, że jest jak gdyby połączeniem jakiegoś niezwykle doskonałego stworzenia boskiego i ludzkiego. Ci ostatni jednak wyznają, że osoby Ojca i Syna się różnią, a Sabeliusz temu przeczy.

Dlatego wiara katolicka, idąc drogą pośrednią, wyznaje wraz z Ariuszem i Fotynem, a przeciwko Sabeliuszowi, że Osoba Ojca różni się od Osoby Syna, oraz że Syn jest zrodzony, a Ojciec całkowicie niezrodzony. Ze Sabeliuszem zaś, a przeciwko Fotynowi i Ariuszowi, że Chrystus jest prawdziwym i rodzonym Bogiem, oraz że ma tę samą naturę co Ojciec, chociaż nie jest tą samą Osobą. W tym również ujawnia się prawda katolicka; jak bowiem mówi Filozof, o prawdzie świadczy nawet fałsz; fałszywe twierdzenia są zaś odległe nie tylko od prawdy, ale także od siebie nawzajem⁹.

Rozdział 8

ODPOWIEDŹ NA AUTORYTETY PRZYTOCZONE PRZEZ ARIUSZA

Ponieważ prawda nie może sprzeciwiać się prawdzie, jest rzeczą jasną, że to, co prawdziwego przytaczają arianie z Pisma Świętego dla potwierdzenia swoich błędów [zob. IV, 6], nie stosuje się do ich stanowiska. Skoro bowiem wykazaliśmy na podstawie Pisma Świętego [IV, 7], że Ojciec i Syn mają numerycznie tę samą istotę i naturę boską, wedle której i Ojca, i Syna nazywamy prawdziwym Bogiem, to wynika stąd, że Ojciec i Syn nie są dwoma bogami, lecz jednym Bogiem. Gdyby bowiem byli wieloma bogami, istota

⁹ Zob. Arystoteles, *Analytica priora* II, 2 (53b 26); *Analytica posteriora* I, 32 (88a 20-21).

44

boskości musiałaby być podzielona między ich dwóch, podobnie jak w dwóch ludziach są dwie różne numerycznie natury ludzkie, zwłaszcza, że natura boska nie jest czymś innym niż sam Bóg, jak to powyżej udowodniliśmy [I, 21]. Wynika z tego koniecznie, że skoro w Ojcu i Synu jest jedna natura boska, to Ojciec i Syn są jednym Bogiem. Chociaż więc wyznajemy, że Ojciec jest Bogiem i że Syn jest Bogiem, to jednak nie odstępujemy od twierdzenia, że jest tylko jeden Bóg, co udowodniliśmy w pierwszej księdze za pomocą racji rozumowych i autorytetów [I, 42]. Chociaż więc jest tylko jeden prawdziwy Bóg, to jednak wyznajemy, że orzeka się to i o Ojcu, i o Synu.

1. Gdy więc Pan mówi do Ojca: „Aby poznali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga” [J 17,3], nie należy tego rozumieć w ten sposób, że tylko Ojciec jest prawdziwym Bogiem, jakby Syn nie był prawdziwym Bogiem - czego przecież świadectwo Pisma Świętego

jasno dowodzi - lecz że jedyna prawdziwa boskość przysługuje Ojcu, ale w taki sposób, że nie odmawia się jej Synowi. Stąd znamienne Pan nie mówi: „Aby poznali jedynego prawdziwego Boga”, jakoby tylko On był Bogiem, lecz powiedział: „Aby poznali Ciebie” - i dodał: „jedynego prawdziwego Boga”, aby okazać, że Ojciec, którego Synem się mienił, jest Bogiem, w którym jest jedyna i prawdziwa boskość. A ponieważ prawdziwy syn musi mieć tę samą naturę co ojciec, wynika stąd raczej, że Synowi przysługuje jedyna prawdziwa boskość, a nie że Synowi się jej odmawia. Stąd też Jan na końcu swojego kanonicznego 1 Listu [5,20], jakby objaśniając słowa Pana, przypisuje Synowi prawdziwemu oba przymioty, których Pan używa w odniesieniu do Ojca, a mianowicie, że jest prawdziwym Bogiem i że w Nim jest życie wieczne: „Abyśmy poznali prawdziwego Boga i byli w prawdziwym Jego Synu. On jest prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym”. Jeżeli jednak Syn powiedziałby, że tylko Ojciec jest prawdziwym Bogiem, to nie należałoby przez to rozumieć, że Synowi odmawia się prawdziwej boskości; ponieważ bowiem Ojciec i Syn są jednym Bogiem, jak tego dowiedliśmy [IV, 7], cokolwiek

45

się mówi o Ojcu w odniesieniu do Jego boskości, mówi się to równocześnie o Synu, i na odwrót. Albowiem słów Pana w Ewangelii św. Mateusza 11, [27]: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn”, nie rozumie się w ten sposób, że Ojciec nie zna siebie lub że Syn nie zna siebie.

2. Jasne jest stąd także, że słowa Apostoła: „Którego ukaże w swoim czasie błogosławiony i jedyny Władca, Król królów i Pan panujących” [1 Tm 6,14—15], nie odmawiają prawdziwej boskości Synowi, ponieważ w tych słowach nie jest wymieniony Ojciec, lecz to, co wspólne Ojcu i Synowi. Że bowiem także Syn jest Królem królujących i Panem panujących, jasno ukazują słowa Apokalipsy 19, [13]: „Ubrany był w szatę skropioną krwią, i nazwano Go imieniem Słowo Boga”; a potem dodano: „A na szacie i na biodrze swoim ma napisane: Król królów i Pan panujących” [Ap 19,16]. Podobnie i następne słowa: „Jedyny mający nieśmiertelność” [1 Tm 6,16], nie wykluczają Syna, skoro daje On nieśmiertelność tym, którzy w Niego wierzą; stąd powiedziano w Ewangelii Św. Jana 11, [26]: „Kto wierzy we Mnie, nie umrze na wieki”. Z pewnością też następne słowa: „Którego żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć” [1 Tm 6,16], stosują się do Syna, skoro Pan mówi w Ewangelii św. Mateusza 11, [27]: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec”. I nie przeszkadza temu to, że ukazał się widzialnie, gdyż stało się to w ciele. W boskości zaś jest niewidzialny, jak i Ojciec, stąd Apostoł mówi w tym samym Liście: „Bez wątpienia wielka jest tajemnica pobożności, która objawiła się w ciele” [1 Tm 3,16]. Również twierdzenie jakoby kimś innym musiał być ukazujący, a kimś innym ukazwany, nie każe nam rozumieć przez te słowa jedynie Ojca. I Syn bowiem ukazuje siebie, albowiem mówi w Ewangelii św. Jana 14, [21]: „Kto Mnie miłuje, będzie miłowany przez Ojca mego, i Ja go miłować będę, i objawię mu siebie samego”. Dlatego też my mówimy do Niego: „Ukaż nam Twe oblicze, a będziemy zbawieni” [Ps 80,4. 8. 20].

3. Jak należy rozumieć słowa Pana: „Ojciec większy jest niż Ja” [J 14,28], uczy Apostoł. Skoro bowiem „większy” odnosi się do „mniejszego”, powyższe słowa należy rozumieć w odniesieniu

46

do „uniżenia” Syna. Apostoł zaś ukazuje, że „uniżył siebie” przez przyjęcie „postaci sługi”, jednak w taki sposób, że „w postaci Bożej” pozostaje równy Ojcu; powiada bowiem w Liście do Filipian 2, [6-7]: „Istniejąc w postaci Bożej, nie uważał za przywłaszczenie swej równości z Bogiem; lecz wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi”. I nie jest niczym dziwnym, że z tej racji Ojca nazywa się większym od Niego, skoro Apostoł powiada, że stał się „mniejszy” nawet od aniołów; mówi bowiem w Liście do Hebrajczyków 2, [9]: „Tego Jezusa, który mało co od aniołów został umniejszony, widzimy chwałą i czcią ukoronowanego z powodu męki śmierci”. Jest też jasne, że z tej samej racji mówi się, iż Syn jest „poddany Ojcu” [zob. 1 Kor 15,28] - to znaczy ze względu na naturę ludzką. Wynika to z sąsiednich zdań (*circumstantia litterae*). Najpierw bowiem Apostoł powiedział: „Przez człowieka śmierć i przez Człowieka zmartwychwstanie” [1 Kor 15,21], następnie dodał, że „każdy zmartwychwstanie w swoim porządku: najpierw Chrystus, potem ci, którzy należą do Chrystusa” [1 Kor 15,23], i jeszcze dodał: „Potem nastąpi koniec, gdy przekaze królestwo Bogu i Ojcu” [1 Kor 15,24]. Okazawszy zaś, jakie jest to królestwo - mianowicie, że wszystko musi Mu być poddane [1 Kor 15,25-27] - z kolei powiada: „Gdy już wszystko będzie Mu poddane, wtedy i sam Syn będzie poddany Temu, który Mu poddał wszystko” [1 Kor 15,28], Sam więc kontekst (*contextus litterae*) dowodzi, że należy przez to rozumieć Chrystusa jako człowieka, albowiem jako człowiek umarł i zmartwychwstał. Jako Bóg zaś - ponieważ „czyni wszystko, co czyni Ojciec” [zob. J 5,19], jak wykazaliśmy [IV, 7] - także On wszystko sobie poddaje. Stąd mówi Apostoł w Liście do Filipian 3, [20-21]: „Jako Zbawcy oczekujemy Pana Jezusa Chrystusa, który przemieni nasze ciało poniżone na podobne do swojego chwalebego ciała, tą potęgą jaką sobie może wszystko poddać”.

4. Z tego, że w Piśmie Świętym się mówi, iż Ojciec „daje” Synowi - z czego wynika, że Syn „otrzymuje” - nie można wyciągać wniosku, że są w Nim jakieś niedostatki, ale jest to konieczne, aby wyrazić, że jest Synem. Nie można by bowiem nazwać Go Synem,

47

gdyby nie był zrodzony przez Ojca, gdyż wszystko, co zrodzone, otrzymuje od rodzącego jego naturę. Gdy więc się mówi, że Ojciec „daje” Synowi, rozumie się przez to wyłącznie zrodzenie Syna, przez które Ojciec dał Synowi swą naturę. Można to zrozumieć także na podstawie tego, „co” zostało dane. Pan mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 10, [29]: „To, co dał Mi Ojciec, większe jest nad wszystko”. Tym zaś, co, jest większe nad wszystko”, jest natura boska, co do której Syn jest równy Ojcu. Wskazują na to słowa Chrystusa. Najpierw bowiem powiedział, że „Jego owiec nikt nie może wydrzeć z Jego ręki” [J 10,28]. Aby tego dowieść, przytoczył powyższe słowa, mianowicie, że „to, co zostało Mu dane przez Ojca, większe jest nad wszystko”. A ponieważ, jak powiada, „nikt nie może ich wydrzeć z ręki Ojca”, wynika stąd, że i z ręki Syna nikt nie może ich wydrzeć; nie wynikałoby zaś, gdyby przez to, co Mu daje Ojciec, nie był równy Ojcu. Stąd też, by to jaśniej wytłumaczyć, dodaje: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” [J 10,30]. Podobnie mówi Apostoł w Liście do Filipian 2, [9-10]: „I darował Mu imię, które jest ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich, ziemskich i podziemnych”. Imię zaś wyższe od wszystkich imion, które czci całe stworzenie - to nic innego jak imię Boże. A zatem przez ów dar należy rozumieć zrodzenie, przez które Ojciec dał Synowi prawdziwą boskość. Na to samo wskazują także słowa, że „wszystko zostało Mu dane przez Ojca”. Nie wszystko zaś byłoby Mu dane, gdyby „cała pełnia bóstwa” [Kol 2,9], która jest w Ojcu, nie była w Synu.

Tak więc twierdząc, że „dał Mu Ojciec”, Chrystus oświadcza, że jest prawdziwym Synem - przeciw Sabeliuszowi. Mówiąc zaś o wielkości tego, „co” zostało dane, oświadcza, że jest równy Ojcu - by odeprzeć błąd Ariusza. Jasne jest zatem, że taki dar nie oznacza niedostatku w Synu. Nie był bowiem Synem, zanim dar został Mu dany, gdyż owym darem jest Jego zrodzenie. Również pełnia daru nie dopuszcza, by Ten, o którym wiadomo, że otrzymał dar, mógł podlegać niedostatkom.

Nie sprzeciwia się też powyższemu to, że Ojciec „dał Synowi” w jakimś określonym momencie czasu, jak czytamy w Piśmie

48

Świętym; na przykład po zmartwychwstaniu Pan mówi do uczniów: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi” [Mt 28,18], Apostoł zaś powiada w Liście do Filipian 2, [8-9], że „dlatego Bóg Chrystusa wywyższył i darował Mu imię, które jest ponad wszelkie imię”, ponieważ „stał się posłuszny aż do śmierci”, jak gdyby tego imienia nie miał od wieków. Zwyczajem Pisma Świętego jest bowiem mówić, że coś jest lub się dzieje, gdy staje się to jawne. To zaś, że Syn odwiecznie otrzymał powszechną władzę i boskie imię, zostało objawione światu po zmartwychwstaniu przez przepowiadanie uczniów. Wskazują na to także słowa Pana w Ewangelii św. Jana 17, [5]: „Ojcze, otocz Mnie u siebie chwałą, którą miałem u Ciebie, zanim świat powstał”. Prosi bowiem, by Jego chwała, którą odwiecznie otrzymał od Ojca jako Bóg, objawiła się w Nim, gdy się stał człowiekiem.

5. Jasne jest stąd, w jaki sposób Syn „otrzymuje naukę”, mimo że nie brak Mu wiedzy. Wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze [I, 45], że w Bogu poznanie i istnienie są tym samym. Dlatego udzielanie natury boskiej jest także udzielaniem poznania. Udzielanie poznania można zaś nazwać „ukazywaniem”, „mową” lub „nauczaniem”. A zatem wyrażen: „od Ojca usłyszał” albo że „Ojciec Mu ukazał”, albo jeszcze inaczej, jak to czytamy w Piśmie Świętym, używa się dlatego, że Syn przez swe narodzenie otrzymał od Ojca naturę boską, a nie dlatego, że najpierw Syn nie miał wiedzy lub nie rozumiał, a potem Ojciec Go nauczył. Apostoł bowiem głosi w 1 Liście do Koryntian 1, [24], że „Chrystus jest Mocą Bożą i Mądrością Bożą”; nie jest zaś możliwe, by Mądrość nie miała wiedzy albo by Moc była słaba.

Dlatego też słowa: „Syn nie może niczego czynić sam z siebie” [J 5,19], nie wskazują na żadną słabość w działaniu Syna. Lecz ponieważ w Bogu działanie jest tym samym co istnienie i Jego działanie jest tym samym co Jego istota, jak powyżej wykazaliśmy [I, 45], dlatego mówimy, że Syn nie może działać sam z siebie, lecz działa dzięki Ojcu, tak samo jak nie może istnieć sam z siebie, lecz istnieje dzięki Ojcu. Gdyby bowiem istniał sam z siebie, nie byłby już

49

Synem. Jak więc Syn nie może nie być Synem, tak też nie może działać sam z siebie. Ponieważ zaś Syn otrzymuje tę samą naturę, jaką ma Ojciec i, co za tym idzie, tę samą moc - dlatego, chociaż Syn nie istnieje sam z siebie ani nie działa sam z siebie, to jednak istnieje sam przez się i działa sam przez się. Jak bowiem istnieje przez własną naturę, którą otrzymał od Ojca, tak też działa przez własną naturę, otrzymaną od Ojca. Stąd też Pan, powiedziawszy najpierw: „Syn nie może niczego czynić sam z siebie”, dodaje następnie, aby ukazać, że chociaż Syn nie działa sam z siebie, to jednak działa sam przez się: „Wszystko, co On czyni”, mianowicie Ojciec, „to i Syn podobnie czyni” [J 5,19].

6. Z tego, co powiedzieliśmy, okazuje się także, w jaki sposób Ojciec „rozkazuje” Synowi albo Syn „jest posłuszny” Ojcu, „prosi” Ojca, czy też „jest posłany” przez Ojca. Wszystkie te wyrażenia stosują się bowiem do Syna z racji tego, że jest poddany Ojcu, a jest poddany Ojcu tylko ze względu na przyjętą naturę ludzką, jak to wykazaliśmy. Ojciec więc rozkazuje Synowi jako poddanemu sobie ze względu na ludzką naturę. Wskazują na to także słowa Pana. Gdy bowiem mówi: „Aby świat poznał, że miłuję Ojca i tak czynię, jak Mi nakazał Ojciec” [J 14,31], dodaje, aby wyjaśnić, czym jest ten nakaz: „Wstańcie, chodźmy stąd” [J 14,31]; albowiem powiedział to, przystępując do męki, jest zaś oczywiste, że nakaz męki dotyczy się Syna tylko ze względu na naturę ludzką. Podobnie gdy mówi: „Jeśli zachowacie moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, jak i Ja zachowałem przykazania Ojca mego, i trwam w Jego miłości” [J 15,10] - jest jasne, że te przykazania odnoszą się do Syna z racji tego, że Ojciec miłuje Go jako człowieka, tak jak On miłował uczniów jako ludzi. A to, że nakazy Ojca wobec Syna należy rozumieć jako odnoszące się do natury ludzkiej przyjętej przez Syna, ukazuje Apostoł, gdy mówi, że Syn był posłuszny Ojcu w tym, co dotyczy natury ludzkiej. Powiada bowiem w Liście do Filipian 2, [8]: „Stał się posłuszny Ojcu aż do śmierci”. Apostoł ukazuje także, że proszenie jest czymś właściwym dla Syna ze względu na naturę ludzką. Mówi bowiem w Liście do Hebrajczyków 5, [7], że „za

50

dni ciała swego, z głośnym wołaniem i płaczem zanosząc modlitwy i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, został wysłuchany dzięki swej bogobojności”. Apostoł wyjaśnia także w Liście do Galatów 4, [4], w jakim znaczeniu mówimy, że Chrystus został posłany przez Ojca: „Zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty”. Dlatego więc mówimy, że został posłany, ponieważ został zrodzony z niewiasty, i jest rzeczą pewną, że odnosi się to do Niego ze względu na przyjęte ciało. Jest więc jasne, że wszystko powyższe może dowodzić, że Syn był poddany Ojcu wyłącznie ze względu na naturę ludzką. Należy jednak wiedzieć, że mówi się, iż Syn jest posłany przez Ojca także niewidzialnie, jako Bóg, bez uszczerbku dla Jego równości z Ojcem, jak wykażemy później, gdy będzie mowa o posłaniu Ducha Świętego [IV, 23],

7. Podobnie też jest jasne, że przez to, iż Ojciec „głosi chwałę” Syna, „wskrzesza z martwych” lub „wywyższa”, można wykazać, że Syn jest mniejszy od Ojca wyłącznie, jeżeli chodzi o naturę ludzką. Syn bowiem nie potrzebuje głoszenia chwały w tym znaczeniu, jakoby chwałę dopiero otrzymywał, skoro stwierdza, że „miał ją, zanim świat istniał” [J 17,5], lecz Jego chwała, ukryta w ułomności cielesnej, musiała się objawić w wierze wierzących ludów przez uwielbienie ciała i czynienie cudów. Stąd ojej ukryciu powiedziane jest w Księdze Izajasza 53, [3]: „Zaprawdę, zasłonięte zostało Jego oblicze”. Podobnie też Chrystus został wskrzeszony z martwych, o ile cierpiał i umarł, to znaczy co do ciała. Powiedziane jest bowiem w 1 Liście św. Piotra 4, [1]: „Skoro Chrystus cierpiał w ciele, i wy tą samą myślą się uzbrojcie”. Również wywyższony musiał być w tym, w czym został unижony. Apostoł mówi bowiem w Liście do Filipian 2, [8-9]: „Uniżył sam siebie i stał się posłuszny aż do śmierci; dlatego i Bóg Go wywyższył”.

Tak więc to, że Ojciec głosi chwałę Syna, wskrzesza Go z martwych i wywyższa, wskazuje, że Syn jest mniejszy od Ojca wyłącznie ze względu na naturę ludzką. Z racji bowiem natury boskiej, przez którą jest Ojcu równy, ta sama jest moc Ojca i Syna, i to samo działanie. Dlatego Syn jest wywyższany także swoją własną mocą

51

zgodnie ze słowami Psalmu [21,14]: „Podnieś się, Panie, w mocy Twojej!“. Wskrzesza sam siebie, gdyż mówi o sobie w Ewangelii św. Jana 10, [18]: „Mam moc oddać swoją duszę i ją odzyskać“. Głosi nie tylko swoją chwałę, lecz także i Ojca, mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 17, [1]: „Wślaw Syna swego, aby i Syn Twój wślawił Ciebie!“ - nie jakoby Ojciec był ukryty pod zasłoną przyjętego ciała, lecz jest ukryty pod zasłoną niewidzialności swej natury. W ten sposób i Syn jest ukryty ze względu na naturę boską; to bowiem, o czym mówi Księga Izajasza 45, [15]: „Zaprawdę, Ty jesteś Bogiem ukrytym, Święty Izraela, Zbawco!“ - jest wspólne Ojcu i Synowi. Syn zaś głosi chwałę Ojca, ale nie przez dawanie Mu chwały, lecz przez objawianie Go światu, sam bowiem mówi w tym samym miejscu: „Objawiłem imię Twoje ludziom“ [J 17,6].

8. Nie należy zaś sądzić, by w Synu Bożym był jakiś brak władzy, skoro On sam mówi: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi“ [Mt 28,18], Dlatego to, co mówi: „Nie jest moją rzeczą dać wam miejsce po mojej prawicy albo lewicy, ale [dostaną je] ci, dla których przygotował je mój Ojciec“ [Mt 20,23] - nie dowodzi, by Syn nie miał władzy rozdzielania miejsc w niebie, gdyż przez tego rodzaju miejsca rozumie się uczestnictwo w życiu wiecznym; że zaś do Niego należy ich wyznaczanie, ukazuje, mówiąc w Ewangelii św. Jana 10, [27-28]: „Owce moje słuchają głosu mego, a Ja je znam, i idą za Mną; Ja im daję życie wieczne“. Powiedzione jest także w Ewangelii św. Jana 5, [22], że „Ojciec cały sąd dał Synowi“. Do sądu zaś należy udzielanie ludziom chwały niebieskiej za zasługi. Stąd też powiedzione jest w Ewangelii św. Mateusza 25, [33], że „Syn Człowieczy postawi owce po prawicy, a kozły po lewicy“. A zatem we władzy Syna jest postawienie kogoś po prawicy lub po lewicy - obojętnie czy jedno i drugie odnosi do różnego uczestnictwa w chwale, czy też jedno odnosi się do chwały, a drugie do kary. Słowa, o których mówimy, należy więc tłumaczyć według tego, co zostało powiedziane wcześniej. A wcześniej czytamy, że matka synów Zebedeusza przystąpiła do Jezusa i prosiła, aby [w Jego królestwie] jeden z jej synów siedział po prawicy, a drugi po le-

52

wicy [zob. Mt 20,20-21], I wydaje się, że do tej prośby ośmieliło ją pokrewieństwo łączące ją z Chrystusem-człowiekiem. Zatem w odpowiedzi Pan nie twierdził, że nie należy do Jego władzy danie jej tego, o co prosiła, lecz że nie należy do Niego danie tym, za których prosiła. Nie powiedział bowiem: Nie do Mnie należy dać „komuś“ miejsce po mojej prawicy albo lewicy, lecz raczej okazuje, że należało do Niego dać je „tym, dla których przygotował je Jego Ojciec“. Danie go bowiem należało do Niego nie z tej racji, że był synem Maryi Dziewicy, lecz z tej, że był Synem Boga. I dlatego Jego rzeczą nie było dać je jakimś ludziom ze względu na to, że należą do Niego jako syna Maryi Dziewicy, to znaczy ze względu na pokrewieństwo, lecz ze względu na to, że należą do Niego jako Syna Bożego, to znaczy tym, dla których przygotował je Ojciec odwiecznym przeznaczeniem. A że również owo przygotowanie należy do władzy Syna, sam Pan stwierdza w Ewangelii Św. Jana 14, [2]: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele. Gdyby było inaczej, powiedziałbym wam, ponieważ idę przygotować wam miejsce“. Wiele zaś mieszkań to różne stopnie uczestniczenia w szczęśliwości, które Bóg odwiecznie przeznaczył i przygotował. Gdy więc Pan mówi: „Gdyby w czymś było inaczej“, to znaczy: „Gdyby nie było dosyć mieszkań przygotowanych dla ludzi, którzy mają wejść do szczęśliwości“, i gdy dodaje: „To bym wam powiedział, ponieważ idę przygotować wam miejsce“ - okazuje przez to, że tego rodzaju przygotowanie należy do Jego władzy.

Nie można też przyjąć, że Syn nie zna godziny swego przyjścia, skoro „w Nim są ukryte wszystkie skarby mądrości i wiedzy”, jak powiada Apostoł [Kol 2,3], i skoro doskonale poznaje to, co jest „większe”, to znaczy Ojca [zob. Mt 11,27; J 14,28], Lecz należy to rozumieć w ten sposób, że Syn, stawszy się człowiekiem pośród ludzi, zachowywał się jak ktoś niemający wiedzy, gdy nie objawił czegoś uczniom. Zwyczajem Pisma Świętego jest bowiem taki sposób wyrażania, iż mówi się, że Bóg coś poznaje, jeśli daje to poznać innym, jak na przykład czytamy w Księdze Rodzaju 22, [12]: „Teraz poznałem, że się boisz Pana”, to znaczy: „Teraz sprawiłem,

53

że poznałeś”. I przeciwnie - mówi się, że Syn nie zna tego, czego nie daje poznać nam.

Jasne zaś jest, że smutek, strach i tym podobne uczucia dotyczą Chrystusa jako człowieka. Nie można na tej podstawie wnioskować o jakimś umniejszeniu boskości Syna.

9. Gdy zaś się mówi, że mądrość jest stworzona, to po pierwsze - można to rozumieć nie w odniesieniu do Mądrości, którą jest Syn Boży, lecz do mądrości, której Bóg udzielił stworzeniom. Powiedzione jest bowiem w Eklezjastyku 1 [Syr 1,9-10]: „Bóg stworzył ją” - mianowicie mądrość - „przez Ducha Świętego, i rozlał ją na wszystkie dzieła swoje”. Można to także odnieść do natury stworzonej, przyjętej przez Syna. Wtedy sens byłby następujący: „Od początku i przed wiekami zostałam stworzona” [Syr 24,9], to znaczy: „Przewidziane zostało, że zjednoczę się ze stworzeniem”. Albo też, mówiąc, że mądrość jest „stworzona” i „zrodzona” [zob. Prz 8,24-25], daje się nam poznać sposób rodzenia w Bogu. W rodzeniu bowiem to, co się rodzi, otrzymuje naturę rodzącego - i to należy do doskonałości; ale w przypadku rodzenia, które ma miejsce tu na ziemi, rodzący się zmienia, co jest niedoskonałością. W stwarzaniu zaś stwórca się nie zmienia, lecz rzecz stworzona nie otrzymuje natury stwarzającego. Mówimy więc, że Syn jest zarówno „stworzony”, jak i „zrodzony”, by ze stwarzania wziąć niezmiennność Ojca, a z rodzenia jedność natury w Ojcu i Synu.

I w ten sposób sobór wyjaśnił, jak rozumieć Pismo Święte, jak to widzimy u Hilarego¹⁰.

10. Syna nazywa się „pierworodnym wszelkiego stworzenia” [Kol 1,15] nie dlatego, że Syn należy do porządku stworzeń, lecz ponieważ Syn pochodzi od Ojca i „otrzymuje” od Ojca, od którego pochodzą i „otrzymują” stworzenia. Lecz Syn otrzymuje od Ojca tę samą co Ojciec naturę, nie otrzymują jej zaś stworzenia. Stąd też Syna nazywa się nie tylko „pierworodnym”, lecz także, jednorodnym” [J 1,18], z racji szczególnego sposobu „otrzymywania”.

¹⁰ Św. Hilary z Poitiers, *De synodis* 17-18 (PL 10, 493-495).

54

11. Słowa, którymi Pan zwraca się do Ojca, prosząc za uczniów: „Aby byli jedno, jak i my jedno jesteśmy” [J 17,22], ukazują, że Ojciec i Syn stanowią jedno w sposób, w jaki uczniowie mają stanowić jedno, mianowicie przez miłość. A przecież ten sposób jedności nie wyklucza jedności istoty, lecz raczej jej dowodzi. Powiedzione jest bowiem w Ewangelii św. Jana 3, [35]: „Ojciec miłuje Syna i wszystko oddał w Jego ręce”, przez co okazuje się, że w Synu jest pełnia bóstwa, jak powiedzieliśmy [IV, 8, ad 4],

Tak więc jest jasne, że świadectwa Pisma Świętego, które arianie przytaczali w swojej sprawie, nie sprzeciwiają się prawdzie wyznawanej przez wiarę katolicką.

Rozdział 9 << ODPOWIEDŹ NA AUTORYTETY PRZYTOCZONE PRZEZ FOTYNA I SABELIUSZA

Rozważywszy to, widzimy, że także to, co z Pisma Świętego przytaczają Fotyn [zob. IV, 4] i Sabeliusz [zob. IV, 5] dla poparcia swoich poglądów, nie może potwierdzać ich błędu.

1. Słowa Pana, które powiedział po zmartwychwstaniu w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Mateusza: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi” [Mt 28,18], nie oznaczają, jakoby tę władzę wówczas dopiero otrzymał, lecz że władza, którą Syn Boży otrzymał odwiecznie, zaczęła się w Nim objawiać, gdy stał się człowiekiem, przez zwycięstwo nad śmiercią dzięki zmartwychwstaniu.

2. W jaki zaś sposób należy rozumieć to, co Apostoł mówi o Synu w Liście do Rzymian 1, [3]: „On powstał dla Niego z rodu Dawida”, pokazują wyraźnie dodane słowa: „Według ciała”. Nie powiedział bowiem, że Syn Boży bezwzględnie „powstał”, ale że „powstał z rodu Dawida według ciała”, przez przyjęcie natury ludzkiej, jak powiedziano w Ewangelii św. Jana [1,14]: „Słowo ciałem się stało”. Stąd też jest jasne, że następne słowa: „On został przeznaczony na

55

pełnego mocy Syna Bożego” [Rz 1,4] odnoszą się do Syna w Jego ludzkiej naturze. Natura ludzka bowiem złączyła się z Synem Bożym - tak że człowieka można nazwać Synem Bożym - nie z powodu ludzkich zasług, lecz z łaski Boga przeznaczającego.

3. Podobnie też to, co mówi ten sam Apostoł: że „Bóg wywyższył Chrystusa” z powodu zasług męki [zob. Flp 2,8-9], należy odnieść do natury ludzkiej, w której było uniżenie z racji męki. Dlatego słowa, które następnie dodano: „Darował Mu imię, które jest ponad wszelkie imię” [Flp 2,9], należy odnieść do tego, że imię właściwe Synowi przez odwieczne zrodzenie miało zostać objawione w wierze ludów, jako właściwe Synowi wcielonemu.

4. W ten sposób widzimy także, iż słowa Piotra, że „Bóg uczynił Jezusa i Panem, i Chrystusem” [Dz 2,36], należy odnieść do natury ludzkiej Syna, w której to, co w naturze boskiej miał odwiecznie, zaczął posiadać w czasie.

Słowa zaś, które przytacza Sabeliusz [IV, 5], mówiąc o jedyności Boga: „Słuchaj Izraelu, Pan, Bóg twój, jest Bogiem jedynym” [Wj 20,2-3; Pwt 6,4], oraz: „Patrzcie teraz, że ja jestem jedyny, i nie ma poza Mną innego Boga” [Pwt 32,39], nie sprzeciwiają się treści wiary katolickiej, która wyznaje, że Ojciec i Syn nie są dwoma bogami, lecz jednym Bogiem, jak to już powiedzieliśmy [IV, 8].

Podobnie też słowa: „Ojciec, który jest we Mnie, On dzieła wykonuje” [J 5,19; por. 14,10], oraz: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” [J 14,11], nie oznaczają jedności osoby, jak chciał Sabeliusz, lecz jedność istoty, której przeczył Ariusz [IV, 6]. Gdyby bowiem Ojciec i Syn byli jedną Osobą czymś nieodpowiednim byłoby mówienie, że Ojciec jest w Synu, a Syn w Ojcu, skoro tego, że jeden i ten sam podmiot jest w samym sobie, nie mówi się w znaczeniu właściwym, lecz tylko z racji części; części bowiem są w całości, a to, co jest własnością części, przypisuje się zwykle całości, dlatego mówi się czasem, że jakaś całość jest w samej sobie. Taki zaś sposób mówienia nie stosuje się do Boga, w którym nie może być części, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 20]. Wynika więc stąd

- skoro się mówi, że Ojciec jest w Synu, a Syn w Ojcu - że Ojciec i Syn nie są jednym podmiotem. Lecz okazuje się w ten sposób, że Ojciec i Syn mają jedną istotę. Gdy bowiem to przyjmiemy, widzimy jasno, w jaki sposób Ojciec jest w Synu, a Syn w Ojcu. Skoro bowiem Ojciec jest swoją istotą - ponieważ w Bogu istota i ten, kto ma istotę, nie są czymś innym, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 21] - wynika stąd, że w kimkolwiek jest istota Ojca, w tym jest Ojciec; i z tego samego powodu w kimkolwiek jest istota Syna, w tym jest Syn. Stąd, skoro istota Ojca jest w Synu, a istota Syna w Ojcu - ponieważ Ojciec i Syn mają jedną istotę, jak uczy wiara katolicka - wynika stąd jasno, że Ojciec jest w Synu, a Syn jest w Ojcu. I tak, za pomocą tych samych słów obala się zarówno błąd Sabeliusza, jak i Ariusza.

Rozdział 10

ARGUMENTY PRZECIW RODZENIU I POCHODZENIU W BOGU

Rozważywszy starannie całe to zagadnienie, widzimy jasno, iż w sprawie rodzenia w Bogu Pismo Święte podaje nam do wierzenia, że chociaż Ojciec i Syn są różnymi Osobami, to jednak są jednym Bogiem i mają jedną istotę, czyli naturę. Ponieważ zaś jest czymś bardzo dalekim od natury stworzeń, by jakieś dwa byty były odrębnymi podmiotami, a jednak miały jedną istotę, rozum ludzki, wychodząc od właściwości stworzeń, doświadcza wielu trudności co do tajemnicy rodzenia w Bogu.

1. Skoro rodzenie, jakie my znamy, jest pewną zmianą, której przeciwstawia się rozkład, rodzenie w Bogu wydaje się czymś trudnym do przyjęcia, ponieważ jest On niezmienny, niezniszczalny i wieczny, jak wynika z tego, co powiedziano wyżej [I, 13; I, 15],

2. Co więcej. Jeśli rodzenie jest zmianą, to wszystko, co zrodzone, musi być zmienne. Co zaś się zmienia, przechodzi od możności do

ureczywistnienia, „ruch bowiem jest ureczywistnieniem czegoś, co jako takie istnieje w możności”¹¹. Jeśli więc Syn Boży jest zrodzony, to wydaje się, że ani nie jest wieczny - skoro przechodzi od możności do ureczywistnienia - ani nie jest prawdziwym Bogiem, bo nie jest czystym ureczywistnieniem, lecz ma coś z możności.

3. Oprócz tego. To, co zrodzone, otrzymuje naturę od rodzącego. Jeśli więc Syn jest zrodzony przez Boga Ojca, to naturę, którą posiada, musiał otrzymać od Ojca. Nie jest zaś możliwe, by otrzymał od Ojca naturę numerycznie różną od tej, którą ma Ojciec, a tę samą co do gatunku, jak się to dzieje w przypadku rodzenia równorzędnego (*in generationibus univocis*), na przykład gdy człowiek rodzi człowieka, a ogień rodzi ogień; wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 42], że jest rzeczą niemożliwą by istniało numerycznie wiele natur boskich. Wydaje się także niemożliwe, by Syn otrzymał naturę numerycznie tę samą, którą ma Ojciec. Jeśli bowiem otrzymał jej część, to wynika stąd, że natura boska jest podzielna. Jeśli zaś otrzymał całą to zdaje się stąd wynikać, że natura boska - jeśli cała została przelana na Syna - przestaje istnieć w Ojcu, i w ten sposób Ojciec, rodząc, ulega zniszczeniu. Nie można też powiedzieć, by natura boska przelewała się z Ojca na Syna dzięki pewnego rodzaju obfitości, tak jak woda ze źródła wlewa się do rzeki, a źródło nie wysycha. Jak bowiem natura boska nie może zostać

podzielona, tak też nie może się powiększać. Zdaje się więc stąd wynikać, że Syn otrzymał naturę od Ojca, jednak nie tę samą - ani numerycznie, ani gatunkowo - którą ma Ojciec, lecz naturę zupełnie innego rodzaju, jak to ma miejsce w przypadku rodzenia nierównorzędnego (*in generatione aequivoca*), na przykład gdy zwierzęta powstające z rozkładu rodzą się mocą słońca, do którego nie są podobne. Wynika stąd zatem, że Syn Boży nie jest ani prawdziwym Synem, gdyż nie jest podobny do Ojca, ani prawdziwym Bogiem, gdyż nie otrzymuje natury boskiej.

11 Zob. Arystoteles, *Physica* III, 1 (201a 10-11; 202a 7-8).

58

4. Podobnie. Jeśli Syn otrzymuje naturę od Boga Ojca, to czymś innym musi być w Nim to, co otrzymuje, a czymś innym otrzymana natura, żadna bowiem rzecz nie otrzymuje samej siebie. Syn nie jest więc swoją istotą czy naturą. A zatem nie jest prawdziwym Bogiem.

5. Ponadto. Jeśli Syn nie jest czymś różnym od istoty Bożej, to skoro istota Boża jest samoistna, jak dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 22] - wiadomo zaś, że i Ojciec jest samą istotą Bożą - zdaje się stąd wynikać, że Ojciec i Syn posiadają wspólnie tę samą rzecz samoistną. Rzecz zaś samoistna o naturze intelektualnej to osoba¹². Wynika więc stąd, że jeśli Syn jest istotą Bożą, to Ojciec i Syn są tą samą Osobą. Jeśli zaś Syn nie jest istotą Bożą, to nie jest prawdziwym Bogiem; dowiedliśmy już bowiem tego o Bogu w pierwszej księdze [I, 21], Wydaje się więc, że albo Syn nie jest prawdziwym Bogiem, jak mówił Ariusz, albo nie różni się osobowo od Ojca, jak twierdził Sabeliusz.

6. Oprócz tego. To, co jest zasadą jednostkowienia w jakiejś rzeczy, nie może być w czymś drugim, różnym od niej co do podmiotu. To bowiem, co jest w wielu rzeczach, nie jest zasadą jednostkowienia. Istota Boża zaś jest tym, przez co Bóg jest jednostką - istota Boża nie jest bowiem formą w materii, tak by mogła być ujednostkowiona przez materię. Nie ma więc w Bogu Ojcu niczego innego poza Jego istotą, przez co mógłby być ujednostkowiony. Zatem Jego istota nie może być w żadnym innym podmiocie. Albo więc nie jest w Synu - i wtedy Syn nie jest prawdziwym Bogiem, jak mówi Ariusz; albo Syn nie różni się co do podmiotu od Ojca - i wówczas Ojciec i Syn są jedną Osobą, zgodnie z poglądem Sabeliusza.

7. Co więcej. Jeśli Ojciec i Syn są dwoma podmiotami, czyli dwiema Osobami, a jednak stanowią jedność w istocie, to musi być w Nich coś oprócz istoty, przez co by się różnili; przyjmujemy bowiem, że istotę mają wspólną, a to, co jest wspólne, nie może być zasadą rozróżnienia. To więc, czym Ojciec i Syn się różnią,

12 Zob. Boecjusz, *De duabus naturis (Contra Eutychen et Nestorium)* III (PL 64, 1343-1344).

59

musi być czymś innym od istoty Bożej. Zatem Osoba Syna, i podobnie Osoba Ojca, złożona jest z dwóch elementów, mianowicie ze wspólnej istoty i zasady rozróżniającej. Obaj więc są złożeni. Żaden zatem nie jest prawdziwym Bogiem.

Gdyby zaś ktoś twierdził, że odróżniają się tylko przez wzajemną relację, gdyż jeden jest Ojcem, a drugi Synem - a wydaje się, że to, co się orzeka relacyjnie, nie orzeka w podmiocie „czegoś”, lecz raczej relację „do czegoś”, i w ten sposób nie wprowadza się złożenia - to wydaje się, że ta odpowiedź nie jest wystarczająca dla uniknięcia powyższych trudności.

a) Relacji bowiem nie może być bez czegoś absolutnego. W każdej bowiem rzeczy będącej w relacji trzeba przyjąć coś, co jest orzekane w odniesieniu do niej samej, oprócz tego, co jest orzekane w odniesieniu do czegoś drugiego. Na przykład sługa jest czymś w sposób absolutny, oprócz tego, co jest orzekane w odniesieniu do pana. Zatem owa relacja, którą odróżniają się Ojciec i Syn, musi mieć coś absolutnego jako fundament. Albo więc to absolutne jest tylko jedno, albo są dwie rzeczy absolutne. Jeśli jest tylko jedno, to nie może być ono fundamentem podwójnej relacji, chyba że jest to relacja tożsamości, która nie może spowodować rozróżnienia, tak jak mówimy, że to samo jest tożsame z tym samym. Jeśli więc jest to taka relacja, która wymaga rozróżnienia, to musimy przyjąć uprzednie rozróżnienie między bytami absolutnymi. Nie wydaje się więc możliwe, by Osoby Ojca i Syna różniły się od siebie tylko relacjami.

b) Oprócz tego. Należy powiedzieć, że relacja, która odróżnia Syna od Ojca, albo jest jakąś rzeczą albo jest tylko w intelekcie. Jeśli jest rzeczywista - a nie wydaje się być tym samym, czym jest istota Boża, gdyż istota Boża jest wspólna Ojcu i Synowi - to w Synu będzie coś, co nie jest Jego istotą. W takim razie nie jest On prawdziwym Bogiem; wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze, że w Bogu nie ma niczego, co nie byłoby Jego istotą [I, 23]. Jeśli natomiast ta relacja jest tylko pojęciowa, to nie może spowodować różnicy między Osobami Syna i Ojca, różnica osób wymaga bowiem różnicy rzeczywistej.

60

c) Podobnie. Wszystko, co jest w relacji, zależy od tego, z czym jest w relacji. Co zaś zależy od czegoś drugiego, nie jest prawdziwym Bogiem. Jeśli więc Osoby Ojca i Syna różnią się relacjami, żadna z nich nie będzie prawdziwym Bogiem.

8. Oprócz tego. Jeśli Ojciec jest Bogiem i Syn jest Bogiem, to nazwa „Bóg” musi być orzekana o Ojcu i Synu substancjalnie, ponieważ boskość nie może być przypadłością. Orzecznik substancjalny jest zaś prawdziwie tym, o czym się go orzeka. Gdy bowiem mówimy: „Człowiek jest zwierzęciem”, to, co jest prawdziwie człowiekiem, jest zwierzęciem; i podobnie gdy mówimy: „Sokrates jest człowiekiem”, to, co jest prawdziwie Sokratesem, jest człowiekiem. Zdaje się stąd wynikać, że jest niemożliwe, by po stronie podmiotów była wielość, skoro po stronie orzecznika substancjalnego jest jedność. Sokrates i Platon nie są bowiem jednym człowiekiem, chociaż są czymś jednym co do natury ludzkiej, ani też człowiek i osioł nie są jednym zwierzęciem, chociaż są czymś jednym co do natury zwierzęcej. Jeśli więc Ojciec i Syn są dwiema Osobami, wydaje się rzeczą niemożliwą by byli jednym Bogiem.

9. Co więcej. Orzeczniki przeciwstawne wskazują na wielość w tym, o czym są orzekane. O Bogu Ojcu i o Bogu Synu orzeka się zaś rzeczy przeciwstawne. Ojciec bowiem jest Bogiem niezrodzonym i rodzącym, a Syn jest Bogiem zrodzonym. Nie wydaje się więc możliwe, by Ojciec i Syn byli jednym Bogiem.

Takie i tym podobne są argumenty tych, którzy chcą mierzyć tajemnice Boże własnym rozumem, usiłują przeczyć rodzeniu w Bogu. Lecz ponieważ prawda jest potężna sama w sobie i nie osłabiają jej żadne ataki, należy przystąpić do wykazania, że rozum nie może obalić prawdy wiary.

61

Rozdział 11

W JAKI SPOSÓB NALEŻY ROZUMIEĆ RODZENIE W BOGU I CO PISMO ŚWIĘTE MÓWI O SYNU

Jako punkt wyjścia obecnych rozważań należy przyjąć to, że odpowiednio do różnych natur, w rzeczach są różne sposoby emanacji. Im zaś wyższa natura, tym bliższe jej jest to, co od niej pochodzi.

Najniższe miejsce pośród wszystkich rzeczy zajmują ciała nieożywione, w których emanacja może odbywać się tylko przez działanie jednego z nich na coś drugiego. Z ognia bowiem rodzi się ogień w ten sposób, że ogień przemienia jakieś ciało poza nim i nadaje mu jakość i formę ognia.

Wśród ciał ożywionych najniższe miejsce zajmują te rośliny, w których emanacja dokonuje się już od wewnątrz, tak mianowicie, że soki wewnętrzne rośliny zmieniają się w nasienie, a to nasienie oddane ziemi wyrasta na roślinę. Tu więc widzimy już pierwszy stopień życia - żyjącym bowiem nazywamy to, co pobudza samo siebie do działania; temu zaś, co mogą pobudzić do działania tylko czynniki zewnętrzne, całkowicie brak życia. W roślinach zaś znakiem życia jest to, że coś będącego wewnątrz nich porusza je do przyjęcia formy. Życie roślin jest jednak niedoskonałe; choć bowiem emanacja dokonuje się w nich od wewnątrz, jednak to, co powstaje, wychodząc powoli z wnętrza, ostatecznie okazuje się czymś całkowicie zewnętrznym. Soki drzewa bowiem najpierw wydobywają się z drzewa, potem stają się kwiatem i wreszcie owocem, który będąc poza korą drzewa, jest jednak z nią połączony. Gdy zaś owoc dojrzeje, zupełnie się oddziela od drzewa, spada na ziemię i mocą nasienia rodzi kolejną roślinę. Jeśli się to dokładnie rozważy, widać, że początkiem tej emanacji jest coś zewnętrznego, gdyż wewnętrzne soki drzewo czerpie przez korzenie z ziemi, z której roślina pobiera pożywienie.

Ponad życiem roślin mamy wyższy stopień życia, mianowicie życie duszy zmysłowej. Emanacja jej właściwa, chociaż zaczyna się

62

od czegoś zewnętrznego, to jednak kończy czymś wewnętrznym. I im bardziej emanacja postępuje, tym bardziej staje się wewnętrzna. Zewnętrzny przedmiot zmysłowy bowiem wprowadza swoją formę do zmysłów zewnętrznych, skąd przechodzi do wyobraźni i wreszcie do skarbca pamięci. Zawsze jednak początek i kres tej emanacji są różne, żadna bowiem władza zmysłowa nie zwraca się ku sobie samej. Ten stopień życia jest więc tym wyższy od życia roślin, im bardziej wewnętrzne jest właściwe mu działanie. Nie jest to jednak życie w pełni doskonałe, gdyż emanacja dokonuje się zawsze między jedną rzeczą a drugą.

Istnieje zatem najwyższy i doskonały stopień życia, mianowicie życie duszy obdarzonej intelektem; intelekt bowiem zwraca się ku sobie samemu i może poznawać sam siebie. Ale i w życiu intelektu mamy różne stopnie. Intelekt ludzki bowiem, chociaż może poznawać sam siebie, to jednak swoje poznanie rozpoczyna od czegoś zewnętrznego, ponieważ nie może poznawać intelektualnie bez wyobrażeń, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 60]. Doskonalsze jest więc życie intelektu aniołów, których intelekt nie wychodzi od czegoś zewnętrznego w poznawaniu siebie, lecz poznaje siebie sam przez się [II, 96 i nast.]. Jednak i ich życie nie osiąga ostatecznej doskonałości, bo chociaż ich ujęcie umysłowe (*intentio intellecta*) jest całkowicie wewnętrzne, to jednak ujęcie to nie jest ich substancją, gdyż poznanie i istnienie w aniołach nie jest tym samym, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 52],

Ostateczna doskonałość życia przysługuje zatem Bogu, w którym poznanie nie jest czymś innym niż istnienie, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 45]. I tak, ujęcie umysłowe w Bogu musi być samą istotą Boga.

Ujęciem umysłowym nazywam zaś to, co intelekt poczyną w sobie, poznając rzecz. Nie jest ono w nas ani samą poznaną rzeczą, ani samą substancją intelektu, lecz pewną podobizną poznanej rzeczy - podobizną, którą wyraża mowa zewnętrzna; stąd też owo ujęcie umysłowe nazywamy słowem wewnętrznym, które jest wyrażane przez słowo zewnętrzne. To, że owo ujęcie nie jest w nas rzeczą

63

poznaną, wynika jasno stąd, że czym innym jest poznawać rzecz, a czym innym poznawać samo ujęcie umysłowe - co intelekt czyni, gdy poddaje rozważaniu swe dzieło; dlatego jedne nauki zajmują się rzeczami, a inne ujęciami umysłowymi. To zaś, że ujęcie umysłowe nie jest w nas samym intelektem, jasne jest stąd, że istnienie ujęcia umysłowego polega na byciu poznawanym, istnienie zaś naszego intelektu na tym nie polega, gdyż jego istnienie nie utożsamia się z jego poznawaniem.

Skoro zatem w Bogu tym samym jest istnienie i poznanie, to ujęcie umysłowe w Bogu jest samym Jego intelektem. A ponieważ w Bogu intelekt jest rzeczą poznaną - poznając bowiem siebie, poznaje wszystko inne, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 49] - wynika stąd, że w poznającym Bogu tym samym jest intelekt, rzecz poznawana i ujęcie umysłowe.

Rozważywszy to, możemy pojąć do pewnego stopnia, w jaki sposób należy rozumieć rodzenie w Bogu. Jest bowiem jasne, że rodzenia w Bogu nie można rozumieć w tym znaczeniu, co w bytach nieożywionych, w których rodzący wprowadza swą formę w materię zewnętrzną. Albowiem zgodnie ze stanowiskiem wiary Syn zrodzony z Boga musi mieć prawdziwą boskość i być prawdziwym Bogiem. Owa boskość zaś nie jest formą tkwiącą w materii ani też Bóg nie ma w sobie materii, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 17; I, 27]. Podobnie też nie można przyjąć, by rodzenie w Bogu dokonywało się na wzór rodzenia, jakie jest u roślin czy też zwierząt, które mają wspólnie z roślinami władzę odżywiania i władzę rozrodczą. Albowiem część rośliny bądź zwierzęcia oddziela się, by dokonało się zrodzenie czegoś podobnego gatunkowo, co u kresu rodzenia jest zupełnie poza rodzącym. Od Boga zaś nic nie może się oddzielić, ponieważ jest On niepodzielny. Syn zrodzony z Boga nie jest też poza rodzącym Ojcem, lecz w Nim, jak wiadomo z przytoczonych powyżej świadectw [IV, 9], Rodzenia w Bogu nie można też rozumieć w sposób właściwy emanacji, jaka występuje w duszy zmysłowej. Bóg bowiem nie przyjmuje niczego z zewnątrz, by móc oddziaływać na jakiś inny byt, gdyż inaczej nie

64

byłby pierwszą przyczyną. Poza tym działania duszy zmysłowej nie mogą się dokonywać bez narządów cielesnych; jest zaś jasne, że Bóg nie ma ciała. Wynika stąd więc, że rodzenie w Bogu należy pojmować jako emanację umysłową.

Należy to wyjaśnić w następujący sposób. Z tego, co powiedzieliśmy w pierwszej księdze [I, 47], wynika jasno, że Bóg poznaje sam siebie. Każda zaś rzecz poznana jako poznana musi być w poznającym - poznawanie umysłowe oznacza bowiem ujęcie przez intelekt poznawanego przedmiotu; stąd też nasz intelekt, poznając siebie, jest w sobie nie tylko jako tożsamy ze sobą przez istotę, lecz także jako coś ujętego przez siebie w

akcie poznania. Bóg zatem musi być w sobie, tak jak przedmiot poznany jest w poznającym. Przedmiot zaś poznany jest w poznającym ujęciem umysłowym i słowem. Zatem w Bogu poznającym siebie Słowo Boże to niejako poznany Bóg, podobnie jak słowo „kamień” w intelekcie to poznany kamień. Dlatego też powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 1, [1]: „Słowo było u Boga”.

Ponieważ zaś intelekt Boży nie przechodzi z możliwości do urzeczywistnienia, lecz zawsze istnieje jako urzeczywistniony, czego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 56], z konieczności musi być tak, że Bóg poznaje siebie zawsze. Skoro zaś siebie poznaje, Jego Słowo musi być w Nim, jak wykazaliśmy. Jest więc rzeczą konieczną, że Słowo Boga istniało w Bogu zawsze. Słowo Boga jest zatem współweczne Bogu, i nie pojawia się w Nim w jakimś momencie czasu, tak jak w naszym intelekcie pojawia się w jakimś momencie czasu słowo poczęte wewnątrznie, którym jest ujęcie umysłowe. Dlatego powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 1, [1]: „Na początku było Słowo”.

Skoro zaś intelekt Boży jest nie tylko zawsze urzeczywistniony, ale jest czystą rzeczywistością, jak udowodniliśmy w pierwszej księdze [I, 16], substancja intelektu Bożego musi być jego poznaniem, które jest urzeczywistnieniem intelektu. Istnienie zaś słowa poczętego wewnątrznie, czyli ujęcia umysłowego, to bycie poznanym. Tym samym więc jest istnienie Słowa Bożego i intelektu

65

Bożego, a w konsekwencji też samego Boga, który jest swoim intelektem. Istnienie Boga zaś jest Jego istotą, czy też naturą, która jest tożsama z Bogiem, jak udowodniliśmy w pierwszej księdze [I, 22], Słowo Boże jest więc Bożym istnieniem, Jego istotą i prawdziwym Bogiem. Inaczej zaś się rzeczy mają ze słowem intelektu ludzkiego. Gdy bowiem nasz intelekt poznaje siebie, czym innym jest istnienie intelektu, a czym innym jego działanie poznawcze, gdyż substancja intelektu, zanim pozna w sposób urzeczywistniony, poznaje w możliwości. Wynika więc stąd, że czym innym jest istnienie ujęcia umysłowego, a czym innym istnienie samego intelektu, ponieważ istnienie ujęcia umysłowego polega na byciu poznanym. Dlatego w człowieku poznającym siebie słowo poczęte wewnątrznie nie jest prawdziwym człowiekiem, posiadającym naturalne istnienie człowieka, lecz tylko człowiekiem jako poznanym - jakby pewną podobizną człowieka prawdziwego, ujętą przez intelekt. Słowo Boże zaś, przez to, że jest Bogiem poznanym, jest prawdziwym Bogiem, z natury posiadającym boskie istnienie, dlatego że naturalne istnienie Boga nie jest czymś innym od poznania właściwego Bogu, jak to już powiedzieliśmy. Stąd też w Ewangelii Św. Jana 1, [1] powiedziano: „Bogiem było Słowo”. A ponieważ słowa te powiedziano bezwarunkowo, dlatego dowodzą one, że należy rozumieć, iż Słowo Boże jest prawdziwym Bogiem. Słowa człowieka nie można bowiem nazwać człowiekiem wprost i bezwarunkowo, ale tylko pod pewnym względem, mianowicie człowiekiem jako poznanym. Stąd zdanie: „Człowiek jest słowem” byłoby fałszywe, natomiast zdanie: „Człowiek jako poznany jest słowem” może być prawdziwe. Gdy więc się mówi: „Bogiem było Słowo”, wyraża się przez to, że Słowo Boże jest nie tylko ujęciem umysłowym, jak nasze słowo, lecz także Bytem istniejącym w naturze i samoistnym. Bóg prawdziwy jest bowiem Bytem samoistnym, skoro jest w najwyższym stopniu Bytem samym przez się.

Natura Boga nie jest zaś w Słowie w ten sposób, by była jedna gatunkowo, a różna numerycznie. Tak bowiem Słowo posiada naturę Boga, jak poznanie Boga jest samym Jego istnieniem, jak

powiedzieliśmy. Poznanie zaś jest samym istnieniem Bożym. Słowo więc posiada istotę Bożą tę samą nie tylko gatunkowo, ale i numerycznie. Następnie, jedna gatunkowo natura rozdziela się na wiele numerycznie bytów tylko z racji materii. Natura boska zaś jest całkowicie niematerialna. Jest więc niemożliwe, by natura boska była gatunkowo jedna, a numerycznie różna. A zatem Słowo Boże ma wspólnie z Bogiem tę samą numerycznie naturę. Dlatego też Słowo Boże i Bóg, którego to jest Słowo, nie są dwoma Bogami, lecz jednym Bogiem. To bowiem, że w naszym świecie dwa byty posiadające ludzką naturę są dwojgiem ludzi, bierze się stąd, że natura ludzka jest rozdzielona numerycznie na dwa byty. Wykazaliśmy zaś w pierwszej księdze [I, 31], że to, co w stworzeniach jest rozdzielone, w Bogu jest bezwzględnie czymś jednym. Tak na przykład w stworzeniach istota jest czym innym niż istnienie, a w niektórych stworzeniach także to, co bytuje samoistnie w swej istocie, jest czym innym niż jego istota, czyli natura - albowiem ten oto człowiek nie jest swoim człowieczeństwem ani swoim istnieniem. Ale Bóg jest swoją istotą i swoim istnieniem.

A chociaż w Bogu te elementy są najprawdziej czymś jednym, to jednak jest w Nim wszystko, co się odnosi czy to do samoistności, czy do istoty, czy do samego istnienia. Jest bowiem właściwe dla Boga, że nie jest w czymś, o ile jest samoistny, że jest czymś, o ile jest istotą, i że istnieje jako urzeczywistniony - z racji samego istnienia. Skoro więc w Bogu poznający, poznanie i ujęcie umysłowe są tym samym co Jego Słowo, to najprawdziej musi być w Nim i to, co odnosi się do poznającego, i to, co odnosi się do poznania, i to, co odnosi się do ujęcia umysłowego, czyli Słowa. Do pojęcia słowa wewnętrznego, którym jest ujęcie umysłowe, należy zaś to, że pochodzi od poznającego zgodnie z jego poznawaniem umysłowym, skoro jest niejako kresem działania intelektu. Poznając bowiem, intelekt poczyną i tworzy ujęcie, czy też pojęcie umysłowe (*intentionem sive rationem intellectam*), które jest słowem wewnętrznym. Od Boga więc, dzięki Jego poznaniu umysłowemu, musi pochodzić Jego Słowo. Zatem Słowo Boże przyrównuje się

do poznającego Boga, którego jest Słowem, jak do Tego, od kogo pochodzi - to bowiem należy do pojęcia słowa. Skoro więc w Bogu poznający, poznanie i ujęcie umysłowe, czyli Słowo, są przez istotę czymś jednym, a przez to każde z nich musi być Bogiem, dlatego pozostaje sama tylko różnica relacji, zgodnie z tym, że Słowo odnosi się do Poczynającego jako do Tego, od kogo pochodzi. Stąd też Ewangelista - ponieważ powiedział: „Bogiem było Słowo” [J 1,1] - dodał: „Ono było na początku u Boga” [J 1,2], byśmy nie uważali, że została całkowicie usunięta różnica między Słowem a Bogiem wypowiadającym, czyli poczynającym Słowo. Tak jakby mówił: To Słowo, o którym powiedziałem, że jest Bogiem, różni się w pewien sposób od Boga wypowiadającego Słowo - tak by można było powiedzieć, że „było u Boga”.

Słowo poczęte wewnątrz jest pewnym pojęciem i podobizną rzeczy poznanej. Podobizna zaś jakiejś rzeczy, istniejąca w czymś drugim, albo stanowi wzorzec, jeśli jest zasadą, albo raczej stanowi obraz, jeśli do tego, czego jest podobizną odnosi się jako do zasady. Przykład jednego i drugiego widzimy w naszym intelekcie. Ponieważ podobizna wykonywanego dzieła, będąca w umyśle twórcy, jest zasadą działania, przez które powstaje dzieło, odnosi się ona do dzieła, jak wzorzec do tego, co na jego podstawie powstaje. Natomiast podobizna rzeczy naturalnej, poczęta w naszym intelekcie, odnosi

się do rzeczy, której jest podobizną jak do swej zasady, gdyż nasze poznanie zaczyna się od zmysłów, w których rzeczy naturalne wywołują zmiany. Ponieważ zaś Bóg poznaje i samego siebie, i inne rzeczy, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 47-49], Jego poznanie jest zasadą rzeczy, które poznaje, skoro jest ich przyczyną przez intelekt i wolę. Ale do przedmiotu poznania, którym jest On sam, odnosi się jak do zasady; przedmiot ten jest bowiem tożsamy z poznającym intelektem, którego pewną emanacją jest poczęte Słowo. A zatem do innych rzeczy poznawanych przez Boga Słowo Boga musi się odnosić jak wzorzec, a do samego Boga, którego jest Słowem - jak Jego obraz. Dlatego w Liście do Kolosan 1, [15] powiedziano o Słowie Bożym, że „jest obrazem niewidzialnego Boga”.

68

Pomiędzy intelektem a zmysłem jest zaś różnica. Zmysł bowiem ujmuje rzecz w zakresie jej przypadłości zewnętrznych, jak barwa, smak, ilość i tym podobne, a intelekt wnika w głąb rzeczy. A ponieważ wszelkie poznanie dokonuje się stosownie do podobieństwa między poznającym a poznawanym, w zmyśle musi być podobizna rzeczy zmysłowej w odniesieniu do jej przypadłości, w intelekcie zaś podobizna rzeczy poznanej umysłowo w odniesieniu do jej istoty. Zatem słowo poczęte w intelekcie jest obrazem lub wzorcem substancji poznanej rzeczy. Skoro więc Słowo Boże jest obrazem Boga, jak wykazaliśmy, to musi być obrazem Boga w odniesieniu do Jego istoty. Dlatego Apostoł mówi w Liście do Hebrajczyków 1, [3], że jest „odbiciem Jego istoty”.

Obraz zaś jakiejś rzeczy jest dwojaki. Istnieje obraz, który nie uczestniczy w naturze rzeczy, której jest obrazem, będąc bądź jej obrazem w zakresie zewnętrznych przypadłości - jak na przykład posąg spiżowy jest obrazem człowieka, a jednak nie jest człowiekiem, bądź też obrazem w zakresie substancji rzeczy - pojęcie człowieka w umyśle nie jest bowiem człowiekiem, gdyż, jak powiada Filozof: „Nie kamień jest w duszy, lecz forma kamienia”¹³. Obraz zaś, który ma tę samą naturę co rzecz, której jest obrazem, jest jak gdyby synem królewskim, w którym się ukazuje obraz ojca, i który ma tę samą naturę co ojciec. Wykazaliśmy zaś, że Słowo Boże jest obrazem Wypowiadającego Je, w odniesieniu do samej Jego istoty, i że uczestniczy w naturze Mówiącego. Wynika więc stąd, że Słowo Boże jest nie tylko obrazem, lecz także Synem. Gdy bowiem mówimy o bytach żyjących, jest rzeczą niemożliwą być czymś obrazem i mieć tę samą naturę, a nie być jego synem; albowiem to, co pochodzi od bytu żyjącego i ma podobieństwo do jego natury, nazywamy jego synem. Dlatego też powiedziano w Psalmie [2,7]: „Pan rzekł do Mnie: »Tyś jest Synem moim«”.

Należy także rozważyć, że skoro w każdej naturze pochodzenie syna od ojca jest naturalne - i stąd Słowo Boże nazywamy Synem

¹³ Arystoteles, *De cmima* III, 8 (43 lb 29-30).

69

Bożym - Syn musi pochodzić od Ojca w sposób naturalny. A to zgadza się z tym, co powiedzieliśmy powyżej, jak można stwierdzić na podstawie działania naszego intelektu. Nasz intelekt bowiem niektóre rzeczy poznaje z natury, na przykład pierwsze zasady poznawania, których pojęcia umysłowe, zwane słowami wewnętrznymi, są w nim z natury i od niego pochodzą. Istnieją też takie przedmioty poznania umysłowego, których nasz intelekt nie poznaje z natury, lecz do ich poznania dochodzi przez

rozumowanie; ich pojęcia nie istnieją w naszym intelekcie z natury, lecz zdobywa się je wysiłkiem umysłowym. Jest zaś czymś oczywistym, że Bóg poznaje siebie z natury, jak też istnieje z natury; Jego poznanie jest bowiem Jego istnieniem, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 45]. Zatem Słowo Boga poznającego siebie pochodzi od Niego z natury. A skoro Słowo Boga jest tej samej natury co wypowiadający Je Bóg, i jest Jego podobizną, wynika stąd, że to naturalne pochodzenie prowadzi do podobieństwa do Tego, kto jest źródłem pochodzenia w tożsamości natury. Pojęcie prawdziwego zrodzenia wśród istot żyjących polega zaś na tym, że to, co się rodzi, pochodzi od rodzącego jako jego podobizna i ma tę samą co on naturę. Zatem Słowo Boże jest prawdziwie zrodzone przez wypowiadającego Je Boga, a Jego pochodzenie można nazwać zrodzeniem lub narodzeniem. Dlatego powiedziane jest w Psalmie [2,7]: „Ja Ciebie dziś zrodziłem”, to znaczy w wieczności, która zawsze jest teraźniejszością, i nie ma w niej znamienia przeszłości lub przyszłości. Dlatego fałszywe okazuje się twierdzenie arian, że Ojciec zrodził Syna z woli. Co bowiem pochodzi z woli, nie jest z natury.

Należy także zauważyć, że to, co się rodzi, póki pozostaje w rodzącym, nazywa się czymś „poczętym”. Słowo Boże rodzi się zaś z Boga w ten sposób, że się od Niego nie odłącza, lecz w Nim pozostaje, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej. Słusznie więc można mówić, że Słowo Boże jest przez Boga „poczęte”. Dlatego to Mądrość Boża mówi w Księdze Przysłów 8, [24]: „Jeszcze nie było głębin, a ja już byłam poczęta”. Istnieje jednak różnica między poczęciem Słowa Bożego a poczęciem materialnym, które występuje

70

w naszym świecie u istot ożywionych. Potomstwo bowiem, gdy zostaje poczęte i przebywa w łonie matki, nie jest jeszcze w pełni doskonałe i nie może istnieć samo przez się, oddzielone co do miejsca od rodzącego. Dlatego w przypadku cielesnego zrodzenia istot ożywionych czym innym musi być poczęcie rodzącego się potomstwa, a czym innym jego zrodzenie, przez które potomstwo także co do miejsca oddziela się od rodzącego, opuszczając jego łono. Natomiast Słowo Boże, przebywające w wypowiadającym Je Bogu, jest doskonałe, istnieje samo w sobie, i jest odrębne od wypowiadającego Je Boga - nie oczekujemy tu bowiem oddzielenia co do miejsca, lecz różni się tylko relacją, jak powiedzieliśmy. Zatem w przypadku rodzenia Słowa Bożego poczęcie i zrodzenie są tym samym. I dlatego zaraz po słowach: „Ja już byłam poczęta”, usta Mądrości dodały: „Przed pagórkami zostałam zrodzona” [Prz 8,25], Lecz ponieważ w rzeczach cielesnych w poczęciu i zrodzeniu obecna jest zmiana, musi w nich być pewne następstwo, ponieważ kresem poczęcia jest istnienie poczętego w poczynającym, kresem zrodzenia zaś - istnienie tego, co się rodzi, odrębne od rodzącego. Jest więc konieczne, by w bytach cielesnych to, co się poczyną, wcześniej nie istniało, a to, co się rodzi, rodząc się, nie było odrębne od rodzącego. Natomiast w poczęciu i zrodzeniu słowa umysłowego nie występuje zmiana ani następstwo, dlatego gdy się poczyną, od razu istnieje, a gdy się rodzi, od razu jest odrębne, podobnie jak to, co się oświeśla, gdy zostaje oświetlone, od razu jest oświetlone, ponieważ w oświeclaniu nie ma żadnego następstwa. A skoro tak się rzecz ma z naszym słowem umysłowym, to tym bardziej przysługuje to Słowu Bożemu - nie tylko dlatego, że umysłowe poczęcie jest też zrodzeniem, lecz dlatego, że jedno i drugie istnieje w wieczności, w której nie może być „przedtem” ani „potem”. Dlatego to po słowach: „Przed pagórkami zostałam zrodzona”, usta Mądrości dodały: „Gdy niebo umacniał, byłam przy Nim obecna” [Prz 8,27] - aby

ktoś nie myślał, że jej nie było, póki nie została zrodzona. I tak, podczas gdy w przypadku cielesnego rodzenia istot ożywionych najpierw coś się poczyrna, następnie się rodzi i wreszcie istnieje jako połączone z rodzącym,

71

a zarazem odrębne od niego - to w Bożym rodzeniu wszystko to, jak należy pojmować, zachodzi jednocześnie. Albowiem Słowo Boże zarazem się poczyrna, rodzi i jest obecne (*adest*). A ponieważ to, co się rodzi, wychodzi z łona, dlatego na oznaczenie zrodzenia Słowa Bożego używa się nazwy „zrodzenie”, aby wskazać na Jego doskonałą odrębność od Rodzącego, i z tej samej racji używa się wyrażenia „zrodzenie z łona”, zgodnie ze słowami Psalmu [110,3]: „Z łona zrodziłem Cię przed jutrzeńką”. Ponieważ jednak, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy, nie ma takiej odrębności między Słowem a Wypowiadającym Je, która by przeszkadzała, by Słowo było w Wypowiadającym, dlatego aby wskazać na odrębność Słowa, mówimy, że Słowo zostało „zrodzone” lub że zostało „zrodzone z łona”, aby zaś pokazać, że taka odrębność nie wyklucza tego, by Słowo było w Wypowiadającym, powiedziano w Ewangelii św. Jana 1, [18], że Jest w łonie Ojca”.

Należy jednak zauważyć, że cielesne zrodzenie istot ożywionych dokonuje się mocą czynną i mocą bierną; ze względu na moc czynną mówi się o ojcu, a ze względu na moc bierną - o matce. Dlatego niektóre z działań potrzebnych do zrodzenia potomstwa przysługują ojcu, a inne matce. Albowiem rzeczą ojca jest dać potomstwu naturę i gatunek, a rzeczą matki, jako biernej i przyjmującej - począć je i urodzić. Skoro zaś pochodzenie Słowa polega na tym, że Bóg poznaje siebie, owo zaś boskie poznanie nie dokonuje się za pomocą jakiejś mocy biernej, lecz takiej, która jest mocą czynną - gdyż intelekt boski nie jest w możliwości, lecz jest wyłącznie urzeczywistniony - dlatego do zrodzenia Słowa Bożego nie stosuje się pojęcia matki, lecz tylko ojca. Stąd wszystko to, co w rodzeniu cielesnym przysługuje oddzielnie ojcu i matce, w rodzeniu Słowa Pismo Święte przypisuje Ojcu, mówi bowiem, że Ojciec „dał Synowi życie” [zob. J 5,26], a także to, że Go „począł” i „zrodził”.

72

Rozdział 12 << W JAKI SPOSÓB SYNA BOŻEGO NAZYWAMY MĄDROŚCIĄ BOŻĄ

Ponieważ do zrodzenia Słowa zastosowaliśmy to, co powiedziano o Mądrości Bożej [IV, 11], należy z kolei wykazać, że przez Mądrość Bożą, która mówi powyższe słowa, można rozumieć Słowo Boże.

Aby zaś wychodząc od spraw ludzkich, wznieść się do poznania spraw boskich, należy rozważyć, że w człowieku mądrością nazywamy pewną sprawność, która udoskonala nasz umysł w poznaniu rzeczy najwyższych, a mianowicie rzeczy boskich¹⁴. Skoro zaś przez sprawność mądrości kształtuje się w naszym intelekcie pewne pojęcie o rzeczach boskich, owo pojęcie umysłowe, będące słowem wewnętrznym, otrzymuje zwykle nazwę mądrości. Otrzymuje zaś tę nazwę zgodnie ze sposobem wyrażania się, w którym działania i ich skutki określamy nazwą sprawności, od której pochodzą. To bowiem, co czynimy sprawiedliwie, nazywamy sprawiedliwością, co czynimy mężnie -

męstwem, i ogólnie: to, co czynimy cnotliwie, nazywamy cnotą. I w ten sposób to, co ktoś obmyśla mądrze, nazywa się jego mądrością.

W Bogu zaś o mądrości należy mówić w odniesieniu do tego, że poznaje On sam siebie. Ale ponieważ poznaje siebie nie przez jakąś formę poznawczą, lecz jedynie przez swą istotę - co więcej: Jego poznanie jest Jego istotą - dlatego Mądrość Boża nie może być sprawnością, lecz jest samą istotą Boga. Jest zaś jasne na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że Syn Boży jest Słowem i pojęciem, jakie ma Bóg poznający siebie. Wynika więc stąd, że Słowo Boże, jako poczęte w mądrości przez umysł Boży, nazywa się w sposób właściwy poczetą albo zrodzoną Mądrością. Dlatego w 1 Liście do Koryntian 1, [24] Apostoł nazywa Chrystusa „Mądrością Bożą”.

14 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 1 (981b 28-29); IV, 1 (1003a 26). Por. także *Summa contra gentiles* I, 1; I, 94.

73

Poczęte przez umysł słowo mądrości ujawnia zaś w pewien sposób mądrość poznającego, podobnie jak w nas wszystkie sprawności ujawniają się przez działania. Ponieważ więc mądrość Bożą nazywa się światłem - bo polega na czystym działaniu poznawczym - światło zaś ujawnia się w pochodzącym od niego blasku, dlatego jest czymś odpowiednim, że Słowo Mądrości Bożej nazywa się „blaskiem światłości”, zgodnie ze słowami Apostoła, który mówi o Synu: „Ponieważ jest odbłaskiem chwały” [Hbr 1,3], Stąd też i Syn przypisuje sobie ujawnianie Ojca, gdy mówi w Ewangelii św. Jana 17, [6]: „Ojcze, oznajmiłem imię Twoje ludziom”.

Jednakże, chociaż Syna, który jest Słowem Boga, nazywa się w sposób właściwy „Mądrością poczetą”, to jednak nazwa „mądrość” orzekana bezwzględnie musi być wspólna Ojcu i Synowi, ponieważ mądrość, której blaskiem jest Słowo, jest istotą Ojca, jak powiedzieliśmy, istota zaś Ojca jest wspólna Jemu i Synowi.

Rozdział 13 **W BOGU JEST TYLKO JEDEN SYN**

Ponieważ, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 49], Bóg, poznając siebie, poznaje wszystko inne, siebie zaś poznaje jednym prostym oglądem, gdyż Jego poznanie jest Jego istnieniem - dlatego jest konieczne, by Słowo Boże było tylko jedno. Skoro zaś w Bogu zrodzenie Syna jest tym samym co poczęcie Słowa [IV, 11], wynika stąd, że jest tylko jedno zrodzenie w Bogu i jeden jedyny Syn zrodzony przez Ojca. Dlatego też powiedziano w Ewangelii św. Jana 1, [14]: „Widzieliśmy Go jako Jednorodzonego od Ojca”; a dalej: „Jednorodzony, który jest w łonie Ojca, On nam opowiedział” [J 1,18].

Z tego, co powyżej powiedzieliśmy [IV, 11], zdaje się jednak wynikać, że istnieje także słowo Słowa i syn Syna. Wykazaliśmy bowiem, że Słowo Boże jest prawdziwym Bogiem. Wszystko więc, co przysługuje Bogu, musi również przysługiwać Słowu Bożemu.

74

Bóg zaś z konieczności poznaje siebie. A zatem także Słowo Boże poznaje siebie. Jeżeli więc dzięki temu, że Bóg poznaje siebie, jest w Nim zrodzone przez Niego Słowo, to zdaje się stąd wynikać, że i Słowu, o ile poznaje siebie, należy przypisać inne słowo. I w ten sposób będzie słowo Słowa i syn Syna. A owo Słowo, jeżeli jest Bogiem, znowu

poznaje siebie, i będzie miało inne słowo; i w ten sposób rodzenie w Bogu będzie postępowało w nieskończoność.

Trudność tę można rozwiązać na podstawie tego, co już powiedzieliśmy. Gdy bowiem wykazaliśmy, że Słowo Boże jest Bogiem, wykazaliśmy również, że nie jest innym Bogiem niż Ten, którego jest Słowem, lecz jest Bogiem całkowicie jednym, różniącym się od Tamtego jedynie przez to, że od Niego jako Słowo pochodzi. Jak zaś Słowo nie jest innym Bogiem, tak też nie ma innego intelektu, i, co za tym idzie, nie ma innego poznania umysłowego, a stąd nie ma też innego słowa. Nie wynika jednak stąd, by było słowem samego siebie, zgodnie z tym, że Słowo poznaje siebie. Jak bowiem powiedzieliśmy, Słowo różni się od Wypowiadającego tylko tym, że od Niego pochodzi. Zatem wypowiadającemu Słowo Bogu, którym jest Ojciec, i Słowu, którym jest Syn, należy przypisywać wspólnie wszystko inne, dlatego że i Słowo jest Bogiem, natomiast Ojcu w sposób wyłączny należy przypisywać jedynie to, że od Niego pochodzi Słowo, a Synowi w sposób wyłączny to, że pochodzi od Boga wypowiadającego Słowo.

Widać też jasno, że Syn nie jest pozbawiony mocy, chociaż nie może zrodzić syna, Ojciec zaś rodzi Syna. W Ojcu i Synu jest bowiem ta sama moc, tak jak jest w Nich ta sama boskość. A ponieważ w Bogu zrodzenie to umysłowe poczęcie Słowa, przez to mianowicie, że Bóg poznaje siebie, dlatego w Bogu moc rodzenia musi równać się mocy poznawania siebie. Skoro zaś w Bogu poznanie siebie jest jedno i niezłożone, to i moc poznania siebie, która nie jest niczym innym jak urzeczywistnieniem poznania, musi być tylko jedna. Tą samą więc mocą dzieje się to, że Słowo zostaje poczęte, i to, że Ten, który Je wypowiada, poczyną. Stąd też tą samą mocą Ojciec rodzi i Syn zostaje zrodzony. Ojciec zatem nie ma żadnej mocy, której

75

by nie miał Syn, ale Ojciec ma moc rodzenia, aby zrodzić, Syn zaś - by zostać zrodzonym; a różnią się one tylko relacją, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy.

Lecz ponieważ Apostoł powiada, że Syn Boży ma słowo, z czego zdaje się wynikać, że istnieje syn Syna i słowo Słowa, należy rozważyć, w jaki sposób słowa Apostoła należy rozumieć. Mówi bowiem w Liście do Hebrajczyków 1, [2]: „W te dni mówił do nas przez Syna”; a następnie: „On, ponieważ jest odbłaskiem chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymując wszystko słowem swojej potęgi” itd. [Hbr 1,3]. Zrozumienia tych słów należy szukać w tym, co już powiedzieliśmy. Powiedzieliśmy bowiem [IV, 12], że pojęcie mądrości, będące słowem, nazywa się mądrością. Idąc dalej, jest czymś oczywistym, że mądrością można nazwać także zewnętrzny skutek pochodzący od pojęcia mądrości, stosownie do tego, że skutek przybiera nazwę przyczyny. Mówi się bowiem, że czyjaś mądrością jest nie tylko to, co mądrze obmyśla, ale także to, co mądrze czyni. Stąd zdarza się, że mądrością Bożą nazywamy także objawienie (*explicatio*) Mądrości Bożej w dziełach stworzonych, zgodnie ze słowami Eklezjastyku 1 [Syr 1,9]: „Bóg stworzył ją”, to znaczy mądrość, „przez Ducha Świętego”; a dalej mówi: „I rozlał ją na wszystkie dzieła swoje” [Syr 1,10]. Tak więc i to, co się dokonuje przez Słowo, przybiera nazwę słowa; albowiem i u nas wyrażenie słowa wewnętrznego za pomocą mowy nazywamy słowem, tak jakby było słowem słowa, gdyż ukazuje słowo wewnętrzne. Tak więc nie tylko pojęcie intelektu Bożego nazywamy Słowem, to jest Synem, lecz także objawienie tego pojęcia w dziełach zewnętrznych nazywamy słowem Słowa. A zatem to, że Syn „podtrzymuje wszystko słowem swojej potęgi” należy rozumieć podobnie, jak to, co czytamy w Psalmie [148,8]: „Ogniu, gradzie, śniegu, lodzie, wietrze gwałtowny, co

pełnicie Jego słowo" - ponieważ przez moc stworzeń objawiają się w rzeczach skutki pojęcia Bożego.

Skoro zaś Bóg, poznając siebie, poznaje wszystko inne, jak powiedzieliśmy, dlatego Słowo poczęte w Bogu przez to, że poznaje

76

siebie musi być także Słowem wszystkich rzeczy. Jednak nie jest Ono w ten sam sposób Słowem Boga i innych rzeczy. Słowem Boga jest bowiem przez to, że pochodzi od Niego, natomiast słowem innych rzeczy jest nie jako pochodzące od nich - albowiem Bóg nie czerpie wiedzy z rzeczy, a raczej przez swą wiedzę powołuje rzeczy do istnienia, jak to wykazaliśmy powyżej [IV, 11], Musi więc Słowo Boga być doskonałym pierwowzorem wszystkich rzeczy stworzonych. W jaki zaś sposób może być pierwowzorem poszczególnych rzeczy, jest jasne z tego, o czym mówiliśmy w pierwszej księdze, gdzie zostało dowiedzione, że Bóg ma właściwe poznanie wszystkich rzeczy [I, 50].

Każdy zaś, kto czyni coś poprzez intelekt, działa zgodnie z zamysłem rzeczy, którą wykonuje; albowiem dom istniejący w materii budowniczy buduje zgodnie z zamysłem domu, który ma w intelekcie. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 23], że Bóg powołał rzeczy do istnienia nie z konieczności naturalnej, lecz działając niejako przez intelekt i wolę. A zatem Bóg uczynił wszystko przez swe Słowo, które jest pierwowzorem rzeczy przez Niego uczynionych. Dlatego powiedziano w Ewangelii Św. Jana 1, [3]: „Wszystko przez Nie się stało”. Zgadza się z tym to, że opisując początek świata, Mojżesz używa przy poszczególnych dziełach następujących wyrażen: „Bóg rzekł: »Niechaj się stanie światłość« - i stała się światłość” [Rdz 1,3]; „Bóg rzekł: »Niechaj powstanie sklepienie«” itd. [Rdz 1,6], Wszystko to ujmuje Psalmista, gdy powiada: „Rzekł i zostały stworzone” [Ps 148,5]; mówić bowiem, to znaczy wypowiadać słowo. Tak więc to, że Bóg „rzekł i zostały stworzone” należy rozumieć w tym sensie, że wypowiedział Słowo, przez które rzeczy powołał do istnienia jako przez ich doskonały pierwowzór.

Lecz ponieważ przyczyną zachowania rzeczy w istnieniu jest to samo, co jest przyczyną ich powołania do istnienia [zob. III, 65], dlatego jak przez Słowo wszystko się stało, tak też przez Słowo wszystko jest zachowywane w istnieniu. Stąd mówi Psalmista: „Przez Słowo Pana niebiosy zostały utwierdzone” [Ps 33,6], Apostoł zaś mówi o Synu w Liście do Hebrajczyków 1, [3], że „podtrzymuje

77

wszystko słowem swojej mocy”; w jaki sposób to należy rozumieć, zostało już powiedziane.

Należy jednak wiedzieć, że Słowo Boże różni się od zamysłu w intelekcie twórcy tym, że Słowo Boże jest Bogiem bytującym samoistnie, natomiast zamysł tworzonej rzeczy w intelekcie twórcy nie jest rzeczą samoistną, lecz tylko formą umysłową. Formie zaś niesamoistnej nie przysługuje w sposób właściwy działanie - ponieważ działanie przysługuje rzeczy doskonałej i samoistnej - lecz forma należy do rzeczy, a przez formę rzecz działa; forma bowiem jest zasadą działania, przez którą działający działa. A zatem zamysł domu w intelekcie twórcy nie buduje domu, lecz przez nią buduje dom twórcy. Natomiast Słowo Boże, będące pierwowzorem rzeczy tworzonych przez Boga, ponieważ bytuje samoistnie, samo tworzy, a nie tylko przez Nie coś jest tworzone. I dlatego w Księdze Przysłów 8, [30] Mądrość Boża powiada: „Z Nim byłam, wszystko urządzając”; a Pan mówi w Ewangelii Św. Jana 5, [17]: „Ojciec mój działa, i Ja działam”.

Należy również wziąć pod uwagę, iż rzecz tworzona przez intelekt istnieje uprzednio w pojętym zamyśle, zanim zaistnieje także sama w sobie; dom bowiem jest w zamyśle twórcy, zanim zostanie urzeczywistniony. Słowo Boże zaś, jak wykazano, jest pierwowzorem wszystkich rzeczy, które Bóg uczynił. Zatem wszystkie rzeczy, które Bóg uczynił, musiały istnieć uprzednio w Słowie Boga, zanim zaistniały także w swojej naturze. Co zaś istnieje w jakiejś rzeczy, istnieje w niej w sposób właściwy rzeczy, w której istnieje, a nie w swój własny sposób; dom bowiem istnieje w umyśle twórcy w sposób umysłowy i niematerialny. Należy więc przyjąć, iż rzeczy istniały uprzednio w Słowie Bożym w sposób właściwy samemu Słowu. Sposób zaś właściwy samemu Słowu polega na tym, że jest Ono czymś jednym, niezłożonym, niematerialnym i nie tylko czymś żyjącym, ale samym życiem, gdyż jest swoim istnieniem. A zatem rzeczy uczynione przez Boga istniały w Słowie Bożym odwiecznie, niematerialnie i bez żadnego złożenia, i nie były w Nim niczym innym niż samym Słowem, które jest życiem. Dlatego powiedzia-

78

ne jest w Ewangelii św. Jana 1, [3—4]: „Co się stało, w Nim” - to znaczy w Słowie - „było życiem”.

Jak zaś ten, kto działa przez intelekt, powołuje rzeczy do istnienia zgodnie z zamysłem, który ma w sobie, tak też ten, kto uczy kogoś drugiego, jest w nim przyczyną wiedzy dzięki myśli (*ratio*), którą ma w sobie, gdyż wiedza ucznia bierze się z wiedzy nauczyciela jako pewien jej obraz. Bóg zaś jest przez swój intelekt nie tylko przyczyną wszystkiego, co istnieje w otaczającym nas świecie (*quae naturaliter subsistunt*), lecz także wszelkie poznanie intelektualne pochodzi od intelektu Bożego, jak wynika jasno z tego, co powiedzieliśmy wyżej [III, 67; III, 75], Zatem Słowo Boże, które jest pierwowzorem w Bożym intelekcie, musi być przyczyną wszelkiego poznania intelektualnego. Dlatego powiedziane jest w Ewangelii Św. Jana 1, [4]: „Życie było światłością ludzi”; albowiem Słowo, które jest życiem i w którym wszystko jest życiem, tak jak światło objawia prawdę umysłom ludzkim. Źródłem zaś tego, że nie wszyscy ludzie dochodzą do poznania prawdy, lecz niektórzy pozostają w ciemnościach, nie jest słabość Słowa. Lecz bierze się to ze słabości ludzi, którzy nie zwracają się do Słowa ani nie mogą w pełni Go pojąć; dlatego ciągle pozostają w nich ciemności, większe lub mniejsze - zgodnie z tym, że bardziej lub mniej zwracają się do Słowa i pojmują Je. Stąd Jan - by wykluczyć wszelką słabość z objawiającej mocy Słowa - po słowach: „życie jest światłością ludzi”, dodaje, że „świeci w ciemnościach, i ciemności jej nie ogarnęły” [J 1,5], Przyczyną ciemności nie jest bowiem to, że Słowo nie oświeca, lecz to, że niektórzy nie przyjmują światła Słowa; na przykład dla tego, kto ma oczy zamknięte albo słabe, panują ciemności, mimo że światło materialnego słońca oświeca cały świat.

Oto co do pewnego stopnia możemy pojąć na podstawie Pisma Świętego o rodzeniu w Bogu i o mocy jednorodzonego Syna Bożego.

79

Rozdział 14 **ODPOWIEDŹ NA ARGUMENTY PRZECIWKO** **RODZENIU W BOGU, PRZYTOCZONE POWYŻEJ**

Ponieważ prawda wyklucza wszelki fałsz i rozprasza wątpliwości, łatwo można teraz

odpowiedzieć na argumenty, które, jak się wydaje, sprawiały pewną trudność co do rodzenia w Bogu [zob. IV, 10].

1. Z tego bowiem, co powiedzieliśmy [IV, 11], wynika jasno, że w Bogu przyjmujemy rodzenie umysłowe, a nie takie, jakie występuje w rzeczach materialnych, w których rodzenie jest pewną zmianą, przeciwstawną względem rozkładu. Nawet bowiem w naszym intelekcie słowo poczyną się bez zmiany ani nie przeciwstawia mu się rozkład. Powiedzieliśmy już zaś, że do tego poczęcia jest podobne zrodzenie Syna Bożego.

2. Podobnie też słowo, które poczyną się w naszym umyśle, przechodzi z możliwości do urzeczywistnienia tylko o tyle, o ile nasz intelekt przechodzi z możliwości do urzeczywistnienia. Słowo zaś rodzi się w naszym intelekcie tylko wtedy, gdy jest on urzeczywistniony; a gdy jest urzeczywistniony, jest w nim równocześnie poczęte słowo. Intelekt Boga zaś nigdy nie jest w możliwości, lecz zawsze jest urzeczywistniony, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 45]. Zatem zrodzenie Jego Słowa nie dokonuje się przez przejście z możliwości do urzeczywistnienia, lecz jak urzeczywistnienie powstaje z urzeczywistnienia, na przykład blask ze światła, tak też pojęcie umysłowe (*ratio intellecta*) z urzeczywistnionego intelektu. Dlatego jest też jasne, że rodzenie nie przeszkadza temu, by Syn Boży był prawdziwym Bogiem albo by był wieczny. Owszem, jest raczej konieczne, by był współwieczny Bogu, którego jest Słowem. Albowiem w urzeczywistnionym intelekcie zawsze jest słowo.

3. Ponieważ zrodzenie Syna Bożego nie jest materialne, lecz umysłowe, głupotą byłoby jeszcze wątpić, czy Ojciec dał Synowi całą naturę, czyjej część. Jest bowiem jasne, że jeżeli Bóg poznaje

80

siebie, to cała Jego pełnia musi się zawierać w Słowie. Jednakże substancja dana Synowi nie przestaje istnieć w Ojcu; nawet bowiem w naszym przypadku rzecz poznawana umysłowo nie przestaje mieć swej własnej natury, dlatego że słowo w naszym intelekcie obejmuje w sposób umysłowy naturę rzeczy poznawanej.

4. Ponieważ rodzenie w Bogu nie jest materialne, jest rzeczą jasną, że w Synu Bożym to, co otrzymuje, nie musi być czymś innym niż otrzymana natura. Tak bowiem musi być w rodzeniu materialnym, gdy materia bytu zrodzonego otrzymuje formę rodzącego. Natomiast w rodzeniu umysłowym tak nie jest. Słowo bowiem powstaje w umyśle nie w ten sposób, jakby jego część była uważana za otrzymującą a inna część wypływała z intelektu, lecz całkowicie słowo ma źródło w intelekcie, podobnie jak w nas jedno słowo całkowicie wypływa z innych, na przykład wnioski z przesłanek. Tam zaś, gdzie coś całkowicie wypływa z czegoś drugiego, nie należy wskazywać otrzymującego i rzeczy otrzymywanej, lecz całość, która powstaje, pochodzi od tego, z czego powstaje.

5. Podobnie też jest jasne, że prawdy o rodzeniu w Bogu nie przekreśla to, że nie można w Nim wyróżnić wielu bytów samoistnych. Albowiem istota Boża, chociaż jest samoistna, nie może być oddzielona od relacji, którą musimy przypisywać Bogu, dlatego, że poczęte Słowo Bożego umysłu pochodzi od Boga wypowiadającego Je. I Słowo bowiem, jak wykazaliśmy, jest istotą Bożą, i wypowiadający Je Bóg, od którego Słowo pochodzi, także jest istotą Bożą; i nie są to dwie różne istoty, ale ta sama numerycznie. Te relacje zaś nie są w Bogu przypadłościami, lecz bytami samoistnymi; w Bogu bowiem nie może być nic przypadłościowego, jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 22]. Gdy więc rozważamy relacje, jest kilka bytów samoistnych, gdy zaś rozważamy istotę - jeden byt samoistny. Dlatego mówimy, że jest jeden Bóg, bo jest jedna istota bytująca samoistnie, i że jest kilka Osób, z racji różnicy pomiędzy samoistnymi relacjami. Różnica bowiem

między osobami, nawet wśród ludzi, nie zależy od istoty gatunku, lecz od tego, co jest dodane do natury gatunku; albowiem we wszystkich osobach ludzkich jest

81

jedna natura gatunkowa, a jednak jest wiele osób, ponieważ ludzie różnią się tym, co jest dodane do natury. Nie należy więc twierdzić, że w Bogu jest jedna Osoba z powodu jedności samoistnej istoty, lecz że jest wiele Osób z powodu relacji.

6. Okazuje się z tego jasno, że to, co jest zasadą jednostkowienia, nie jest w czymś drugim, ani bowiem istoty Bożej nie ma w innym Bogu, ani też ojcostwa nie ma w Synu.

7. Chociaż dwie Osoby, to znaczy Osoba Ojca i Osoba Syna, nie różnią się istotą lecz relacją, to jednak relacja nie jest inną rzeczą niż istota, skoro relacja w Bogu nie może być przypadłością. Nie będziemy tego uważać za niemożliwe, gdy starannie rozpatrzymy to, do czego doszliśmy w pierwszej księdze, gdzie wykazaliśmy, że doskonałości wszystkich rzeczy są w Bogu nie przez jakąś złożoność, lecz przez jedność niezłożonej istoty [I, 30 i nast.]. Albowiem różne doskonałości, które rzecz stworzona otrzymuje przez wiele form, przysługują Bogu przez jedną i niezłożoną Jego istotę. Człowiek bowiem przez jedną formę żyje, przez inną jest mądry, a przez inną sprawiedliwy; Bogu zaś wszystko to przysługuje przez Jego istotę. Jak więc mądrość i sprawiedliwość są w człowieku przypadłościami, a w Bogu są tym samym, co Jego istota, tak relacja, na przykład relacja ojcostwa i synostwa, w ludziach jest co prawda przypadłością, ale w Bogu jest Bożą istotą.

Gdy zaś się mówi, że mądrość Boża jest Jego istotą a nasza mądrość jest czymś dodanym do istoty, to nie w tym sensie, jakoby mądrości Bożej czegoś brakowało w stosunku do naszej mądrości, lecz dlatego, że Jego istota przewyższa naszą istotę, tak iż to, czego nasza istota nie obejmuje, mianowicie wiedza i sprawiedliwość, Bóg posiada doskonale przez swoją istotę. Wszystko więc, co nam przysługuje dzięki istocie i mądrości oddzielnie, Bogu należy przypisywać razem dzięki Jego istocie. I podobna zasada obowiązuje w innych przypadkach. Skoro więc istota Boża jest samą relacją ojcostwa lub synostwa, wszystko, co jest właściwe ojcostwu, musi przysługiwać Bogu, chociaż ojcostwo jest samą istotą. Właściwe zaś ojcostwu jest to, że się różni od synostwa; o ojcu bowiem mówi się

82

w odniesieniu do syna jako do kogoś innego, a pojęcie ojca polega na tym, że jest on ojcem syna. Chociaż więc Bóg Ojciec jest istotą Bożą, i tak samo Syn Boży, to jednak przez to, że jest Ojcem, różni się od Syna, chociaż są Oni czymś jednym dzięki temu, że obaj są istotą Bożą.

a) Jest również jasne, że relacja w Bogu nie istnieje bez czegoś absolutnego. W Bogu jednak odnosi się do tego, co absolutne, inaczej niż w rzeczach stworzonych. Albowiem w rzeczach stworzonych odnosi się jak przypadłość do podmiotu; w Bogu zaś nie odnosi się w ten sposób, lecz zachodzi tu tożsamość, podobnie jak we wszystkim innym, co się orzeka o Bogu. Ten sam podmiot nie może bowiem mieć w sobie przeciwnych relacji, tak by ojciec i syn był tym samym człowiekiem. Lecz istota Boża z powodu swej całkowitej doskonałości jest tożsama z mądrością, sprawiedliwością i innymi tego typu rzeczami, które u nas należą do różnych rodzajów. I podobnie nic nie przeszkadza, by jedna istota była tożsama z ojcostwem i synostwem, i by Ojciec i Syn byli jednym

Bogiem, mimo że Ojciec nie jest Synem; ta sama bowiem istota jest rzeczą mającą istnienie w sposób naturalny oraz Słowem umysłowym samej siebie.

b) Z tego, co powiedzieliśmy, można też okazać, że relacje w Bogu są rzeczywiste, a nie tylko pojęciowe. Każda bowiem relacja wynikająca z właściwego danej rzeczy działania, możliwości, ilości lub czegoś podobnego, istnieje w niej w sposób rzeczywisty; inaczej bowiem istniałaby w niej tylko pojęciowo, jak widać na przykładzie wiedzy i jej przedmiotu. Albowiem relacja wiedzy do jej przedmiotu wynika z działania podmiotu posiadającego wiedzę, a nie z działania przedmiotu wiedzy, gdyż przedmiot wiedzy sam w sobie pozostaje taki sam, zarówno gdy jest poznawany, jak i wtedy, gdy nie jest poznawany. Dlatego też relacja w poznającym istnieje w sposób rzeczywisty, w poznawanym przedmiocie zaś tylko pojęciowo. Mówi się bowiem, iż przedmiot wiedzy jest pojmowany w relacji do wiedzy wskutek tego, że wiedza jest w relacji do niego. Podobnie rzecz się ma z prawą i lewą stroną. W istotach ożywionych bowiem

83

istnieją odrębne władze, z których wynika relacja prawej i lewej strony; dlatego w istocie ożywionej relacja ta istnieje prawdziwie i w sposób rzeczywisty. Stąd też w którąkolwiek stronę istota ożywiona się obróci, zawsze pozostaje taka sama relacja, nigdy bowiem strony prawej nie nazwie się lewą. Byty nieożywione zaś, którym brak powyższych władz, nie mają w sobie takiej relacji istniejącej w sposób rzeczywisty, lecz określa się, czy są po prawej lub lewej stronie, dzięki temu że w jakiś sposób odnoszą się do tego byty ożywione; dlatego tę samą kolumnę raz nazywa się prawą, a raz lewą, stosownie do położenia bytu ożywionego. Relację zaś Słowa do wypowiadającego Je Boga, którego jest Słowem, przyjmuje się w Bogu dlatego, że Bóg poznaje sam siebie, a czynność ta jest w Bogu lub raczej jest samym Bogiem, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 45]. Wynika zatem, że powyższe relacje istnieją w Bogu prawdziwie i w sposób rzeczywisty, a nie tylko według naszego pojmowania.

c) Chociaż się przyjmuje, że w Bogu jest relacja, to nie wynika stąd, że jest w Nim coś, co ma istnienie zależne. W nas bowiem relacje mają istnienie zależne, gdyż istnienie to jest różne od istnienia substancji, i dlatego mają właściwy sobie sposób istnienia, odpowiednio do właściwej sobie natury, podobnie jak inne przypadłości. Skoro bowiem wszystkie przypadłości są pewnymi formami dodanymi do substancji i spowodowanymi przez zasady substancji, ich istnienie musi być dodane do istnienia substancji i zależne od niego. I istnienie każdej z nich jest wcześniejsze lub późniejsze, stosownie do tego, czy forma przypadłościowa jest zgodnie ze swoją naturą bliższa substancji lub doskonalsza. Z tego względu i relacja w sposób rzeczywisty dołączająca się do substancji ma istnienie najsłabsze i najmniej doskonałe. Najsłabsze - gdyż wymaga nie tylko istnienia substancji, lecz także istnienia innych przypadłości, które są przyczyną relacji, jak na przykład jedność co do ilości jest przyczyną równości, a jedność co do jakości - podobieństwa. Najmniej doskonałe zaś - ponieważ istota relacji polega na tym, że się odnosi do czegoś drugiego, i dlatego jej istnienie, będące dodatkiem

84

do istnienia substancji, zależy nie tylko od istnienia substancji, lecz także od istnienia czegoś zewnętrznego. W Bogu zaś tak nie jest, gdyż nie ma w Nim żadnego innego istnienia poza istnieniem substancji; wszystko bowiem, co jest w Bogu, jest substancją. Jak więc istnienie mądrości nie zależy w Bogu od substancji, gdyż istnienie mądrości jest

istnieniem substancji, tak też istnienie relacji nie zależy ani od substancji, ani od czegoś zewnętrznego, gdyż także istnienie relacji jest istnieniem substancji. Z tego więc, że w Bogu przyjmuje się relację, nie wynika, że jest w Nim jakieś istnienie zależne, lecz tylko to, że w Bogu jest jakieś odniesienie, na którym polega istota relacji, podobnie jak z tego, że w Bogu przyjmuje się mądrość, nie wynika, że jest w Nim coś przypadłościowego, lecz tylko pewna doskonałość, na której polega istota mądrości.

Tym samym jest jasne, że z niedoskonałości, która, jak się zdaje, występuje w relacjach stworzonych, nie wynika, by Osoby boskie, które różnią się relacjami, były niedoskonałe, lecz wynika, że różnica między Osobami boskimi jest najmniejszą z różnic.

8. Jest też jasne na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że chociaż o Ojcu i Synu orzeka się substancjalnie, że są Bogiem, to jednak nie wynika z tego, że jeśli Ojciec i Syn stanowią wielość, to są wieloma Bogami. Wielość bowiem stanowią z powodu różnicy samoistnych relacji; ale jednak są jednym Bogiem z racji jedności samoistnej istoty. W przypadku ludzi zaś nie jest tak, że wielu jest jednym człowiekiem, gdyż istota człowieczeństwa nie jest w każdym człowieku ta sama numerycznie i istota człowieczeństwa nie jest samoistna - tak by człowieczeństwo było człowiekiem.

9. Z tego zaś, że w Bogu jest jedność istoty i różnica relacji, wynika jasno, że nic nie przeszkadza, by w jednym Bogu były jakieś rzeczy przeciwstawne - takie mianowicie rzeczy przeciwstawne, które wynikają z różnicy relacji, jak „rodzący” i „zrodzony”, które są przeciwstawne relacyjnie, i jak „zrodzony” i „niezrodzony”, które są przeciwstawne jako twierdzenie i przeczenie. Wszędzie bowiem, gdzie jest jakaś różnica, musi występować przeciwstawienie twierdzenia i przeczenia. Albowiem rzeczy, które nie różnią się żadnym

85

twierdzeniem i przeczeniem, w ogóle nie są różne, gdyż pod każdym względem jedna musiałaby być tym, czym jest druga, a wobec tego byłyby zupełnie tym samym, i w żaden sposób nie byłyby różne. Tak więc rodzenie w Bogu omówiliśmy wystarczająco.

Rozdział 15 << W BOGU JEST DUCH ŚWIĘTY

Powaga Pisma Świętego głosi nam nie tylko, że w Bogu jest Ojciec i Syn, lecz wymienia wraz z Nimi także Ducha Świętego. Pan bowiem mówi w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Mateusza [28,19]: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”; a także w 1 Liście św. Jana 5, [7]: „Trzej są, co świadectwo dają w niebie: Ojciec, Słowo i Duch Święty”. Pismo Święte wspomina również o pochodzeniu tegoż Ducha Świętego. Mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 15, [26]: „Gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego wam pošlę od Ojca, Ducha Prawdy, który od Ojca pochodzi, On o Mnie świadectwo dawać będzie”.

Rozdział 16 RACJE, Z POWODU KTÓRYCH SĄDZONO, ŻE DUCH ŚWIĘTY JEST STWORZENIEM

Niektórzy twierdzili, że Duch Święty jest stworzeniem, wyższym od innych stworzeń. Aby tego dowieść, przytaczali świadectwa Pisma Świętego.

1. Powiedziane jest bowiem w Księdze Amosa 4, [13], według tekstu Septuaginty: „Oto Ten, który tworzy góry, stwarza ducha i oznajmia człowiekowi swoje słowo”; oraz w Księdze Zachariasza 12, [1]: „Pan mówi, Ten, który rozpościera niebiosa, kładzie fun-

86

damenty ziemi i stwarza ducha w człowieku”. Wydaje się więc, że Duch Święty jest stworzeniem.

2. Ponadto. W Ewangelii św. Jana 16, [13] Pan mówi o Duchu Świętym: „Nie sam od siebie mówić będzie, ale powie wszystko, co usłyszy”. Zdaje się stąd wynikać, że nic nie mówi powagą własnej mocy, lecz jak sługa poddaje się temu, kto rozkazuje; wydaje się bowiem, że mówić, co się słyszy, jest właściwością sługi. Można więc mniemać, że Duch Święty jest stworzeniem podległym Bogu.

3. Podobnie. Wydaje się, że być posłanym jest rzeczą kogoś niższego, skoro posyłającemu przypisuje się władzę. Duch Święty jest zaś posłany przez Ojca i Syna. Mówi bowiem Pan w Ewangelii Św. Jana 14, [26]: „Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, On was wszystkiego nauczy”; oraz w Ewangelii św. Jana 15, [26]: „Gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego wam pošlę od Ojca”. Wydaje się więc, że Duch Święty jest mniejszy i od Ojca, i od Syna.

4. Ponadto. Pismo Święte, łącząc Syna z Ojcem w tym, co wydaje się stanowić boskość, nie wspomina o Duchu Świętym. Widzimy to na przykład w Ewangelii św. Mateusza 11, [27], gdy Pan mówi, nie wymieniając Ducha Świętego: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn”. A w Ewangelii św. Jana 17, [3] powiada: „To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, i Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa”, gdzie również nie jest wspomniany Duch Święty. Także Apostoł mówi w Liście do Rzymian 1, [7]: „Łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa”; oraz w 1 Liście do Koryntian 8, [6]: „Dla nas jest tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i w którym my istniejemy, i jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i przez którego my istniejemy”. W tych fragmentach również nie ma mowy o Duchu Świętym. Wydaje się zatem, że Duch Święty nie jest Bogiem.

5. Co więcej. Każda rzecz, która się porusza, jest stworzona; wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze, że Bóg jest nieruchomy [I, 13], Tymczasem Duchowi Świętemu Pismo Święte przypisuje ruch. Powiedziane jest bowiem w Księdze Rodzaju 1, [2]: „Duch

87

Pański unosił się nad wodami”; a także w Księdze Joela 2 [28; BT: J1 3,1]: „Wyleję Ducha mego na wszelkie ciało”. Wydaje się więc, że Duch Święty jest stworzeniem.

6. Oprócz tego. Każda rzecz, która może się powiększać albo którą można podzielić, jest czymś zmiennym i stworzonym. Wydaje się zaś, że właśnie to w Piśmie Świętym przypisuje się Duchowi Świętemu. Albowiem w Księdze Liczb 11, [16-17] Pan mówi do Mojżesza: „Zbierz Mi siedemdziesięciu mężów spośród starszych Izraela; wezmę z ducha twego, i dam im”. A w 4 Księdze Królewskiej 2, [9; BT: 2 Kri 2,9] powiedziane jest, że Elizeusz prosił Eliasza: „Proszę, aby duch twój podwoił się we mnie”; Eliaz zaś odpowiedział: „Jeżeli ujrzysz, gdy będę zabierany od ciebie, stanie się, o co prosisz” [2 Kri 2,10], Wydaje się więc, że Duch Święty jest zmienny, i że nie jest Bogiem.

7. Podobnie. Boga nie może dotyczyć smutek, gdyż smutek jest pewnym doznaniem uczuciowym, a Bóg nie podlega doznaniom. Ducha Świętego zaś dotyczy smutek. Dlatego Apostoł mówi w Liście do Efezjan 4, [30]: „Nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego”.

A w Księdze Izajasza 63, [10] powiedziano: „Pobudzili do gniewu i utrapili Jego Ducha Świętego”. Wydaje się więc, że Duch Święty nie jest Bogiem.

8. Ponadto. Nie jest czymś właściwym Bogu, by prosił, ale raczej by Jego proszono. Duchowi Świętemu zaś jest właściwe proszenie; mówi bowiem List do Rzymian 8, [26]: „Sam Duch prosi za nami w błaganiach niewymownych”. Wydaje się więc, że Duch Święty nie jest Bogiem.

9. Co więcej. Nikt nie daje w sposób słuszny tego, nad czym nie ma władzy. Lecz Bóg Ojciec daje Ducha Świętego, i podobnie daje Go Syn. Pan mówi bowiem w Ewangelii św. Łukasza 11, [13]: „Ojciec wasz z nieba da dobrego Ducha tym, którzy Go proszą”; a w Dziejach Apostolskich 5, [32] Piotr mówi, że „Bóg dał Ducha Świętego tym, którzy są Mu posłuszni”.

Z powyższych racji zdaje się więc wynikać, że Duch Święty nie jest Bogiem.

88

10. Podobnie. Jeśli Duch Święty jest prawdziwym Bogiem, to musi mieć naturę boską. I tak, skoro Duch Święty „pochodzi od Ojca”, jak jest powiedziane w Ewangelii św. Jana 15, [26], naturę boską musi otrzymywać od Ojca. Co zaś otrzymuje naturę rzeczy, z której powstaje, jest przez nią zrodzone; właściwością zrodzonego jest bowiem to, że powstaje w tym samym gatunku co jego przyczyna. A zatem Duch Święty będzie zrodzony, i - co za tym idzie - będzie Synem. To zaś sprzeciwia się zdrowej wierze.

11. Oprócz tego. Jeżeli Duch Święty otrzymuje naturę boską od Ojca niejako zrodzony, to znaczy, że natura boska musi się udzielać na dwa sposoby, a mianowicie przez zrodzenie, przez które pochodzi Syn, oraz w sposób, w jaki pochodzi Duch Święty. Nie wydaje się zaś możliwe, gdy rozpatrzymy wszystkie natury, by jedna natura udzielała się na dwa sposoby. Wydaje się więc, że skoro Duch Święty nie otrzymuje natury przez zrodzenie, to musi być tak, że nie otrzymuje jej w żaden sposób. A wobec tego wydaje się, że nie jest prawdziwym Bogiem.

Był to pogląd Ariusza¹⁵, który twierdził, że Syn i Duch Święty są stworzeniami, ale że Syn jest większy od Ducha Świętego i że Duch Święty jest Jego pomocą; podobnie też twierdził, że Syn jest mniejszy od Ojca. Jeżeli chodzi o Ducha Świętego, to za Ariuszem poszedł Macedoniusz, „który słusznie uważał, że Ojciec i Syn mają jedną i tę samą substancję, ale nie chciał tego przyjąć w odniesieniu do Ducha Świętego, twierdząc, że jest On stworzeniem”¹⁶. Dlatego niektórzy nazywają macedonian semiarianami¹⁷, ponieważ częściowo zgadzają się z arianami, a częściowo się od nich różnią.

¹⁵ Św. Augustyn, *De haeresibus* 49 (PL 42, 39).

¹⁶ Św. Augustyn, *De haeresibus* 52 (PL 42, 39).

¹⁷ Św. Augustyn, *De haeresibus* 51 (PL 42, 39).

89

Rozdział 17 DUCH ŚWIĘTY JEST PRAWDZIWYM BOGIEM

Świadectwa Pisma Świętego jasno pokazują, że Duch Święty jest Bogiem. Nikomu bowiem nie poświęca się świątyni, jak tylko Bogu; stąd też powiedziane jest w Psalmie [11,4]: „Bóg jest w swojej świętej świątyni”. Duch Święty ma zaś świątynię; Apostoł mówi bowiem w 1 Liście do Koryntian 6, [19]: „Czy nie wiecie, że ciała wasze są świątynią Ducha Świętego?”. A zatem Duch Święty jest Bogiem. Jest tak zwłaszcza

dlatego, że nasze ciała, które nazywa świątynią Ducha Świętego, są członkami Chrystusa; wcześniej bowiem powiedział: „Nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa?” [1 Kor 6,15], Byłoby zaś czymś niewłaściwym – skoro Chrystus jest prawdziwym Bogiem, jak to powyżej udowodniliśmy [IV, 3] - by członki Chrystusa były świątynią Ducha Świętego, gdyby Duch Święty nie był Bogiem.

Podobnie. Święci oddają cześć uwielbienia tylko prawdziwemu Bogu; powiedziano bowiem w Księdze Powtórzonego Prawa 6, [13]: „Pana, Boga twego, bać się będziesz, i Jemu samemu będziesz służyć”. Święci zaś służą Duchowi Świętemu, mówi bowiem Apostoł: „My jesteśmy ludem obrzezanym, którzy służymy Duchowi - Bogu” [Flp 3,3], I chociaż niektóre księgi mają tekst: „Którzy służymy przez ducha Pańskiego”, to jednak księgi greckie i najstarsze księgi łacińskie mają: „Którzy służymy Duchowi - Bogu”. A z tekstu greckiego jasno wynika, że należy przez to rozumieć służbę uwielbienia (*servitus latraie*), która należy się tylko Bogu. Duch Święty jest więc prawdziwym Bogiem, któremu należy się uwielbienie.

Ponadto. Uświęcanie ludzi jest dziełem właściwym Bogu; powiedziane jest bowiem w Księdze Kapłańskiej 22, [32]: „Ja jestem Pan, który was uświęcam”. Tym zaś, kto uświęca, jest Duch Święty. Mówi bowiem Apostoł w 1 Liście do Koryntian 6, [11]: „Zostaliście obmyci, zostaliście uświęceni, zostaliście usprawiedliwieni w imię Pana naszego, Jezusa Chrystusa, i przez Ducha Boga naszego”;

90

a w 2 Liście do Tesaloniczan 2, [13] jest powiedziane: „Wybrał nas Bóg jako pierwociny do zbawienia przez uświęcenie Ducha i przez wiarę w prawdę”. Zatem Duch Święty musi być Bogiem.

Co więcej. Jak życie naturalne ciało otrzymuje przez duszę, tak życie sprawiedliwości owa dusza otrzymuje od Boga; dlatego Pan mówi w Ewangelii Św. Jana 6, [58]: „Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję dla Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył dla Mnie”. Tego rodzaju życie pochodzi zaś od Ducha Świętego, dlatego dodano w tym samym miejscu: „Duch jest Tym, który ożywia” [J 6,64]. Apostoł zaś mówi w Liście do Rzymian 8, [13]: „Jeśli przez Ducha uśmiercicie uczynki ciała, będziecie żyli”. A zatem Duch Święty ma naturę boską.

Oprócz tego. Pan, dowodząc swojej boskości wobec Żydów, którzy nie mogli znieść tego, że czyni się równym Bogu, twierdzi w Ewangelii św. Jana 5, [21], że ma władzę wskrzeszania: „Jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak i Syn tych, których chce, ożywia”. Władza wskrzeszania należy zaś do Ducha Świętego; mówi bowiem Apostoł w Liście do Rzymian 8, [11]: „Jeśli Duch Tego, który Jezusa Chrystusa wskrzesił z martwych, mieszka w was, to Ten, który Jezusa Chrystusa wskrzesił z martwych, ożywi i wasze śmiertelne ciała dzięki swemu Duchowi mieszkającemu w was”. Duch Święty ma więc naturę boską.

Podobnie. Stwarzanie jest dziełem samego Boga, jak wyżej wykazaliśmy [II, 21]. Należy zaś ono do Ducha Świętego, gdyż powiedziane jest w Psalmie [104,30]: „Poślij swojego Ducha, a zostaną stworzone”; oraz w Księdze Hioba 33, [4]: „Duch Boży mnie uczynił”. Także w Eklezjastyku 1 [Syr 1,9] powiedziane jest o Bogu: „Stworzył ją” - mianowicie mądrość - „przez Ducha Świętego”. Zatem Duch Święty ma naturę boską. Ponadto. Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 2, [10-11]: „Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boże. Któż bowiem z ludzi wie, co jest w człowieku, prócz ducha, który jest w człowieku? Tak i tego, co jest w Bogu, nikt nie poznał, tylko Duch Boży”. Żadne stworzenie nie może zaś pojąć wszystkich głębokości Boga,

91

co jasno wynika ze słów Pana w Ewangelii Św. Mateusza 11, [27]: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn”. A Księga Izajasza 24, [16] powiada w imieniu Boga: „Tajemnica moja dla Mnie!”. Duch Święty nie jest więc stworzeniem.

Oprócz tego. Według powyższego porównania Apostoła Duch Święty ma się tak do Boga, jak duch ludzki do człowieka. Duch ludzki jest zaś wewnątrz człowieka, i nie ma obcej mu natury, lecz jest czymś należącym do niego. A zatem i Duch Święty nie ma natury obcej Bogu.

Co więcej. Gdy porównamy przytoczone słowa Apostoła ze słowami proroka Izajasza, zobaczymy jasno, że Duch Święty jest Bogiem. Powiedziane jest bowiem w Księdze Izajasza 64, [3]: „Oko nie widziało, Boże, poza Tobą, coś przygotował oczekującym Ciebie”. Apostoł zaś, przytoczywszy to zdanie [1 Kor 2,9], dodaje słowa, o których mówiliśmy wyżej, mianowicie, że „Duch przenika głębokości Boże” [1 Kor 2,10], Dlatego jest jasne, że Duch Święty zna głębokości Boga, które „przygotował oczekującym Go”. Jeśli więc, jak mówi Izajasz, nikt ich nie zna oprócz Boga, to jest oczywiste, że Duch Święty jest Bogiem.

Podobnie. W Księdze Izajasza 6, [8-9] czytamy: „Usłyszałem głos Pana mówiącego: »Kogo mam posłać? I kto nam pójdzie?«. I rzekłem: »Oto ja, poslij mnie!«. I rzekł: »Idź, i powiesz ludowi temu: 'Słuchajcie pilnie, lecz nie rozumieście'«. Słowa te Paweł przypisuje Duchowi Świętemu; stąd też powiedziane jest w ostatnim rozdziale Dziejów Apostolskich [28,25-26], że Paweł mówił do Żydów: „Dobrze Duch Święty powiedział przez Izajasza proroka: »Idź do tego ludu i powiedz im: 'Usłyszycie uszami, ale nie zrozumiecie'«. Jest więc jasne, że Duch Święty jest Bogiem.

Ponadto. Pismo Święte wyraźnie stwierdza, że Bóg jest Tym, kto przemawiał przez proroków. Powiedziane jest bowiem ustami Boga w Księdze Liczb 12, [6]: „Jeśli jest ktoś między wami prorokiem Pańskim, w widzeniu mu się ukazuje albo we śnie będę mówił do niego”; a w Psalmie [85,9] powiedziano: „Będę słuchał tego, co we mnie będzie mówił Pan Bóg”. Jest zaś oczywiste, że przez proroków

92

mówił Duch Święty. Powiedziane jest bowiem w Dziejach Apostolskich 1, [16]: „Musiało się wypełnić słowo Pisma, które Duch Święty zapowiedział przez usta Dawida”; Pan zaś mówi w Ewangelii Św. Mateusza 22, [43-44; Mk 12,35-36]: „Jak mogą twierdzić uczeni w Piśmie, że Chrystus jest synem Dawida? Wszak sam powiedział w Duchu Świętym: »Rzekł Pan do Pana mego: 'Siądź po mojej prawicy!'«. A w 2 Liście Św. Piotra 1, [21] czytamy: „Nie z woli ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale natchnieni przez Ducha Świętego mówili święci ludzie Boży”. Wyraźnie więc wynika z Pisma Świętego, że Duch Święty jest Bogiem.

Podobnie. Pismo Święte daje do zrozumienia, że objawianie tajemnic jest dziełem właściwym Bogu. Powiedziane jest bowiem w Księdze Daniela 2, [28]: „Jest Bóg w niebie, który odsłania tajemnice”. Okazuje się zaś, że objawianie tajemnic jest dziełem Ducha Świętego; powiedziane jest bowiem w 1 Liście do Koryntian 2, [10]: „Nam objawił to Bóg przez Ducha”, a także w rozdziale 14, [2]: „Duch mówi rzeczy tajemne”. Duch Święty jest zatem Bogiem.

Oprócz tego. Wewnętrzne nauczanie jest dziełem właściwym Bogu. Powiedziane jest bowiem o Bogu w Psalmie [94,10]: „On uczy człowieka mądrości”; oraz w Księdze

Daniela 2, [21]: „Daje mądrość mądrym i wiedzę rozumiejącym naukę”. Jest zaś czymś oczywistym, iż jest to dziełem właściwym Duchowi Świętemu. Pan mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 14, [26]: „Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, On was wszystkiego nauczy”. Duch Święty ma więc naturę boską.

Ponadto. Rzeczy, które mają to samo działanie, muszą mieć tę samą naturę. To samo działanie mają zaś Syn i Duch Święty. Apostoł bowiem w ostatnim rozdziale 2 Listu do Koryntian [13,3] daje do zrozumienia, że Chrystus przemawia przez świętych: „Czy usiłujecie doświadczać Tego, który przeze mnie przemawia - Chrystusa?”. Jest zaś oczywiste, iż jest to także dziełem Ducha Świętego; powiedziane jest bowiem w Ewangelii Św. Mateusza 10, [20]: „To nie wy mówicie, lecz Duch Ojca waszego mówi w was”. Syn i Duch Święty mają zatem tę samą naturę, i zgodnie z tym mają

93

tę samą naturę co Ojciec, ponieważ wykazaliśmy, że Ojciec i Syn mają jedną naturę [IV, 11].

Co więcej. Zamieszkiwanie w umysłach świętych jest czymś właściwym Bogu; dlatego Apostoł powiada w 2 Liście do Koryntian 6, [16]: „Wy jesteście świątynią Boga żywego, jak mówi Pan: »Gdyż zamieszkam w nich«”. Dokładnie to samo Apostoł przypisuje Duchowi Świętemu; mówi bowiem w 1 Liście do Koryntian 3, [16]: „Nie wiecie, że jesteście świątynią Boga, i że Duch Święty mieszka w was?”. Zatem Duch Święty jest Bogiem.

Podobnie. Wszechobecność jest czymś właściwym Bogu; w Księdze Jeremiasza 23, [24] mówi bowiem: „Ja wypełniam niebo i ziemię”. To zaś przysługuje Duchowi Świętemu; powiedziane jest bowiem w Księdze Mądrości 1, [7]: „Duch Pański nappełnił okrąg ziemi”, oraz w Psalmie [139,7-8]: „Gdzież odejdę od Ducha Twojego? Dokąd ucieknę od oblicza Twego? Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś” itd. Także Pan w Dziejach Apostolskich 1, [8] powiada do swoich uczniów: „Otrzymacie moc Ducha Świętego, który na was zstąpi, i będziecie moimi świadkami w Jeruzalem i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi”. Wynika stąd, że Duch Święty jest wszędzie, skoro mieszka w ludziach, którzy są wszędzie. A zatem Duch Święty jest Bogiem.

Oprócz tego. Pismo Święte wyraźnie nazywa Ducha Świętego Bogiem. Piotr mówi bowiem w Dziejach Apostolskich 5, [3]: „Ananiaszu, dlaczego szatan zawładnął twym sercem, że skłamałeś Duchowi Świętemu?”. A następnie dodaje: „Nie ludziom skłamałeś, ale Bogu” [Dz 5,4]. A zatem Duch Święty jest Bogiem.

Podobnie. Powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 14, [2]: „Ten, kto mówi językami, nie ludziom mówi, lecz Bogu. Nikt bowiem nie słyszy, a Duch mówi rzeczy tajemne”, przez co należy rozumieć, że Duch Święty mówił przez tych, którzy przemawiali różnymi językami. Następnie zaś dodaje: „Napisane jest w Prawie, że obcymi językami i ustami będę przemawiał do tego ludu, ale i tak Mnie nie usłucha - mówi Pan” [1 Kor 14,21]. A zatem Duch Święty, który mówi rzeczy tajemne różnymi ustami i językami, jest Bogiem.

94

Co więcej. Kilka wierszy dalej dodano: „Jeśli wszyscy prorokują, wejdzie jakiś poganin lub człowiek prosty, zostanie przekonany przez wszystkich, osądzony przez wszystkich, jawne staną się tajniki jego serca, i tak upadłszy na twarz, pokłoni się Bogu, oznajmiając, że prawdziwie Bóg jest między wami” [1 Kor 14,24-25]. Z tego zaś, co Apostoł

powiedział wcześniej - że „Duch mówi rzeczy tajemne” - wynika jasno, iż objawienie tajników serca pochodzi od Ducha Świętego. A to jest oznaką właściwą boskości; powiedziane jest bowiem w Księdze Jeremiasza 17, [9-10]: „Serce człowieka jest zdradliwe i niezgłębione. Ja, Pan, badam serca i doświadczam nerki”. Z tej więc wskazówki nawet niewierzący może wysnuć wniosek, że kto wyjawia tajniki serca, jest Bogiem. A zatem Duch Święty jest Bogiem.

Podobnie. Nieco dalej mówi: „Duchy proroków są poddane prorokom. Albowiem Bóg nie jest Bogiem niezgody, ale pokoju” [1 Kor 14,32-33], Łaski proroków zaś, które nazwał „ duchami proroków”, pochodzą od Ducha Świętego. A zatem przez słowa: „Bóg nie jest Bogiem niezgody, ale pokoju” wykazuje, że Duch Święty, który owe łaski rozdzielił w ten sposób, by nie wynikała z nich niezgoda, ale pokój, jest Bogiem.

Co więcej. Przybranie za synów Bożych nie może być dziełem nikogo innego, jak tylko Boga, gdyż żadnego stworzenia duchowego nie nazywa się synem Bożym z racji natury, lecz dzięki łasce przybrania. Dlatego również to dzieło Apostoł przypisuje Synowi Bożemu - który jest prawdziwym Bogiem - mówiąc w Liście do Galatów 4, [4-5]: „Zesłał Bóg Syna swego, abyśmy dostąpili przybrania za synów”. Przyczyną przybrania jest zaś Duch Święty; Apostoł powiada bowiem w Liście do Rzymian 8, [15]: „Otrzymaliście Ducha przybrania za synów, w którym wołamy: »Abba, Ojcze!«”. Duch Święty zatem nie jest stworzeniem, ale Bogiem.

Podobnie. Jeśli Duch Święty nie jest Bogiem, to musi być jakimś stworzeniem. Nie jest zaś oczywiście stworzeniem cielesnym. Ale nie jest także stworzeniem duchowym, gdyż żadne stworzenie nie napełnia stworzenia duchowego; w stworzeniu bowiem nie można

95

uczestniczyć, lecz raczej ono uczestniczy. Duch Święty zaś napełnia umysły świętych, a te jakby w Nim uczestniczą. Czytamy bowiem, że również Chrystus był „pełen Ducha Świętego” [Łk 4,1], a także Apostołowie [Dz 2,4]. Duch Święty nie jest więc stworzeniem, lecz Bogiem.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że powyższe dzieła, będące dziełami Boga, przypisuje się Duchowi Świętemu nie ze względu na władzę, tak jak Bogu, lecz ze względu na posłannictwo, tak jak stworzeniu - to wyraźnie widzimy, że jest to fałszywe, stosownie do słów Apostoła w 1 Liście do Koryntian 12, [6]: „Różne są działania, lecz ten sam Bóg, który sprawia wszystko we wszystkich”; a następnie, wymieniwszy różne dary Boże, dodaje: „Wszystko to sprawia jeden i ten sam Duch, udzielający każdemu z osobna, jak chce” [1 Kor 12,11]. Powiedział tu dobitnie, że Duch Święty jest Bogiem - zarówno stwierdzając, że Duch Święty czyni to, co - jak wyżej powiedział - czyni Bóg, jak też mówiąc, że czyni to przez postanowienie swojej woli. Jest więc jasne, że Duch Święty jest Bogiem.

Rozdział 18 << DUCH ŚWIĘTY JEST SAMOISTNĄ OSOBĄ

Ponieważ niektórzy twierdzą, że Duch Święty nie jest samoistną Osobą, lecz że jest bądź samą boskością Ojca i Syna, jak mieli głosić jacyś macedonianie¹⁸, bądź też przypadłościową doskonałością umysłu daną nam przez Boga, na przykład mądrością miłością lub czymś podobnym, w czym uczestniczymy jako w stworzonej przypadłości, dlatego przeciw temu należy wykazać, że Duch Święty nie jest niczym takim.

Formy przypadłościowe bowiem, ściśle rzecz biorąc, nie działają lecz raczej ten, kto je posiada, działa przez postanowienie swojej

18 Św. Augustyn, *De haeresibus* 52 (PL 42, 39).

96

woli; tak na przykład człowiek mądry używa mądrości, gdy chce. Lecz Duch Święty działa przez postanowienie swojej woli, jak wykazaliśmy [IV, 17]. Nie należy więc uważać, że Duch Święty jest jakąś przypadłościową doskonałością umysłu.

Podobnie. Duch Święty, jak poucza Pismo Święte, jest przyczyną wszystkich doskonałości ludzkiego umysłu. Apostoł mówi bowiem w Liście do Rzymian 5, [5]: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany”; oraz w 1 Liście do Koryntian 12, [8]: „Jednemu została dana mowa mądrości, drugiemu mowa umiejętności według tego samego Ducha” i tak dalej. Skoro więc Duch Święty jest przyczyną wszystkich tych doskonałości, to nie należy sądzić, że jest On jakąś przypadłościową doskonałością ludzkiego umysłu.

Również to, by przez nazwę „Duch Święty” oznaczać istotę Ojca i Syna - tak że od żadnego z Nich nie odróżniałby się osobowo - sprzeciwia się słowom Pisma Świętego o Duchu Świętym. Powiedzione jest bowiem w Ewangelii Św. Jana 15, [26], że Duch Święty „pochodzi od Ojca”, a w Ewangelii Św. Jana 16, [14], że „otrzymuje” od Syna. Nie można przez to rozumieć istoty Bożej, gdyż istota Boża nie pochodzi od Ojca ani nie otrzymuje od Syna. Należy więc stwierdzić, że Duch Święty jest samoistną Osobą.

Podobnie. Pismo Święte wyraźnie mówi o Duchu Świętym jako o samoistnej Osobie boskiej. Powiedzione jest bowiem w Dziejach Apostolskich 13, [2]: „Gdy oni odprawiali służbę Pańską i pościli, rzekł im Duch Święty: »Odłączcie Mi Barnabę i Szawła dla sprawy, do której ich powołałem«”; i dalej: „A oni, posłani przez Ducha Świętego, odeszli” [Dz 13,4]. A w Dziejach Apostolskich 15, [28] apostołowie mówią: „Zdało się bowiem Duchowi Świętemu i nam, aby nie nakładać na was ciężaru ponad to”. Nie mówiono by zaś tak o Duchu Świętym, gdyby nie był samoistną Osobą. Duch Święty jest więc samoistną Osobą.

Co więcej. Skoro Ojciec i Syn są samoistnymi Osobami i mają boską naturę, to nie wymieniano by z Nimi Ducha Świętego, gdyby i On nie był samoistną Osobą o boskiej naturze. Duch Święty jest zaś wymieniany wraz z Ojcem i Synem, jak widać w ostatnim rozdziale

97

Ewangelii św. Mateusza [28,19]: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”, a także w ostatnim rozdziale 2 Listu do Koryntian [13,13]: „Łaska Pana naszego, Jezusa Chrystusa, i miłość Boga, i uczestnictwo Ducha Świętego niech będzie z Wami wszystkimi”; oraz w ostatnim rozdziale 1 Listu św. Jana [5,7]: „Trzej są, co świadectwo dają w niebie: Ojciec, Słowo i Duch Święty, i ci trzej są jednym”. Widać stąd jasno, że jest nie tylko samoistną Osobą, jak Ojciec i Syn, lecz również że wraz z Nimi ma jedną istotę.

Mógłby zaś ktoś temu fałszywie zarzucać, że czym innym jest Duch Boży, a czym innym Duch Święty. W niektórych bowiem z przytoczonych świadectw mówi się o Duchu Bożym, a w innych o Duchu Świętym. Że jednak Duch Boży i Duch Święty są jednym i tym samym, jasno pokazują słowa Apostoła, który powiada w 1 Liście do

Koryntian 2, [10]: „Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha Świętego”, co jeszcze podkreśla, mówiąc: „Duch bowiem przenika wszystko, nawet głębokości Boże”; a następnie wyciąga wniosek: „Tak i tego, co jest w Bogu, nikt nie poznał, tylko Duch Boży”. Wynika stąd jasno, że Duch Święty i Duch Boży są tym samym.

To samo wynika ze słów Pana w Ewangelii św. Mateusza 10, [20]: „To nie wy mówicie, lecz Duch Ojca waszego mówi w was”. Marek zaś podaje w tym miejscu: „To nie wy mówicie, ale Duch Święty” [Mk 13,11], Jest więc jasne, że Duch Święty i Duch Boży są tym samym.

Skoro więc z powyższych świadectw wynika na wiele sposobów, że Duch Święty nie jest stworzeniem, lecz prawdziwym Bogiem, to jest rzeczą jasną że nic nas nie zmusza do tego, by w ten sam sposób rozumieć, że Duch Święty napełnia umysły świętych i w nich zamieszkuje, w jaki mówimy, że szatan kogoś napełnia i zamieszkuje; w Ewangelii św. Jana 13, [27] czytamy bowiem o Judaszu, że „po spożyciu kawałka chleba wstąpił w niego szatan”; a Piotr mówi w Dziejach Apostolskich 5, [3], jak mają niektóre księgi: „Ananiaszu, czemu szatan napełnił twoje serce?”. Skoro bowiem szatan jest stworzeniem, jak wynika z tego, co zostało powiedziane powyżej [II, 15], to nie napełnia nikogo przez uczestnictwo w sobie ani też nie może

98

zamieszkać w czyimś umyśle przez swą substancję, lecz mówi się, że napełnia niektórych swoją złością; stąd też Paweł mówi do kogoś w Dziejach Apostolskich 13, [10]: „O, pełen wszelkiego podstępu i wszelkiego fałszu!”. Duch Święty zaś, będąc Bogiem, zamieszkuje umysł przez swą substancję i czyni dobrymi przez uczestnictwo w sobie. Jest On bowiem swoją dobrocią, skoro jest Bogiem, co nie może być prawdą w przypadku żadnego stworzenia. Nie sprzeciwia się to jednak temu, że swoją mocą napełnia umysły świętych.

Rozdział 19 **JAK NALEŻY ROZUMIEĆ TO, CO SIĘ TWIERDZI** **O DUCHU ŚWIĘTYM**

Pouczeni zatem przez świadectwa Pisma Świętego wierzymy mocno, że Duch Święty jest prawdziwym Bogiem, że jest samoistny i różny osobowo od Ojca i Syna. Teraz zaś należy rozważyć, w jaki sposób powinno się tę prawdę w każdej sytuacji rozumieć, by bronić jej przed niewierzącymi.

Aby to wyjaśnić, trzeba zacząć od stwierdzenia, że w każdej naturze obdarzonej intelektem musi być wola. Intelkt bowiem staje się urzeczywistniony przez umysłową formę poznawczą, gdy poznaje umysłowo, tak jak rzecz naturalna staje się urzeczywistniona w bycie naturalnym przez właściwą sobie formę. Rzecz zaś naturalna ma dzięki formie, która ją udoskonala w jej gatunku, skłonność do właściwych sobie działań i do właściwego sobie celu, który osiąga przez działanie; jaka bowiem rzecz jest, takie wykonuje działania, i dąży do tego, co jest dla niej odpowiednie. Stąd też z umysłowej formy poznawczej musi w poznającym umysłowo wynikać skłonność do właściwych mu działań i właściwego celu. W naturze obdarzonej intelektem skłonnością tą jest wola, będąca zasadą naszych działań, które poznający wykonuje, aby osiągnąć cel; cel bowiem i dobro są przedmiotem woli. A zatem w każdym poznającym umysłowo musi znajdować się także wola.

Chociaż zaś, jak się wydaje, jest wiele aktów woli, na przykład pragnienie, zadowolenie, nienawiść i tym podobne, to jednak wszystkie mają jedną podstawę i wspólne źródło, mianowicie miłość. Można to wykazać w następujący sposób. Wola, jak powiedzieliśmy, jest tym w bytach obdarzonych intelektem, czym w rzeczach naturalnych jest skłonność naturalna, którą nazywamy również pożądaniem naturalnym. Skłonność naturalna bierze się zaś stąd, że rzecz naturalna dzięki formie, o której powiedzieliśmy, że jest zasadą skłonności, posiada pokrewieństwo i zgodność z tym, ku czemu się porusza, jak na przykład rzecz ciężka z miejscem położonym niżej. Dlatego też wszelka skłonność woli powstaje stąd, że dzięki formie umysłowej coś poznaje się jako odpowiednie lub pociągające. Być zaś pociągniętym przez jakąś rzecz jako taką to znaczy ją kochać. Wszelka więc skłonność woli, a także pożądanie zmysłowe, ma źródło w miłości. Ponieważ bowiem kochamy jakąś rzecz, pragniemy jej, gdy jest nieobecna, cieszymy się nią, gdy jest obecna, smucimy się, gdy jesteśmy od niej oddzieleni, nienawidzimy tego, co nas od przedmiotu miłości oddziela, i gniewamy się na to.

Tak więc rzecz, którą się kocha, jest nie tylko w intelekcie miłującego, lecz także w jego woli, jednakże inaczej tu, inaczej tam. W intelekcie bowiem jest na podobieństwo swojej formy gatunkowej, w woli zaś miłującego jest tak, jak kres ruchu znajduje się w zasadzie poruszającej, do której jest odpowiednio i współmiernie dostosowany. Tak na przykład w ogniu jest w pewien sposób miejsce położone wysoko - z powodu lekkości, dzięki której jest w nim współmierność i zgodność z takim miejscem; ogień zrodzony jest zaś w ogniu rodzącym przez podobieństwo swej formy.

Ponieważ więc wykazano, że w każdej naturze obdarzonej intelektem jest wola, Bóg zaś poznaje intelektualnie, jak tego dowiedziono w pierwszej księdze [I, 44], dlatego musi w Nim być wola; a wola Boga, tak samo jak intelekt, nie jest czymś dodanym do Jego istoty, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 45; I, 73], lecz jest samą Jego substancją. I ponieważ także intelekt Boga jest samą Jego substancją wynika stąd, że w Bogu intelekt i wola są

czymś jednym. W jaki zaś sposób rzeczy, w innych bytach będące wielością w Bogu są czymś jednym, można wyjaśnić przez to, co powiedzieliśmy w pierwszej księdze [I, 31].

A ponieważ udowodniliśmy w pierwszej księdze, że działanie Boga jest samą Jego istotą [I, 45], i że istota Boga utożsamia się z Jego wolą [I, 73], dlatego wynika, że wola w Bogu nie jest możliwością lub stałą dyspozycją, lecz czymś zaktualizowanym. Wykazaliśmy zaś, że każdy akt woli ma źródło w miłości. Dlatego w Bogu musi być miłość.

Ponieważ zaś, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 74], przedmiotem właściwym woli Boga jest Jego dobroć, dlatego najpierw i przede wszystkim Bóg musi kochać swoją dobroć i samego siebie. I skoro wykazaliśmy, że przedmiot miłości musi być w jakiś sposób w woli miłującego, Bóg zaś miłuje samego siebie, dlatego sam Bóg musi być w swojej woli jak przedmiot miłości w miłującym. I dalej, przedmiot miłości jest w miłującym, o ile jest miłowany, miłowanie zaś, to pewnego rodzaju chcenie, a chcenie w Bogu jest Jego istnieniem, jak i Jego wola jest Jego istnieniem. Zatem istnienie Boga w Jego woli w sposób właściwy dla miłości nie jest istnieniem przypadłościowym, jak u

nas, lecz istnieniem istotowym. Dlatego Bóg, rozważany jako istniejący w swojej woli, jest prawdziwie i substancjalnie Bogiem.

To zaś, że jakaś rzecz jest w woli jak przedmiot miłości w miłującym, ma pewne odniesienie do pojęcia, przez które intelekt ją pojmuje, i do samej rzeczy, które intelektualne ujęcie nazywamy słowem. Rzecz bowiem nie byłaby miłowana, gdyby w jakiś sposób nie została poznana. I miłowane nie jest samo tylko poznanie przedmiotu miłości, lecz przedmiot miłości z racji tego, że jest dobry sam w sobie. Zatem miłość, dzięki której Bóg jest w woli Bożej jak umiłowany w miłującym, musi pochodzić i od Słowa Bożego, i od Boga, którego jest Słowem.

Skoro zaś wykazaliśmy, że przedmiot miłości nie jest w miłującym na podobieństwo formy gatunkowej, tak jak przedmiot poznania jest w poznającym; każda zaś rzecz, która pochodzi od

101

drugiej jako zrodzona, pochodzi od rodzącego według podobieństwa gatunkowego, to wynika stąd, że pochodzenie jakiejś rzeczy, która powstaje w woli jak przedmiot miłości w miłującym, nie dokonuje się przez zrodzenie, jak rodzeniem jest pochodzenie rzeczy powstającej w intelekcie, co wykazaliśmy powyżej [IV, 11]. A zatem Bóg, który pochodzi drogą miłości, nie pochodzi jako zrodzony. Nie można Go więc również nazwać Synem.

Lecz ponieważ przedmiot miłości znajduje się w woli jako coś, co skłania i w pewien sposób wewnętrznie popycha miłującego ku rzeczy umiłowanej, a wewnętrzny impuls istoty ożywionej do działania jest sprawą ducha, dlatego jest rzeczą właściwą ażeby Bóg, który pochodzi drogą miłości, był nazwany „Duchem” Boga, jakby Tchnieniem (*quasi quadam spiratione existente*).

Dlatego to Apostoł przypisuje Duchowi i Miłości pewien impuls do działania. Mówi bowiem w Liście do Rzymian 8, [14]: „Ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi”; oraz w 2 Liście do Koryntian 5, [14]: „Miłość Chrystusa przynagła nas”.

Ponieważ zaś każdemu poruszeniu intelektualnemu nadajemy nazwę od jego kresu, a Bóg miłuje powyższą miłością sam siebie, więc jest rzeczą słuszną by Boga, który pochodzi drogą miłości, nazywać Duchem Świętym; to bowiem, co przypisujemy Bogu, zwykliśmy nazywać świętym.

Rozdział 20

SKUTKI, KTÓRE PISMO ŚWIĘTE PRZYPISUJE DUCHOWI ŚWIĘTEMU W ODNIESIENIU DO WSZYSTKICH STWORZEŃ

W związku z tym, co powiedzieliśmy powyżej, należy rozważyć skutki, które Pismo Święte przypisuje Duchowi Świętemu.

Wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 75], że racją dla której Bóg chce, by istniały rzeczy inne od Niego, i dla której swoją wolą po-

102

wołał rzeczy do istnienia, jest dobroć Boga. A zatem miłość, którą kocha swoją dobroć, jest przyczyną stworzenia rzeczy. Dlatego też niektórzy filozofowie starożytni za przyczynę wszystkiego uważali „miłość bogów”, jak czytamy w I księdze *Metafizyki*¹⁹; a Dionizy powiada w IV rozdziale *Imion boskich*²⁰, że boska miłość nie pozwoliła Bogu być bezowocnym. Wiemy zaś z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 19], że Duch Święty

pochodzi drogą miłości, którą Bóg miłuje sam siebie. A zatem Duch Święty jest zasadą stworzenia rzeczy. I na to wskazuje Psalm [104,30]: „Poślij swojego Ducha, a zostaną stworzone”.

Z tego zaś, że Duch Święty pochodzi drogą miłości, a miłość posiada pewną moc pobudzającą i poruszającą, zdaje się wynikać, że Duchowi Świętemu należy przypisywać w sposób właściwy zmiany, które Bóg sprawia w rzeczach. Pierwsza zmiana, którą Bóg sprawia w rzeczach, polega zaś na tym, że z nieuformowanej materii stworzonej powołał do bytu różne gatunki. Dlatego Pismo przypisuje to dzieło Duchowi Świętemu; powiedziane jest bowiem w Księdze Rodzaju 1, [2]: „Duch Pański unosił się nad wodami”. Augustyn bowiem przez wody chce rozumieć materię pierwszą, nad którą jak powiedziano, unosił się Duch Pański; nie jakoby On się poruszał, lecz dlatego, że jest zasadą ruchu²¹.

Dalej. To, że Bóg rządzi światem przez pewien ruch, rozumiemy w ten sposób, że Bóg wszystkimi rzeczami kieruje i porusza do właściwych im celów. Jeśli więc pobudzanie do działania i ruch należą do Ducha Świętego z racji miłości, to słusznie przypisuje się Duchowi Świętemu rządzenie i dzieło pomnożenia. Dlatego powiedziano w Księdze Hioba 33, [4]: „Duch Pański mnie uczynił”; oraz w Psalmie [142,10]: „Twój dobry Duch niech mnie zaprowadzi do ziemi prawej”.

A ponieważ rządzenie poddanymi jest czynnością właściwą panu, dlatego Duchowi Świętemu słusznie przypisuje się panowanie. Mówi

¹⁹ Arystoteles, *Metaphysica* I, 4 (984b 23-27).

²⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 10 (PG 3, 708 B).

²¹ Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* I, 15 (PL 34, 257).

103

bowiem Apostoł w 2 Liście do Koryntian 3, [17]: „Duch jest Panem”; a w Symbolu wiary mówimy: „Wierzę w Ducha Świętego, Pana”.

Podobnie. Życie objawia się przede wszystkim przez ruch; o bytach bowiem, które same się poruszają, i w ogóle o wszystkich bytach, które same pobudzają się do działania, mówimy, że żyją. Jeśli więc Duchowi Świętemu przysługuje z racji miłości pobudzanie i poruszanie, to słusznie przypisuje Mu się również życie. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Jana 6, [64]: „Duch jest Tym, który ożywia”; oraz w Księdze Ezechiela 37, [6]: „Dam wam Ducha, i będziecie żyli”. W Symbolu wiary wyznajemy zaś, że wierzymy w Ducha Świętego, „Ożywiciela”. Zgadza się to także z nazwą „duch”, albowiem nawet cielesne życie istot ożywionych rozlane jest we wszystkich członkach ciała ze źródła życia przez ducha ożywczego.

Rozdział 21 <<

SKUTKI, KTÓRE PISMO ŚWIĘTE PRZYPISUJE DUCHOWI ŚWIĘTEMU W ZAKRESIE TEGO, CO STWORZENIE ROZUMNE OTRZYMUJE OD BOGA

Jeżeli chodzi o skutki, jakie Duch Święty sprawia wyłącznie w naturze rozumnej, należy zauważyć, że w jakikolwiek sposób upodabniamy się do doskonałości Bożej, mówimy, że ową doskonałość otrzymujemy od Boga; na przykład Bóg daje nam mądrość, o ile w jakikolwiek sposób upodabniamy się do mądrości Bożej. A zatem, skoro Duch Święty pochodzi drogą miłości, którą Bóg miłuje sam siebie, jak wykazaliśmy [IV, 19], dlatego mówimy, że Bóg daje nam Ducha Świętego, ponieważ do tej miłości się upodabniamy,

kochając Boga. Stąd Apostoł powiada w Liście do Rzymian 5, [5]: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany”.

104

Należy jednak wiedzieć, że to, co pochodzi w nas od Boga, sprowadza się do Boga jako do przyczyny sprawczej i wzorczej. Jako do przyczyny sprawczej - o ile Boża moc działania coś w nas sprawia. Jako do przyczyny wzorczej - o ile to, co pochodzi w nas od Boga, w pewien sposób naśladuje Boga. Skoro więc w Ojcu i Synu, i Duchu Świętym jest ta sama moc - podobnie jak jest ta sama istota - wszystko to, co Bóg w nas sprawia, musi pochodzić zarazem od Ojca, Syna i Ducha Świętego jako od przyczyny sprawczej. Jednakże „słowo mądrości” [por. Dn 1,20], przez które poznajemy Boga, a które Bóg nam zsyła, w sposób właściwy przedstawia Syna. Podobnie miłość, którą kochamy Boga, w sposób właściwy przedstawia Ducha Świętego. I w ten sposób miłość, która jest w nas, chociaż jest skutkiem Ojca i Syna, i Ducha Świętego, to jednak z pewnej szczególnej racji, jak mówimy, jest w nas przez Ducha Świętego.

Ponieważ zaś skutki działania Bożego nie tylko zaczynają istnieć dzięki działaniu Boga, ale także są przez nie utrzymywane w istnieniu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 65], żadna zaś rzecz nie może działać tam, gdzie jej nie ma - gdyż działający i jego dzieło muszą być razem w sposób urzeczywistniony, jak poruszający i rzecz poruszana²² - dlatego wszędzie, gdzie jest jakiś skutek Boga, musi być sprawiający go Bóg. Skoro zatem miłość, którą kochamy Boga, jest w nas przez Ducha Świętego, także sam Duch Święty musi być w nas tak długo, jak jest w nas miłość. Stąd Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 3, [16]: „Nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Święty mieszka w was?”. Skoro więc Duch Święty sprawia, że miłujemy Boga, a każda rzecz miłowana jest w miłującym jako takim, przez Ducha Świętego musi zamieszkiwać w nas także Ojciec i Syn. Stąd Pan mówi w Ewangelii św. Jana 14, [23]: „Do niego przyjdziemy” - mianowicie do tego, który kocha Boga - „i uczynimy u niego mieszkanie”; a w 1 Liście św. Jana 3, [24] powiedziano: „Po tym poznajemy, że w nas przebywa: po Duchu, którego nam dał”.

²² Zob. Arystoteles, *Physica* VII, 2 (243a 3-5).

105

Co więcej. Jasne jest, że Bóg kocha najbardziej tych, których przez Ducha Świętego uczynił miłującymi Go, jedynie bowiem przez miłość udzieliłby tak wielkiego dobra. Stąd powiedziane jest w imieniu Pana w Księdze Przysłów 8, [17]: „Miłuję tych, którzy mnie miłują” - „nie jakbyśmy my umiłowali Boga jako pierwsi, ale dlatego, że On pierwszy nas umiłował”, jak powiedziano w 1 Liście św. Jana 4, [10]. Każda zaś rzecz miłowana jest w miłującym. Zatem nie tylko Bóg musi być w nas przez Ducha Świętego, lecz także my musimy być w Bogu. Dlatego też powiedziane jest w 1 Liście św. Jana 4, [16]: „Kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”; a także: „Przez to poznajemy, iż w Nim przebywamy, a On w nas, że dał nam ze swojego Ducha” [1 J 4,13].

Jest zaś czymś właściwym dla przyjaźni, że przyjacielowi wyjawia się swoje tajemnice. Skoro bowiem przyjaźń łączy uczucia i z dwóch serc czyni jakby jedno serce, dlatego nie wydaje się, by człowiek wypowiadał poza sercem to, co wyjawia przyjacielowi. Stąd też Pan powiada do uczniów w Ewangelii św. Jana 15, [15]: „Już nie będę was nazywał sługami, ale przyjaciółmi moimi, bo oznajmiłem wam wszystko, co

usłyszałem od Ojca mego". Ponieważ więc Duch Święty czyni nas przyjaciółmi Boga, słusznie się mówi, że Duch Święty objawia ludziom tajemnice Boże. Dlatego Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 2, [9-10]: „Napisane jest, że oko nie widziało ani ucho nie słyszało, ani do serca ludzkiego nie weszło, co Bóg przygotował tym, którzy Go miłują; nam zaś objawił to Bóg przez Ducha Świętego".

A ponieważ to, co człowiek mówi, opiera się na tym, co poznał, słuszne jest, że także przez Ducha Świętego wypowiada tajemnice Boże, zgodnie ze słowami 1 Listu do Koryntian 14, [2]: „Przez Ducha mówi rzeczy tajemne"; oraz Ewangelii św. Mateusza 10, [20]: „To nie wy mówicie, lecz Duch Ojca waszego mówi w was". O prorokach zaś powiedziano w 2 Liście św. Piotra 1, [21], że „natchnieni przez Ducha Świętego mówili święci ludzie Boży". Stąd też w Symbolu wiary powiedziano o Duchu Świętym: „Który mówił przez proroków".

106

Czymś właściwym dla przyjaźni jest zaś nie tylko to, że z powodu jedności uczuć przyjacielowi wyjawia się swoje tajemnice, lecz owa jedność wymaga, by dzielić z przyjacielem także to, co się posiada. Skoro bowiem „człowiek traktuje przyjaciela jak drugiego siebie"²³, musi się o niego troszczyć jak o siebie, dzieląc z nim to, co ma. Dlatego też przyjmuje się, że właściwością przyjaźni jest „chcieć i czynić dobrze przyjacielowi"²⁴, według słów 1 Listu św. Jana 3, [17]: „Kto by miał bogactwa tego świata, i widział, że brat jego jest w potrzebie, a zamknął przed nim serce swoje, jakże w nim przebywa miłość Boża?". Jest tak zaś przede wszystkim w Bogu, którego chcenie niezawodnie odnosi skutek. I dlatego słusznie mówimy, że wszystkie dary daje nam Bóg przez Ducha Świętego, zgodnie ze słowami 1 Listu do Koryntian 12, [8]: „Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości, innemu dar poznawania według tego samego Ducha"; a następnie, po wyliczeniu wielu darów: „Wszystko to sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu z osobna, jak chce" [1 Kor 12,11],

Jest zaś jasne, że aby jakieś ciało dosięgło miejsca ognia, musi się stać podobne do ognia, stając się lekkim, by dzięki temu poruszać się ruchem właściwym dla ognia. I tak samo człowiek, aby osiągnąć szczęśliwość radowania się Bogiem, jaka Bogu jest właściwa zgodnie z Jego naturą, musi najpierw upodobnić się do Boga przez doskonałości duchowe, a następnie stosownie do nich postępować; w ten sposób dostąpi w swoim czasie owej szczęśliwości. Darów duchowych udziela nam zaś Duch Święty, jak to wykazaliśmy. Tak więc Duch Święty czyni nas podobnymi do Boga, uzdalnia nas do dobrego postępowania i przygotowuje nam drogę do szczęśliwości. Na te trzy rzeczy zwraca naszą uwagę Apostoł w 2 Liście do Koryntian 1, [21-22], gdy mówi: „Bóg nas namaścił i wycisnął na nas pieczęć, i dał zadatek Ducha w sercach naszych". A także w Liście do Efezjan 1, [13]: „Zostaliście naznaczeni obietnicą Ducha Świętego,

²³ Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* IX, 4 (1166a 30-31).

²⁴ Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* IX, 4 (1166a 3).

107

który jest zadatkiem naszego dziedzictwa". Naznaczenie bowiem, jak się wydaje, odnosi się do ukształtowania na podobieństwo, namaszczenie - do zdolności człowieka do doskonałego postępowania, zadatek - do nadziei, która nas kieruje do dziedzictwa niebieskiego, którym jest doskonała szczęśliwość.

A ponieważ się zdarza, że z dobroci, jaką ktoś ma dla kogoś drugiego, przybiera go za syna, by do niego należało dziedzictwo, Duchowi Świętemu słusznie przypisuje się przybranie za synów Bożych, zgodnie z słowami Listu do Rzymian 8, [15]: „Otrzymałście Ducha przybrania za synów, w którym wołamy: »Abba, Ojcze!«”.

Dzięki temu, że ktoś się staje przyjacielem kogoś drugiego, zostaje usunięta wszelka obraza, obraza bowiem sprzeciwia się przyjaźni; dlatego powiedziane jest w Księdze Przysłów 10, [12]: „Miłość zakrywa wszystkie występki”. Skoro więc przez Ducha Świętego stajemy się przyjaciółmi Boga, wynika stąd, że przez Ducha Świętego Bóg nam odpuszcza grzechy; stąd też Pan mówi do uczniów w Ewangelii św. Jana 20, [22]: „Weźmijcie Ducha Świętego; których grzechy odpuszczicie, są im odpuszczone”. 1 dlatego w Ewangelii Św. Mateusza 12, [31] odmawia się odpuszczenia grzechów tym, którzy bluźnią przeciw Duchowi Świętemu; nie mają bowiem tego, przez co człowiek otrzymuje odpuszczenie grzechów.

Z tej też racji mówimy, że Duch Święty nas odnawia i oczyszcza, czyli obmywa, zgodnie ze słowami Psalmu [104,30]: „Poślij swojego Ducha, a zostaną stworzone, i odnowisz oblicze ziemi”, oraz Listu do Efezjan 4, [23]: „Odnówcie się Duchem w waszych umysłach”, a także Księgi Izajasza 4, [4]: „Jeśli Pan obmyje brud synów Syjonu, a krew córek wymyje spośród niego w Duchu sądu i w Duchu zapalczywości”.

108

Rozdział 22

SKUTKI, KTÓRE PRZYPISUJE SIĘ DUCHOWI ŚWIĘTEMU JAKO KIERUJĄCEMU STWORZENIE DO BOGA

Rozważywszy to, co według Pisma Świętego Bóg sprawia w nas przez Ducha Świętego, należy rozważyć, w jaki sposób Duch Święty kieruje nas do Boga.

Czymś najbardziej właściwym dla przyjaźni wydaje się przede wszystkim przebywanie z przyjacielem. Przebywanie człowieka z Bogiem polega zaś na kontemplacji Boga, jak Apostoł stwierdził w Liście do Filipian 3, [20]: „Nasze przebywanie jest w niebie”. Ponieważ więc Duch Święty sprawia, że kochamy Boga, wynika stąd, że dzięki Niemu kontemplujemy Boga. Dlatego Apostoł powiada w 2 Liście do Koryntian 3, [18]: „My wszyscy zaś z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w chwałę Pańską, i przez Ducha Pańskiego coraz bardziej upodabniamy się na Jego obraz”.

Czymś właściwym dla przyjaźni jest również cieszenie się z obecności przyjaciela, radość z tego, co mówi i co czyni, oraz znajdowanie w nim pociechy we wszystkich troskach; dlatego w smutkach uciekamy się przede wszystkim do pociechy przyjaciół. Ponieważ więc Duch Święty czyni nas przyjaciółmi Boga i sprawia, że Bóg zamieszkuje w nas, a my w Nim, jak to wykazaliśmy [IV, 21], wynika stąd, że przez Ducha Świętego radujemy się w Bogu i doznajemy pociechy we wszystkich przeciwnościach i atakach świata. Stąd też powiedziane jest w Psalmie [51,14]: „Przywróć mi radość Twojego zbawienia i wzmocnij mnie Duchem ochoczym”, a także w Liście do Rzymian 14, [17]: „Królestwo Boże to sprawiedliwość i pokój, i radość w Duchu Świętym”, oraz w Dziejach Apostolskich 9, [31]: „Kościół cieszył się pokojem i rozwijał się, żyjąc w bojaźni Pańskiej, i napełniał się pociechą Ducha Świętego”. Dlatego w Ewangelii św. Jana 14, [26] Pan nazywa Ducha Świętego Parakletem, to znaczy Pocieszycielem: „Pocieszyciel, Duch Święty” itd.

109

Podobnie też jest znakiem przyjaźni, by zgadzać się z przyjacielem w tym, czego on chce. Wolę Boga wyrażają zaś Jego przykazania. Zatem do miłości, którą kochamy Boga, należy wypełnianie Jego przykazań, zgodnie ze słowami Ewangelii Św. Jana 14, [15]: „Jeśli Mnie miłujecie, zachowujcie przykazania moje”. Skoro więc Duch Święty sprawia, że kochamy Boga, Duch Święty również w pewien sposób sprawia, że wypełniamy Boże przykazania, zgodnie ze słowami Apostoła w Liście do Rzymian 8, [14]: „Ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi”.

Należy jednak zauważyć, że Duch Święty prowadzi synów Bożych nie jak niewolników, lecz jako wolnych. Skoro bowiem wolny jest ten, kto, jest przyczyną dla siebie²⁵, dlatego w sposób wolny czynimy to, co czynimy z samych siebie. Czymś takim zaś jest to, co czynimy z własnej woli; a to, co czynimy wbrew własnej woli, czynimy nie w sposób wolny, lecz jak niewolnicy - bądź to gdy przymus jest całkowity, „kiedy przyczyna jest całkowicie na zewnątrz, a rzecz doznająca nie ma w tym żadnego udziału”²⁶, na przykład gdy kogoś do ruchu pobudza się siłą; bądź też gdy przymus łączy się z dobrowolnością, na przykład gdy ktoś chce czynić lub znosić coś, co jego woli sprzeciwia się mniej, by uniknąć czegoś, co sprzeciwia się jej bardziej. Otóż Duch Święty pobudzając nas do działania, sprawia, że działamy dobrowolnie, ponieważ sprawia, że kochamy Boga. A zatem synowie Boży dzięki Duchowi Świętemu działają w sposób wolny, z miłości, a nie jak niewolnicy, z lęku. Dlatego Apostoł mówi w Liście do Rzymian 8, [15]: „Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli w bojaźni, ale Ducha przybrania za synów”.

Skoro zaś wola jest przyporządkowana do tego, co jest prawdziwie dobre, człowiek, który odwraca się od tego, co jest prawdziwie dobre - czy to przez namiętność, czy przez zły nawyk lub złe usposobienie - działa jak niewolnik, gdyż kieruje nim coś zewnętrznego - jeżeli rozważamy naturalny porządek woli. Jeżeli jednak roz-

²⁵ Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982b 26).

²⁶ Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 1 (1110b 15-17; 1110a 2-4).

110

ważamy akt woli jako skłaniającą się do pozornego dobra, działa w sposób wolny, gdy idzie za namiętnością lub złym nawykiem; działa zaś jak niewolnik, gdy pozostaje w nim pragnienie tego dobra, on jednak powstrzymuje się od tego, czego pragnie, z lęku przed prawem, które jest temu przeciwne. Duch Święty zatem, przez miłość skłaniając wolę do prawdziwego dobra, do którego z natury jest skierowana, usuwa zarówno tę niewolę, przez którą człowiek będący niewolnikiem namiętności i grzechu działa wbrew porządkowi woli, jak i tę, przez którą człowiek działa zgodnie z prawem wbrew poruszeniu swej woli, jak niewolnik prawa, a nie przyjaciel. Z tego względu Apostoł mówi w 2 Liście do Koryntian 3, [17]: „Gdzie Duch Pański, tam wolność”; i w Liście do Galatów 5, [18]: „Jeśli Duch wami rządzi, nie jesteście pod Prawem”.

Dlatego to mówimy, że Duch Święty uśmierca uczynki ciała, gdyż cierpienie cielesne nie odwraca nas od prawdziwego dobra, do którego Duch Święty kieruje nas przez miłość, według słów Listu do Rzymian 8, [13]: „Jeśli przez Ducha uśmiercicie uczynki ciała, będziecie żyli”.

Rozdział 23

ODPOWIEDŹ NA ARGUMENTY PRZECIWKO BOSKOŚCI DUCHA ŚWIĘTEGO, PRZYTOCZONE POWYŻEJ

Pozostaje nam jeszcze odpowiedzieć na argumenty podane powyżej [IV, 16], z których miał wynikać wniosek, że Duch Święty jest stworzeniem, a nie Bogiem.

1. Po pierwsze, należy zauważyć, że nazwa „duch”, jak się wydaje, pochodzi od oddychania, jakie występuje u istot ożywionych, podczas którego powietrze jest dzięki pewnemu ruchowi wdychane i wydychane. Stąd nazwę „duch” rozciąga się na każde pobudzenie i ruch jakiegokolwiek ciała lotnego. I tak, duchem nazywa się

111

wiatr, zgodnie ze słowami Psalmu [148,8]: „Ogniu, gradzie, śniegu, lodzie, wietrze gwałtowny, co pełnicie Jego słowo”. Tak samo duchem nazywa się subtelne lotne elementy, rozlane w członkach ciała i powodujące ich ruch. Poza tym, ponieważ powietrze jest niewidzialne, nazwa „duch” została przeniesiona na wszelkie moce oraz substancje niewidzialne i poruszające. Z tego względu duchem nazywamy i duszę zmysłową i duszę rozumną i aniołów, i Boga, a w sposób właściwy Boga pochodzącego drogą miłości, gdyż miłość zawiera w sobie pewną moc poruszającą. Tak więc słowa Amosa: „który stwarza ducha” [Am 4,13] - odnoszą się do wiatru, co nasze tłumaczenie wyraźnie podaje²⁷; zgadza się to także ze słowami poprzedzającymi: „który tworzy góry”. Przez to zaś, co o Bogu mówi Zachariasz - że „stwarza” lub „tworzy ducha w człowieku” [Za 12,1] - rozumie on duszę ludzką. Dlatego nie można wyciągać wniosku, że Duch Święty jest stworzeniem.

2. Podobnie też z tego, co Pan mówi o Duchu Świętym - „Nie sam od siebie mówić będzie, ale powie wszystko, co usłyszy” [J 16,13] - nie można wnioskować, że Duch Święty jest stworzeniem. Wykazaliśmy bowiem, że Duch Święty jest Bogiem [IV, 17] pochodzącym od Boga [IV, 19]. Musiał zatem otrzymać swą istotę od kogoś drugiego, podobnie jak powiedziano powyżej o Synu Bożym [IV, 11], i w ten sposób, skoro w Bogu wiedza, moc i działanie są Jego istotą wszelka wiedza, moc i działanie Syna i Ducha Świętego pochodzi od kogoś drugiego; u Syna pochodzi tylko od Ojca, u Ducha Świętego zaś od Ojca i od Syna. Ponieważ więc jednym z działań Ducha Świętego jest to, że mówi przez świętych mężów, jak wykazaliśmy [IV, 21], dlatego powiedziane jest, że „nie sam od siebie mówi” - gdyż nie działa sam z siebie. Jego „słyszenie” zaś oznacza otrzymywanie wiedzy - jak i istoty - od Ojca i Syna, ponieważ wiedzy nabywamy przez słuchanie; Pismo Święte bowiem zwykło przekazywać sprawy boskie w sposób właściwy sprawom ludzkim. Nie należy się też niepokoić tym, że powiedział „usłyszy”,

²⁷ Zamiast wieloznacznego terminu *spiritus*, oznaczającego m.in. ducha, tchnienie, oddech, wiatr, powiew - Wulgata stosuje słowo *ventus*, oznaczające wiatr.

112

jakby mówił o przyszłości, gdyż u Ducha Świętego otrzymywanie jest wieczne. Do tego, co wieczne, można bowiem zastosować czasowniki każdego czasu, ponieważ wieczność obejmuje wszelki czas.

3. Tak samo jest jasne, że również z faktu, iż Duch Święty jest posłany przez Ojca i Syna, nie można wyciągać wniosku, że jest On stworzeniem. Powyżej bowiem powiedzieliśmy [IV, 8], że o posłaniu Syna Bożego mówimy w tym sensie, że w widzialnym ciele ukazał się ludziom, i w pewien nowy sposób przebywał w świecie, w którym wcześniej nie przebywał - to znaczy nie przebywał w sposób widzialny, chociaż

zawsze przebywał w sposób niewidzialny, jako Bóg. To zaś, że Syn tak uczynił, zostało Mu dane przez Ojca, i zgodnie z tym mówi się, że został posłany przez Ojca. W ten sposób także i Duch Święty ukazał się widzialnie - czy to „w postaci gołębiczy” nad Chrystusem, podczas chrztu [zob. Mt 3,16], czy też „w postaci języków ognistych” nad apostołami [zob. Dz 2,3], I chociaż nie stał się gołębicą lub ogniem, tak jak Syn stał się Człowiekiem, to jednak ukazał się w tych widzialnych postaciach jako w przedstawiających Go znakach. Zatem także Duch Święty w pewien nowy sposób - mianowicie w sposób widzialny - przebywał w świecie. A zostało Mu to dane przez Ojca i Syna; dlatego mówimy, że został posłany przez Ojca i Syna. Dowodzi to nie Jego pomniejszenia, lecz pochodzenia.

Jest jednak jeszcze inny sposób, w który, jak mówimy, i Syn, i Duch Święty są posłani w sposób niewidzialny. Jasne jest bowiem na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że Syn pochodzi od Ojca drogą poznania, przez które Ojciec poznaje siebie [IV, 11], a Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna drogą miłości, którą Bóg siebie kocha [IV, 19]. Stąd, jak powiedzieliśmy, ponieważ za sprawą Ducha Świętego człowiek kocha Boga, Duch Święty w nim zamieszkuje [IV, 21], a więc w pewien nowy sposób jest w człowieku, przebywając w nim według nowego, właściwego sobie skutku działania. To zaś, że ów nowy skutek sprawia w człowieku Duch Święty, pochodzi od Ojca i Syna. I z tej racji mówimy, że Duch Święty jest niewidzialnie posłany przez Ojca i Syna. Podobnie mówimy, że Syn jest niewidzialnie posłany w umyśle człowieka, gdy człowiek

113

jest tak utwierdzony w poznaniu Boga, że z tego poznania rodzi się w nim miłość Boga. Stąd jest jasne, że także ten sposób posłania nie wprowadza umniejszenia w Synu ani w Duchu Świętym, lecz tylko wskazuje na pochodzenie od kogoś.

4. Podobnie też boskości Ducha Świętego nie wyklucza to, że czasami wymienia się Ojca i Syna, nie wspominając o Duchu Świętym, tak samo jak boskości Syna nie wyklucza to, że czasami wymienia się Ojca, nie wspominając o Synu [zob. IV, 8]. W ten bowiem sposób Pismo Święte wskazuje milcząco, że cokolwiek się orzeka o jednym z Trzech w odniesieniu do boskości, należy rozumieć o wszystkich, dlatego że są jednym Bogiem. Nie można też Boga Ojca pojmować bez Słowa i bez Miłości, ani na odwrót; i dlatego przez któregokolwiek z Trzech rozumie się wszystkich Trzech. Stąd też czasami wspomina się tylko o Synu, odnośnie do tego, co jest wspólne wszystkim Trzem. Jest tak na przykład w następujących słowach Ewangelii Św. Mateusza 11, [27]: „Nikt nie zna Ojca, tylko Syn” - choć przecież i Ojciec, i Duch Święty znają Ojca. Podobnie powiedziano o Duchu Świętym w 1 Liście do Koryntian 2, [11]: „Tego, co jest w Bogu, nikt nie poznał, tylko Duch Boży” - a przecież jest pewne, że tego poznania spraw Bożych nie jest pozbawiony ani Ojciec, ani Syn.

5. Jest jasne, że również na podstawie tego, iż w Piśmie Świętym znajdujemy pewne wzmianki o Duchu Świętym odnoszące się do ruchu, nie można udowodnić, że Duch Święty jest stworzeniem. Należy je bowiem rozumieć przenośnie. W ten sposób Pismo Święte czasami przypisuje ruch również Bogu, jak na przykład w tych oto słowach Księgi Rodzaju 3, [8]: „Gdy usłyszeli głos Pana Boga, przechadzającego się po raju”; oraz 18, [21]: „Zstąpię i zobaczę, czy postąpili tak, jak głosi oskarżenie”. Zatem słowa: „Duch Pański unosił się nad wodami” [Rdz 1,2], należy rozumieć w taki sposób, jak wtedy, gdy mówimy, że wola „unosi” ku przedmiotowi, którego pragnie, a miłość ku przedmiotowi, który kocha; chociaż niektórzy w ogóle nie chcą tych słów odnosić do Ducha Świętego, lecz do powietrza, które z natury zajmuje miejsce nad wodą, i dlatego

114

- dla oznaczenia jego różnych przemian - powiedziano: „unosił się nad wodami”. Następnie, słowa: „Wyleję Ducha mego na wszelkie ciało” [J1 3,1], należy rozumieć w tym znaczeniu, w jakim mówimy o posłaniu ludziom Ducha Świętego przez Ojca i Syna, o czym była mowa [wyżej, ad 3]. Przez słowo „wylanie” rozumie się zaś obfitość skutków, jakie sprawia Duch Święty, oraz to, że nie zstąpi na jednego człowieka, lecz udzieli się wielu, z których w pewien sposób przejdzie też na innych, jak wtedy, gdy rozlewają się rzeczy cielesne.

6. Podobnie też słów: „Wezmę z ducha twego, i dam im” [Lb 11,17], nie należy odnosić do istoty albo Osoby Ducha Świętego - ponieważ Duch Święty jest niepodzielny - lecz do Jego skutków, przez które zamieszkuje w nas. W człowieku skutki te mogą się powiększać i zmniejszać, ale nie w ten sposób, że coś, co się odbiera jednemu, numerycznie to samo daje się drugiemu, jak zdarza się w przypadku rzeczy cielesnych, lecz ponieważ podobna rzecz u jednego może rosnąć, a u drugiego maleć. Nie trzeba jednak odbierać jednemu, by nastąpił wzrost u drugiego; rzecz duchową może bowiem bez czyjejkolwiek szkody posiadać wielu. Stąd też nie należy sądzić, że jakieś dary duchowe trzeba było odebrać Mojżeszowi, aby dać innym, lecz należy to odnieść do czynności lub urzędu; to bowiem, co Duch Święty najpierw czynił przez samego tylko Mojżesza, później spełniał przez wielu ludzi. Podobnie też Elizeusz nie prosił, by istota albo Osoba Ducha Świętego powiększyła się dwukrotnie, lecz aby także w nim były dwa skutki, które Duch Święty sprawił w Eliaszu, mianowicie prorocstwo i dar czynienia cudów. Chociaż nie jest też czymś niewłaściwym, by w skutkach, jakie sprawia Duch Święty, jeden uczestniczył pełniej od drugiego - czy to dwa razy pełniej, czy w jakiegokolwiek innej proporcji - gdyż miara jednego i drugiego jest skończona. Elizeusz jednak nie śmiałby prosić, by miał duchowo przewyższyć swego mistrza.

7. Jak wiadomo, jest zwyczajem Pisma Świętego, że Bogu przez pewne podobieństwo przypisuje się doznania uczuciowe duszy ludzkiej, jak na przykład powiedziane jest w Psalmie [106,40]: „Pan zapłonął gniewem przeciw ludowi swojemu”. O gniewie Boga

115

mówimy bowiem z racji podobieństwa skutku: ponieważ karze, a to czynią ci, którzy się gniewają; dlatego też dodano: „I wydał ich w ręce pogan” [Ps 106,41]. Tak samo mówimy z racji podobieństwa skutku, że Duch Święty się smuci - opuszcza bowiem grzeszników, jak zasmuceni opuszczają tych, którzy ich zasmucili.

8. Zwyczajem Pisma Świętego jest też taki sposób wyrażania, że Bogu przypisuje się to, co Bóg sprawia w człowieku, zgodnie ze słowami Księgi Rodzaju 22, [12]: „Teraz poznałem, że się boisz Pana”, to znaczy: „Teraz sprawiłem, że poznałeś”. I w ten sposób mówimy, że Duch Święty „prosi” - gdyż sprawia, że my prosimy. Jest bowiem sprawcą miłości Bożej w naszych sercach, przez co pragniemy radować się Bogiem, a pragnąc, prosimy.

9. Skoro Duch Święty pochodzi drogą miłości, którą Bóg kocha sam siebie, i tą samą miłością Bóg kocha siebie oraz wszystko inne z powodu swej dobroci, to jest jasne, że miłość, którą Bóg kocha nas, należy do Ducha Świętego. Podobnie też miłość, którą my kochamy Boga, należy do Ducha Świętego, ponieważ to On sprawia, że kochamy Boga, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV, 21]. W przypadku obu tych miłości Duch Święty jest „dany”. Z racji miłości, którą Bóg kocha nas, jest „dany” w tym znaczeniu, w

jakim mówimy, że ktoś daje swoją miłość, gdy zaczyna kogoś kochać - chociaż oczywiście Bóg nikogo nie zaczyna kochać w jakimś określonym momencie, jeśli to odniesiemy do woli Bożej, którą Bóg nas kocha; jednakże w jakimś określonym momencie powoduje w człowieku skutek swojej miłości, gdy go do siebie pociąga. Z racji zaś miłości, którą my kochamy Boga, Duch Święty jest „dany” w tym znaczeniu, że sprawia w nas tę miłość; dlatego dzięki tej miłości w nas zamieszkuje, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV, 21], i w ten sposób posiadamy Go jako Tego, z którego bogactwa czerpiemy. A ponieważ od Ojca i Syna pochodzi to, że przez miłość, którą Duch Święty w nas sprawia, jest On w nas, a my Go posiadamy, dlatego słusznie mówimy, że przez Ojca i Syna jest nam „dany”. I nie dowodzi to wcale, że Duch Święty jest mniejszy od Ojca i Syna, lecz że od Nich pochodzi. Mówimy także, że On sam

116

się nam daje, gdyż miłość, przez którą w nas zamieszkuje, sprawia w nas razem z Ojcem i Synem.

10. Chociaż Duch Święty jest prawdziwym Bogiem i ma prawdziwą naturę boską od Ojca i Syna, to jednak nie musi być synem. Synem bowiem nazywa się tego, kto jest zrodzony. Jeśli zatem jakaś rzecz otrzymuje naturę od innej rzeczy nie przez zrodzenie, lecz w jakiś inny sposób, to nie jest ona synem; na przykład gdyby jakiś człowiek mocą udzieloną mu przez Boga uczynił człowieka z jakiejś części swego ciała albo nawet z czegoś, co jest poza nim - tak jak wtedy, gdy coś wytwarza - to tego utworzonego człowieka nie można by nazywać synem człowieka tworzącego, gdyż nie pochodziłby od niego jako zrodzony. Pochodzenie Ducha Świętego nie jest zaś zrodzeniem, jak to wykazano powyżej [IV, 19]. Chociaż więc Duch Święty ma naturę boską od Ojca i Syna, to jednak nie można Go nazwać ich Synem.

11. Jest rzeczą słuszną że tylko w naturze boskiej natura uczestniczy na kilka sposobów. Jedynie bowiem w Bogu działanie jest istnieniem. Skoro więc w Bogu, jak w każdej naturze obdarzonej intelektem, jest pojmowanie i chcenie, dlatego to, co pochodzi w Nim drogą intelektu jako Słowo, lub drogą miłości i woli jako Miłość, musi mieć istnienie Boże i być Bogiem. I w ten sposób tak Syn, jak i Duch Święty są prawdziwym Bogiem.

To wszystko trzeba było powiedzieć o boskości Ducha Świętego. Inne trudności odnoszące się do pochodzenia Ducha Świętego, należy rozważyć w świetle tego, co powiedzieliśmy o narodzeniu Syna.

Rozdział 24 << DUCH ŚWIĘTY POCHODZI OD SYNA

Niektórzy błędzą co do pochodzenia Ducha Świętego, twierdząc, że nie pochodzi od Syna. Dlatego należy wykazać, że Duch Święty pochodzi od Syna.

117

Na podstawie Pisma Świętego jest jasne, że Duch Święty jest Duchem Syna; powiedziane jest bowiem w Liście do Rzymian 8, [9]: „Jeśli ktoś nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy”. Żeby zaś nikt nie mógł twierdzić, że kimś innym jest Duch, który pochodzi od Ojca, i kimś innym Ten, który jest Duchem Syna, dowodzi się za pomocą słów Apostoła, że ten sam Duch Święty jest Duchem Ojca i Syna.

Albowiem zdanie, które przytoczyliśmy: „Jeśli kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy”, dodał zaraz po słowach: „Jeśli Duch Boży mieszka w nas” itd. [Rz 8,9], Nie można zaś twierdzić, że Duch Święty jest Duchem Chrystusa tylko dlatego, że Chrystus posiadał Go jako człowiek, jak w słowach Ewangelii św. Łukasza 4, [1]: „Jezus, pełen Ducha Świętego, powrócił znad Jordanu”. Powiedziane jest bowiem w Liście do Galatów 4, [6]: „Ponieważ jesteście synami Bożymi, posłał Bóg do serc waszych Ducha Syna swego, który woła: »Abba, Ojcie«!”. A zatem Duch Święty czyni nas synami Bożymi, o ile jest Duchem Syna Bożego. Przybranymi synami Boga stajemy się zaś przez upodobnienie do naturalnego Syna Boga, zgodnie ze słowami Listu do Rzymian 8, [29]: „Których przedtem poznał, tych też przeznaczył, aby stali się podobni do obrazu Jego Syna, żeby On był pierworodnym między wielu braćmi”. Tak więc Duch Święty jest Duchem Chrystusa, o ile Chrystus jest naturalnym Synem Boga. Ducha Świętego nie można zaś nazywać Duchem Syna Bożego stosownie do innej relacji niż do relacji pochodzenia, gdyż w Bogu występuje tylko to jedno rozróżnienie. Trzeba więc powiedzieć, że Duch Święty jest Duchem Syna w ten sposób, że od Niego pochodzi. Podobnie. Duch Święty jest posłany przez Syna, według słów Ewangelii św. Jana 15, [26]: „Gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego wam pošlę od Ojca”. Posyłający ma zaś pewne pierwszeństwo wobec posłanego. Należy więc powiedzieć, że Syn ma pewne pierwszeństwo wobec Ducha Świętego; jednak nie jest to pierwszeństwo władzy lub wyższości, lecz wyłącznie pierwszeństwo jako źródła. W ten więc sposób Duch Święty pochodzi od Syna. Gdyby zaś ktoś twierdził, że także Syn jest posłany przez Ducha Świętego

118

- ponieważ w Ewangelii Św. Łukasza 4, [18] Pan powiedział, że w Nim wypełniły się słowa Izajasza: „Duch Pański nade Mną; posłał Mnie, abym głosił Ewangelię ubogim” - to jednak należy zauważyć, że Duch Święty posyła Syna jako Tego, który przyjął naturę ludzką. Duch Święty zaś nie przyjął natury stworzonej, tak by można było powiedzieć, że odnośnie do niej został przez Syna posłany lub że Syn ma wobec Niego pierwszeństwo. Wynika więc stąd, że Syn ma pierwszeństwo wobec Osoby wiecznej Ducha Świętego.

Co więcej. W Ewangelii św. Jana 16, [14] Syn mówi o Duchu Świętym: „On Mnie uwielbi, albowiem z mojego weźmie”. Nie można zaś twierdzić, że weźmie to, co należy do Syna, a nie weźmie od Syna, na przykład gdyby powiedziano, że istotę Bożą, którą ma Syn, weźmie od Ojca. Dlatego dodano: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje; dlatego powiedziałem, że z mojego weźmie” [J 16,15]; jeśli bowiem wszystko, co należy do Ojca, należy do Syna, to pierwszeństwo Ojca, z racji którego jest początkiem Ducha Świętego, musi też należeć do Syna. Jak więc Duch Święty bierze od Ojca z tego, co należy do Ojca, tak też bierze od Syna z tego, co należy do Syna.

Można tu również przytoczyć świadectwa doktorów Kościoła, także greckich. Powiada bowiem Atanazy: „Duch Święty od Ojca i Syna; nie uczyniony ani stworzony, ani zrodzony, lecz pochodzący”²⁸. Także Cyryl mówi w *Liście*, który przyjął Sobór Chalcedoński: „Zwany jest Duchem Prawdy i jest Duchem Prawdy, i od Niego wypływa, tak jak z Boga Ojca”²⁹. Z kolei Didym powiada w księdze *O Duchu Świętym*: „Syn nie jest czymś innym, z wyjątkiem tego, co otrzymuje od Ojca, i substancja Ducha Świętego nie jest czymś innym, z wyjątkiem tego, co otrzymuje od Syna”³⁰. Jest zaś śmieszne, iż niektórzy zgadzają się z tym, że Duch Święty „jest od Syna” lub „od Niego wypływa”, a nie zgadzają się, że „od Niego

28 Pseudo-Atanazy, *Symbolum Quicumque*; por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* [IX, 14], opr. S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, Poznań 1984, s. 623.

29 Św. Cyryl z Aleksandrii, *Epistoła III ad Nestorium* 10 (PG 77, 117).

30 Didym z Aleksandrii, *De Spiritu Sancto* 37 (PL 23, 141).

119

pochodzi". Słowo „pochodzenie” jest bowiem najogólniejsze spośród wszystkich słów odnoszących się do początku, gdyż o wszystkim, co w jakikolwiek sposób wywodzi się od jakiejś rzeczy, mówimy, że od niej pochodzi. A ponieważ to, co boskie, lepiej oznaczać za pomocą nazw ogólnych niż szczegółowych, słowo „pochodzenie” najbardziej nadaje się do oznaczenia początku Osób boskich. Jeśli więc się przyznaje, że Duch Święty „jest od Syna” lub „od Niego wypływa”, to wynika stąd, że „od Niego pochodzi”.

Podobnie. W orzeczeniu piątego soboru czytamy: „We wszystkim idziemy za świętymi ojcami i doktorami Kościoła: Atanazym, Hilarym, Bazylim, Grzegorzem Teologiem i Grzegorzem z Nyssy, Ambrożym, Augustynem, Teofilem, Janem z Konstantynopola, Cyrylem, Leonem, Proklusem, i przyjmujemy wszystko, co wyłożyli o świętej wierze i potępieniu heretyków”³¹. Także z wielu świadectw Augustyna, szczególnie z księgi *O Trójcy Świętej* i z *Komentarza do Ewangelii św. Jana*³², wynika jasno, że Duch Święty pochodzi od Syna. Należy więc uznać, że Duch Święty pochodzi od Syna, tak samo jak i od Ojca.

Wynika to również z oczywistych argumentów. Jeżeli nie bierze się pod uwagę różnic materialnych, które nie mogą występować w Osobach boskich, rzeczy da się rozróżniać tylko przez jakieś przeciwstawienie. Rzeczy bowiem, które wcale się sobie nie przeciwstawiają, mogą być równocześnie w jednym podmiocie, i dlatego nie mogą być przyczyną rozróżnienia; na przykład białe i trójkątne, chociaż są czymś różnym, to jednak ponieważ nie przeciwstawiają się sobie, mogą być w jednym podmiocie. Musimy zaś przyjąć wedle nauki wiary katolickiej, że Duch Święty różni się od Syna, gdyż inaczej nie byłoby Trójcy Osób, lecz dwoistość. Rozróżnienie to musi się więc dokonać przez jakieś przeciwstawienie. Otóż nie dokonuje się przez przeciwstawienie twierdzenia i przeczenia (*affir-*

31 Sobór Konstantynopolitański II, 553 r.; *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, wyd. I.D. Mansi, t. IX, Florentiae 1763, kol. 183.

32 Zob. np. *De Trinitate* W, XIV, 15 (PL 42, 920-921); XV, XX-XXIII, 38-43 (PL 42, 1087-1091); XV, XXVI-XXVII, 45-50 (PL 42, 1092-1097).

120

mationis et negationis), gdyż w ten sposób różni się byt od niebytu. Ani też przez przeciwstawienie braku do posiadania (*privationis et habitus*), ponieważ w ten sposób różni się to, co doskonałe, od tego, co niedoskonałe. Nie dokonuje się również przez przeciwstawienie przeciwieństwa (*contrarietatis*), gdyż w ten sposób różni się rzeczy różne co do formy; przeciwieństwo bowiem, jak uczą filozofowie, to „różnica co do formy”³³. Różnica ta nie odnosi się do Osób boskich, gdyż posiadają One jedną formę, tak jak i jedną istotę, według słów Apostoła w Liście do Filipian 2, [6], który mówi o Synu: „On istniejąc w postaci Bożej”, mianowicie Ojca. Wynika więc stąd, że jedna Osoba boska różni się od drugiej wyłącznie przeciwstawieniem relacji (*relationis*); w ten bowiem sposób Syn różni się od Ojca, zgodnie z przeciwstawieniem relacyjnym pomiędzy ojcem i synem. W Osobach boskich może bowiem występować wyłącznie przeciwstawienie relacyjne odnoszące się do pochodzenia. To bowiem, co jest przeciwstawne relacyjnie,

zasadza się albo na ilości, jak „podwójne” i „połowa”, albo na działaniu i doznawaniu, jak „pan” i „sługa”, „poruszający” i „poruszany”, „ojciec” i „syn”. Dalej, wśród rzeczy relacyjnych, które zasadzają się na ilości, jedne zasadzają się na ilości różnej, jak „podwójne” i „połowa”, „większe” i „mniejsze”, a inne na samej jedności, jak „tożsamość”, która oznacza jedność co do substancji, „równe”, które oznacza jedność co do ilości, oraz „podobne”, które oznacza jedność co do jakości. A zatem Osób boskich nie można rozróżniać przez relacje zasadzające się na różnej ilości, gdyż wówczas zostałaby wykluczona równość trzech Osób; ani też przez relacje zasadzające się na jedności, gdyż takie relacje nie powodują różnicy, owszem, raczej stwierdzamy, że polegają one na zgodności, chociaż może niektóre z nich zakładają jakieś uprzednie rozróżnienie. Natomiast we wszystkich relacjach zasadzających się na działaniu i doznawaniu zawsze jedno z ogniw relacji jest podmiotem doznającym, nierównym co do mocy. Inaczej jest tylko w relacjach pochodzenia, które nie oznaczają żadnego

33 Arystoteles, *Metaphysica* X, 9 (1058b 1-2).

121

pomniejszenia, dlatego że tu z jakiegoś bytu powstaje coś do niego podobnego i równego co do natury i co do mocy. Wynika stąd więc, że Osoby boskie można rozróżniać jedynie przez przeciwstawienie relacyjne odnoszące się do pochodzenia. Jeżeli zatem Duch Święty różni się od Syna, to musi od Niego pochodzić; nie można bowiem twierdzić, że Syn pochodzi od Ducha Świętego, skoro twierdzi się raczej, że Duch Święty jest Duchem Syna, i że Syn Go daje.

Podobnie. Od Ojca pochodzi Syn i Duch Święty. Ojciec musi więc być w relacji i do Syna, i do Ducha Świętego, jak zasada do tego, co od zasady pochodzi. Do Syna jest w relacji z racji ojcostwa, a do Ducha Świętego nie jest w takiej relacji, gdyż wówczas Duch Święty byłby synem - o ojcostwie mówi się bowiem tylko w odniesieniu do syna. Musi więc w Ojcu być inna relacja, przez którą odnosi się do Ducha Świętego, i nazywa się ją „tchnieniem”. Podobnie, skoro w Synu jest pewna relacja, przez którą się odnosi do Ojca, a którą nazywamy „synostwem”, to w Duchu Świętym musi być jeszcze inna relacja, przez którą się odnosi do Ojca, i nazywa się ją „pochodzeniem”. I tak, zgodnie z tym, że Syn pochodzi od Ojca, są dwie relacje - jedna w tym, kto jest źródłem pochodzenia (*in originante*), a druga w tym, kto ze źródła wypływa (*in originato*), mianowicie ojcostwo i synostwo; oraz dwie inne, odnoszące się do źródła (*origo*) Ducha Świętego, mianowicie tchnienie i pochodzenie (*processio*). Zatem ojcostwo i tchnienie nie ustanawiają dwóch osób, lecz należą do jednej osoby Ojca, ponieważ nie ma między nimi przeciwstawienia. Także więc synostwo i pochodzenie nie ustanawiałyby dwóch osób, lecz należałyby do jednej, gdyby nie było między nimi przeciwstawienia. Nie może zaś być innego przeciwstawienia niż przeciwstawienie odnoszące się do pochodzenia. A zatem pomiędzy Synem i Duchem Świętym musi istnieć przeciwstawienie pochodzenia, tak by jeden pochodził od drugiego.

Oprócz tego. Jeśli rzeczy, które mają coś wspólnego, różnią się między sobą to muszą się różnić jakimiś różnicami istotowymi, a nie przypadłociowymi, i odnoszącymi się do tego, co jest im wspólne;

122

na przykład człowiek i koń mają wspólne to, co zwierzęce, a różnią się od siebie nie

białym i czarnym kolorem, który jest dla zwierzęcia czymś przypadłościowym, lecz rozumnością i nierozumnością które należą do zwierzęcia istotowo. Skoro bowiem zwierzę jest czymś, co ma duszę, owo coś musi się odróżniać tym, czy ma taką duszę, czy inną, na przykład rozumną lub nierozumną. Jest zaś jasne, że Synowi i Duchowi Świętemu wspólne jest to, iż pochodzą od kogoś drugiego, gdyż obaj pochodzą od Ojca; i zgodnie z tym Ojciec słusznie różni się od obydwu, jako że jest niezrodzony. Jeśli więc Duch Święty różni się od Syna, to musi się to dokonywać przez różnice, które istotowo dzielą to, co jest „bytem pochodzącym od kogoś drugiego”. I mogą to być jedynie różnice tego samego rodzaju, to znaczy odnoszące się do pochodzenia, tak by jeden pochodził od drugiego. Wynika więc stąd, że aby Duch Święty różnił się od Syna, musi od Niego pochodzić.

Co więcej. Gdyby ktoś twierdził, że Duch Święty różni się od Syna nie dlatego, że pochodzi od Syna, lecz z powodu różnego pochodzenia obu od Ojca, to w rzeczywistości zarzut ten musi sprowadzić się do tego samego. Jeśli bowiem Duch Święty jest różny od Syna, to źródło, czy też pochodzenie każdego z nich musi być inne. Dwa pochodzenia mogą zaś się różnić jedynie co do kresu lub co do początku, albo co do podmiotu. Tak na przykład pochodzenie konia różni się od pochodzenia wołu odnośnie do kresu, zgodnie z czym kresem tych dwóch pochodzeń są natury różne co do gatunku. Odnośnie do początku - na przykład przyjmujemy, że w tym samym gatunku zwierzęcym jedne osobniki rodzą się tylko dzięki czynnej mocy słońca, a inne dzięki niej i zarazem dzięki czynnej mocy nasienia. Odnośnie zaś do podmiotu pochodzenie tego i tamtego konia różni się przez to, że natura gatunkowa jest przyjmowana w różnej materii. Różnicy odnośnie do podmiotu nie może być wśród Osób boskich, gdyż są One całkowicie niematerialne. Podobnie też odnośnie do kresu, jeśli wolno się tak wyrazić, nie może być różnicy pochodzeń, ponieważ Duch Święty otrzymuje przez pochodzenie jedną i tę samą naturę boską, którą otrzymuje

123

Syn przez zrodzenie. Wynika stąd więc, że rozróżnienie każdego z tych dwóch pochodzeń może się dokonać jedynie w odniesieniu do początku. Jest zaś jasne, że początkiem pochodzenia Syna jest sam tylko Ojciec. Jeśli więc początkiem pochodzenia Ducha Świętego jest tylko Ojciec, to pochodzenie Ducha Świętego nie będzie się różniło od zrodzenia Syna, i w ten sposób Duch Święty nie będzie się różnił od Syna. Jeżeli więc mają być różne pochodzenia i różni Pochodzący, trzeba powiedzieć, że Duch Święty nie pochodzi jedynie od Ojca, lecz od Ojca i Syna.

Gdyby ponownie ktoś twierdził, że pochodzenia różnią się co do początku z tego względu, że Ojciec wydaje z siebie Syna drogą intelektu jako Słowo, a Ducha Świętego drogą woli jako Miłość, to zgodnie z tym trzeba będzie powiedzieć, że stosownie do różnicy woli i intelektu w Bogu Ojcu, wyróżnia się dwa pochodzenia i dwóch Pochodzących. Lecz wola i intelekt w Bogu Ojcu nie różnią się w sposób rzeczywisty, lecz tylko myślnie, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 45; I, 73]. Wynika więc stąd, że dwa pochodzenia i dwaj Pochodzący różnią się tylko myślnie. Rzeczy zaś, które się różnią tylko myślnie, są orzekane o sobie nawzajem; prawdziwe jest bowiem stwierdzenie, że wola Boga jest Jego intelektem, i na odwrót. A zatem prawdziwe będzie stwierdzenie, że Duch Święty jest Synem, i na odwrót; a to jest sabeliańska bezbożność [zob. I, 5]. Aby więc rozróżnić Ducha Świętego i Syna, nie wystarczy twierdzić, że Syn pochodzi drogą intelektu, a Duch Święty drogą woli, jeśli zarazem nie powiemy, że Duch Święty pochodzi od Syna.

Ponadto. Pochodzenie Ducha Świętego od Syna wynika już z samego twierdzenia, że Duch Święty pochodzi drogą woli, a Syn drogą intelektu. Miłość bowiem pochodzi od słowa, ponieważ niczego nie możemy kochać, jeżeli tego nie pojmimy przez słowo serca.

Podobnie. Gdy rozważamy różne gatunki rzeczy, ukazuje się w nich pewien porządek: byty ożywione są ponad nieożywionymi, zwierzęta ponad roślinami, a człowiek nad innymi zwierzętami; i we wszystkich tych bytach różne stopnie odpowiadają różnym gatunkom

124

- dlatego Platon twierdził, że gatunki rzeczy są jak liczby, których gatunek się zmienia przez dodanie lub odjęcie jedności³⁴. Stąd też w przypadku substancji niematerialnych rozróżnienie może istnieć tylko ze względu na porządek. W przypadku Osób boskich, które są całkowicie niematerialne, nie może zaś być innego porządku niż porządek pochodzenia. A zatem dwie osoby nie pochodzą od jednej, jeśli jedna z nich nie pochodzi od drugiej. Wobec tego Duch Święty musi pochodzić od Syna.

Co więcej. Jeżeli chodzi o jedność istoty, Ojciec i Syn różnią się tylko tym, że ten jest Ojcem, a ten Synem. Wszystko więc poza tym jest wspólne Ojcu i Synowi. Bycie początkiem Ducha Świętego nie zawiera się zaś w pojęciu ojcostwa i synostwa, ponieważ relacja, przez którą Ojciec jest Ojcem, jest czymś innym niż relacja, przez którą Ojciec jest początkiem Ducha Świętego, jak powiedzieliśmy powyżej [w tym rozdziale]. Dlatego bycie początkiem Ducha Świętego jest wspólne Ojcu i Synowi.

Co więcej. Cokolwiek nie sprzeciwia się pojęciu jakiejś rzeczy, może jej przysługiwać, chyba że przypadłościowo jest to niemożliwe. Otóż bycie początkiem Ducha Świętego nie sprzeciwia się pojęciu Syna - ani jako Boga, gdyż Ojciec jest początkiem Ducha Świętego, ani jako Syna, ponieważ pochodzenie Ducha Świętego jest czymś innym niż pochodzenie Syna; nic zaś nie przeszkadza, by to, co wypływa ze źródła jednym sposobem pochodzenia, było źródłem pochodzenia czegoś innego. Wynika stąd więc, iż nie jest niemożliwe, by Syn był początkiem Ducha Świętego. Co zaś nie jest niemożliwe, może być. W Bogu zaś to, co jest, nie różni się od tego, co może być. A zatem Syn jest początkiem Ducha Świętego.

³⁴ Zob. Arystoteles, *Physica* VII, 4 (249b 23-26); *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2). Por. przyp. 49 i 56.

125

Rozdział 25 ARGUMENTY TYCH, KTÓRZY CHCĄ WYKAZAĆ, ŻE DUCH ŚWIĘTY NIE POCHODZI OD SYNA, I ODPOWIEDŹ NA NIE

Niektórzy, chcąc uparcie sprzeciwiać się prawdzie, wysuwają przeciw temu argumenty, które ledwo zasługują na odpowiedź. Otóż twierdzą, że gdy Pan mówił o pochodzeniu Ducha Świętego, powiedział, że pochodzi On od Ojca, a wcale nie wspomniał o Synu, jak czytamy w Ewangelii św. Jana 15, [26]: „Gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego wam pošlę od Ojca, Ducha Prawdy, który od Ojca pochodzi”. Skoro więc o Bogu należy twierdzić tylko to, co przekazuje Pismo Święte, to nie powinno się mówić, że Duch Święty pochodzi od Syna.

Jest to jednak zupełnie niedorzeczne. Albowiem ze względu na jedność istoty, przez wszystko, co Pismo Święte mówi o jednej Osobie, należy rozumieć także drugą - nawet gdyby było dodane określenie wyrażające wyłączność (*dictio exclusiva*) - chyba że się to sprzeciwia jej właściwości osobowej. Chociaż bowiem w Ewangelii św. Mateusza 11, [27] powiedziane jest, że „nikt nie zna Syna, tylko Ojciec”, to jednak poznania Syna nie jest pozbawiony ani sam Syn, ani Duch Święty. Dlatego gdyby nawet powiedziano w Ewangelii, że Duch Święty pochodzi tylko od Ojca, nie wykluczałoby to Jego pochodzenia od Syna, skoro nie jest to przeciwne właściwości Syna, jak wykazaliśmy [IV, 24]. Nie ma też nic dziwnego w tym, że o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca Chrystus mówi, nie wspominając o sobie. Wszystko bowiem zwykł odnosić do Ojca, od którego otrzymał wszystko, co posiada; na przykład w Ewangelii św. Jana 7, [16] powiada: „Moja nauka nie jest moja, ale Tego, który Mnie posłał, Ojca”. W słowach Pana znajdujemy wiele takich wypowiedzi, które mają podkreślić pierwszeństwo Ojca jako początku. A jednak w przytoczonym fragmencie Ewangelii nie pominął całkowicie, że jest początkiem Ducha Świętego, gdyż nazwał Go

126

„Duchem Prawdy” [J 15,26], a wcześniej siebie nazwał „Prawdą” [J 14,6],

Zarzucają także, że niektóre sobory zakazywały pod groźbą klątwy dodawania czegokolwiek w Symbolu ułożonym na soborach; a przecież nie ma w nim wzmianki o pochodzeniu Ducha Świętego od Syna. Dlatego twierdzą, że łacinnicy, którzy dodali to w Symbolu, podlegają karze klątwy.

Jednak argumentacja ta niczego nie dowodzi, gdyż w orzeczeniu Soboru Chalcedońskiego powiedziane jest, że Ojcowie zebrani w Konstantynopolu potwierdzili naukę Soboru Nicejskiego i „niczego nie dodali, jakby miało czegoś brakować [u poprzedników], ale wyjaśnili za pomocą świadectw Pisma swoje rozumienie Ducha Świętego przeciw tym, którzy usiłowali odrzucić Go jako Pana”³⁵. Podobnie należy stwierdzić, że pochodzenie Ducha Świętego od Syna zawarte jest *implicite* w Symbolu Konstantynopolitańskim³⁶, ponieważ powiedziane jest tam, że „pochodzi od Ojca”. Przez to bowiem, przez co rozumie się Ojca, należy też rozumieć Syna, jak powiedzieliśmy [w tym rozdziale i IV, 8], Aby więc dodać te słowa, wystarczająca była powaga biskupa rzymskiego, przez którą również, jak wiadomo, zostały potwierdzone starożytne sobory.

Wysuwają też argumenty, że skoro Duch Święty jest niezłożony, nie może pochodzić od dwóch Osób, oraz że jeżeli Duch Święty pochodzi od Ojca w sposób doskonały, to nie pochodzi od Syna, i tym podobne. Łatwo na nie odpowiedzieć nawet tym, którzy nie są bardzo biegli w teologii. Ojciec i Syn są bowiem jednym początkiem Ducha Świętego z powodu jedności mocy Bożej, i jednym aktem wydają z siebie Ducha Świętego, tak jak trzy Osoby są jednym początkiem stworzenia, i jednym działaniem powołują stworzenie do istnienia.

³⁵ Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, wyd. I.D. Mansi, t. VII, Florentiae 1762, kol. 114.

³⁶ Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, wyd. I.D. Mansi, t. III, Florentiae 1759, kol. 566.

127

Rozdział 26 **W BOGU SĄ TYLKO TRZY OSOBY: OJCIEC,** **SYN I DUCH ŚWIĘTY**

Na podstawie tego, co zostało powiedziane, należy przyjąć, że w naturze boskiej bytują samoistnie trzy Osoby: Ojciec, Syn i Duch Święty, i że ci Trzej są jednym Bogiem, a różnią się od siebie jedynie relacjami. Ojciec różni się od Syna relacją ojcostwa i niezrodzonością, Syn od Ojca relacją synostwa, Ojciec i Syn od Ducha Świętego - by tak rzec - tchnieniem, a Duch Święty od Ojca i Syna - pochodzeniem na drodze miłości, przez które pochodzi od Obydwu.

Poza tymi trzema nie można przyjmować w naturze boskiej czwartej osoby. Skoro bowiem Osoby boskie mają tę samą istotę, mogą się różnić wyłącznie przez relację pochodzenia, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV, 24], Owe relacje pochodzenia należy zaś rozumieć nie w sensie pochodzenia zmierzającego na zewnątrz, gdyż wówczas to, co pochodzi, nie byłoby współistotne swojej zasadzie, lecz pochodzenie musi się znajdować wewnątrz. Takie zaś pochodzenie, w którym to, co pochodzi, pozostaje wewnątrz swojej zasady, występuje tylko w działaniu intelektu i woli, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV 11; IV, 19]. A zatem Osób boskich może być tylko tyle, ile wymaga pochodzenie właściwe intelektowi i woli w Bogu. W Bogu zaś może być tylko jedno pochodzenie drogą intelektu, gdyż Jego poznanie jest jedno, proste i doskonałe - poznając bowiem siebie, poznaje wszystko inne. I w ten sposób w Bogu może być tylko jedno pochodzenie Słowa. Podobnie pochodzenie miłości musi być tylko jedno, gdyż i chcenie Boga jest jedno i proste - kochając bowiem siebie, kocha wszystko inne. W Bogu więc mogą być tylko dwie Osoby pochodzące: jedna drogą intelektu jako Słowo, a jest nią Syn, druga drogą miłości jako Duch Święty. Jest też jedna Osoba, która nie pochodzi, mianowicie Ojciec. A zatem w Trójcy mogą być tylko trzy Osoby.

128

Podobnie. Jeśli Osoby Boskie należy rozróżniać zgodnie z pochodzeniem, a typy osób (*modus personae*) mogą być tylko trzy, stosownie do pochodzeń - jest to albo Osoba, która w ogóle nie pochodzi, co przysługuje Ojcu, albo taka, która pochodzi od Niepochodzącego, co przysługuje Synowi, albo taka, która pochodzi od Pochodzącego, co przysługuje Duchowi Świętemu - to jest niemożliwe, by przyjmować więcej niż trzy Osoby.

Chociaż zaś u innych istot żyjących relacje pochodzenia można mnożyć, tak że na przykład w naturze ludzkiej jest wielu ojców i wielu synów, to jednak w naturze boskiej jest to zupełnie niemożliwe. Skoro bowiem w jednej naturze synostwo jest jednego gatunku, można je mnożyć tylko co do materii czy też podłoża, jak się to dzieje w innych formach. Skoro zatem w Bogu nie ma materii czy też podłoża, a same relacje są samoistne, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 14] - jest rzeczą niemożliwą, by było w Nim więcej synostw. Ta sama argumentacja odnosi się do innych relacji. I w ten sposób w Bogu są tylko trzy Osoby.

Gdyby zaś ktoś zarzucił, że ponieważ Syn jest doskonałym Bogiem, jest w Nim doskonała moc poznawcza, i dlatego może wydać z siebie słowo; i podobnie, że Duch Święty będzie mógł udzielić boskiej natury innej Osobie boskiej, ponieważ jest w Nim nieskończona dobroć, która jest zasadą udzielania się - to powinien wziąć pod uwagę, że Syn jest Bogiem jako zrodzony, a niejako rodzący. Dlatego moc poznawcza jest w Nim jako w kimś pochodzącym w sposób właściwy słowu, a niejako w kimś wydającym z siebie słowo. I podobnie, skoro Duch Święty jest Bogiem jako Ten, kto pochodzi, dobroć nieskończona jest w Nim jako w Osobie przyjmującej, a niejako w Osobie udzielającej nieskończonej dobroci komuś innemu. Różnią się bowiem od siebie tylko relacjami, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 14; IV, 24], W Synu jest zatem „cała

pełnia bóstwa", ta sama numerycznie co w Ojcu, ale wraz z relacją bycia zrodzonym, tak jak w Ojcu jest z relacją rodzenia czynnego. Gdyby więc relację Ojca przypisać Synowi, wszelka różnica zostałaby usunięta. I ten sam argument odnosi się do Ducha Świętego.

129

Podobieństwo do tej boskiej Trójcy możemy dostrzec w ludzkim umyśle. Umysł bowiem, poznając siebie w sposób urzeczywistniony, poczyną w sobie swoje słowo. Nie jest ono niczym innym jak ujęciem umysłowym umysłu, które istnieje w umyśle, i które nazywamy też pojętym umysłem. Następnie, gdy umysł kocha siebie, tworzy siebie w woli jako przedmiot miłości. Dalej zaś nie postępuje (*non procedit*) wewnątrz siebie, lecz koło się zamyka, gdy przez miłość umysł powraca do substancji, od której ów proces (*processio*) się rozpoczął przez ujęcie umysłowe; kieruje się zaś ku skutkom zewnętrznym, gdy z miłości do siebie zmierza do uczynienia czegoś. A zatem w umyśle są trzy rzeczy: sam umysł istniejący w swojej naturze, który jest początkiem procesu, umysł pojęty w intelekcie i umysł ukochany w woli. Jednakże te trzy rzeczy nie stanowią jednej natury; poznawanie umysłu nie jest bowiem jego istnieniem ani jego chcenie nie jest jego istnieniem lub poznawaniem. Dlatego też umysł pojęty i umysł ukochany nie są osobami, gdyż nie są samoistne. Także i umysł istniejący w swojej naturze nie jest osobą, ponieważ nie jest całością bytującą samoistnie, lecz częścią tego, co bytuje samoistnie, mianowicie człowieka.

W naszym umyśle istnieje zatem podobieństwo do Trójcy Świętej odnośnie do pochodzenia (*processio*), „które tworzy Trójcę”³⁷. Jest bowiem jasne na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że w boskiej naturze jest Bóg niezrodzony, będący początkiem całego boskiego pochodzenia, mianowicie Ojciec, następnie Bóg zrodzony w sposób właściwy słowu poczętemu w intelekcie, to znaczy Syn, oraz Bóg pochodzący w sposób właściwy miłości, mianowicie Duch Święty. Poza tym nie ma już żadnego pochodzenia wewnątrz boskiej natury, lecz tylko pochodzenie skutków zewnętrznych. Jednakże umysł przedstawia Trójcę Świętą niedoskonale, ponieważ Ojciec, Syn i Duch Święty mają jedną naturę i każdy z Nich jest Osobą doskonałą; poznanie i chcenie są bowiem samym boskim istnieniem, jak to wykazaliśmy [I, 45; I, 73]. I dlatego na podobieństwo Boże

³⁷ Zob. Boecjusz, *De Trinitate* VI (PL 64, 1255).

130

w człowieku patrzymy tak, jak na podobieństwo Herkulesa w kamieniu - biorąc pod uwagę przedstawienie formy, a nie zgodność natury. Stąd też mówimy, że w ludzkim umyśle jest „obraz Boży” [zob. IV, 11], zgodnie ze słowami Księgi Rodzaju 1, [26]: „Uczyńmy człowieka na obraz i na podobieństwo nasze”.

Podobieństwo do Trójcy Świętej występuje także w innych rzeczach, o ile każda rzecz stanowi jedność w swej substancji, jest uformowana przez jakąś formę gatunkową i ma pewien porządek. Jak zaś wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV, 11; IV, 19], pojęcie intelektu w bycie umysłowym jest tym, czym nadanie formy gatunkowej w bycie naturalnym; miłość zaś jest tym, czym skłonność lub przyporządkowanie w rzeczach naturalnych. Stąd też forma gatunkowa rzeczy naturalnych w daleki sposób przedstawia Syna, porządek zaś Ducha Świętego. I dlatego, ze względu na daleki i niewyraźny sposób przedstawiania przez byty nierozumne, mówi się, że jest w nich „ślad” Trójcy

Świętej, a nie „obraz”, zgodnie ze słowami Księgi Hioba 11, [7]: „Czy może ślady Boga ogarniesz?” itd.

Tyle niech wystarczy teraz o Trójcy Świętej.

Rozdział 27 << **WCIELENIE SŁOWA W PRZEKAZIE** **PISMA ŚWIĘTEGO**

Ponieważ powyżej [IV, 4; IV, 8], gdy była mowa o rodzeniu w Bogu, powiedzieliśmy, że Synowi Bożemu, Panu Jezusowi Chrystusowi, przysługują pewne rzeczy według natury boskiej, a inne według natury ludzkiej, w którą przedwieczny Syn Boga zechciał się wcielić, przyjmując ją w czasie - pozostaje teraz omówić samą tajemnicę Wcielenia [zob. IV, 1], Otóż tajemnica Wcielenia najbardziej spośród dzieł Bożych przewyższa rozum ludzki. Nie można bowiem wymyślić nic cudowniejszego wśród dzieł Bożych, niż to, że prawdziwy Bóg, Syn Boży, stał się prawdziwym człowiekiem.

131

A ponieważ jest to najcudowniejsze ze wszystkiego, wynika stąd, że wszystkie inne cuda służą wierze w ten największy cud, skoro „wydaje się, że to, co jest największe w jakimkolwiek rodzaju, jest przyczyną innych rzeczy [w tym rodzaju]”³⁸.

Nasza wiara w to cudowne wcielenie Boga opiera się na Jego boskim autorytecie. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Jana 1, [14]: „Słowo ciałem się stało i zamieszkało między nami”. Apostoł Paweł mówi zaś o Synu Bożym w Liście do Filipian 2, [6-7]: „Istniejąc w postaci Bożej, nie uważał za przywłaszczenie swej równości z Bogiem; ale wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi; a w zewnętrznej postaci uznany za człowieka”.

Wyraźnie na to wskazują także słowa samego Pana Jezusa Chrystusa, który czasami przypisuje sobie to, co pokorne i ludzkie - co przysługuje Mu zgodnie z przyjętym człowieczeństwem, jak na przykład: „Ojciec większy jest niż ja” [J 14,28], oraz: „Smutna jest dusza moja aż do śmierci” [Mt 26,38], a czasami to, co wzniosłe i boskie - co na pewno przysługuje Mu zgodnie z naturą boską, jak na przykład: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” [J 10,30], oraz: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje” [J 16,15].

Wskazują na to również wydarzenia z życia samego Pana, o których czytamy [w Piśmie Świętym]. To bowiem, że się lękał, smucił, odczuwał pragnienie, umarł - należy do natury ludzkiej. To zaś, że własną mocą uzdrawiał chorych, że wskrzeszał umarłych, że skutecznie rozkazywał żywiołom tego świata, że wyrzucał złe duchy, że odpuszczał grzechy, że gdy chciał, powstał z martwych, i wreszcie, że wstąpił do nieba - to wszystko jest dowodem mocy Bożej w Nim.

³⁸ Zob. Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 24-26).

132

Rozdział 28 **BŁĄD FOTYNA DOTYCZĄCY WCIELENIA**

Niektórzy, wypaczając sens Pisma Świętego, boskość i człowieczeństwo Pana naszego Jezusa Chrystusa objaśniali w sposób przewrotny.

Byli bowiem tacy, jak na przykład Ebion i Cerynt, a później Paweł z Samosaty i Fotyn³⁹, którzy uznawali w Chrystusie tylko naturę ludzką. Twierdzili oni fałszywie, jak powiedzieliśmy powyżej [IV, 4], że boskość była w Nim nie z natury, lecz przez pewne szczególne uczestnictwo w boskiej chwale, na które zasłużył swoimi czynami.

Jednakże - by nie wspominać o innych argumentach przeciw powyższemu stanowisku, przytoczonych powyżej [IV, 4] - stanowisko to przekreśla tajemnicę Wcielenia.

Według tego stanowiska bowiem Bóg nie przyjął ciała, aby się stać człowiekiem, lecz to raczej człowiek cielesny stał się Bogiem. I w ten sposób nie byłoby prawdziwe to, co mówi Ewangelia św. Jana 1, [14]: „Słowo ciałem się stało”, lecz raczej przeciwnie: „Ciało stało się Słowem”.

Podobnie też Synowi Bożemu nie przysługiwałoby wyniszczenie bądź uniżenie, lecz raczej człowiekowi - uwielbienie i wywyższenie. A zatem prawdziwe nie byłoby to, o czym mówi Apostoł: „On istniejąc w postaci Bożej, wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi” [Flp 2,6-7], lecz tylko wyniesienie człowieka do boskiej chwały, o którym powiedziano nieco dalej: „Dlatego i Bóg Go wywyższył” [Flp 2,9],

Nie byłyby również prawdziwe słowa Pana: „Zstąpiłem z nieba” [J 6,38], lecz tylko te: „Wstępuję do Ojca mego” [J 20,17]. A przecież Pismo Święte podaje razem jedno i drugie; Pan mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 3, [13]: „Nikt nie wstąpił do nieba,

39 Zob. przyp. 14.

133

tylko Ten, który z nieba zstąpił, Syn Człowieczy, który jest w niebie”; oraz w Liście do Efezjan 4, [10]: „Ten, który zstąpił, jest Tym, który wstąpił ponad wszystkie niebiosy”.

Tak samo też Syn nie byłby posłany przez Ojca ani nie wyszedłby „od” Ojca, aby przyjść na świat, lecz tylko szedłby „do” Ojca. A przecież On sam umieszcza obok siebie jedno i drugie, gdy mówi w Ewangelii św. Jana 16, [5]: „Idę do Tego, który Mnie posłał”; oraz: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca” [J 16,28], Obydwa te zdania dowodzą zarówno człowieczeństwa, jak i boskości.

Rozdział 29

BŁĄD MANICHEJCZYKÓW DOTYCZĄCY WCIELENI

Byli też inni, którzy przecząc prawdziwości Wcielenia, wymyślili coś, co ledwo przypominało Wcielenie. Mianowicie manichejczycy twierdzili, że Syn Boży nie przyjął prawdziwego ciała, lecz pozorne⁴⁰. Wobec tego nie mógł też być prawdziwym człowiekiem, lecz ludzką zjawą. A stąd wynika, że i to, czego dokonał jako człowiek - że się urodził, jadł, pił, chodził, poniósł mękę i został pogrzebany - nie stało się naprawdę, lecz było jakimś udawaniem. A zatem jest jasne, że całą tajemnicę Wcielenia sprowadzają do jakiegoś wymysłu.

Stanowisko to przede wszystkim przekreśla autorytet Pisma Świętego. Skoro bowiem coś, co przypomina ciało, nie jest ciałem, ani coś, co przypomina chodzenie, nie jest chodzeniem itd., to jeśli ciało było tylko pozorne - Pismo Święte kłamie, gdy mówi: „Słowo ciałem się stało” [J 1,14], Kłamie także, gdy mówi, że Jezus Chrystus chodził, jadł, umarł i został pogrzebany - jeśli to wszystko było tylko nierealną zjawą. Jeśli zaś choćby w najmniejszym stopniu odrzuci

134

się autorytet Pisma Świętego, w naszej wierze nie będzie już nic pewnego, gdyż opiera się ona na Piśmie Świętym, zgodnie z słowami Ewangelii św. Jana 20, [31]: „To napisano, abyście wierzyli”.

Może zaś ktoś powiedzieć, że Pismo Święte nie odstępować od prawdy, gdy o tym, co miało wygląd jakiejś rzeczy, opowiada jako o czymś rzeczywistym, ponieważ podobiznom rzeczy nadaje się w sposób wieloznaczny i przenośny nazwy samych tych rzeczy, na przykład człowieka namalowanego nazywa się wieloznacznie człowiekiem. Także samo Pismo Święte posługuje się zwykle tym sposobem wyrażania, jak na przykład w 1 Liście do Koryntian 10, [4]: „A skałą był Chrystus”. Wiele zaś wyrażen odnoszących się do ciał orzeka się w Piśmie Świętym o Bogu z racji samego podobieństwa, na przykład nazywa się Go barankiem, lwem itp.

Ale chociaż podobizny rzeczy niekiedy przybierają wieloznacznie nazwy tych rzeczy, to jednak nie jest czymś właściwym dla Pisma Świętego, żeby całe opowiadanie o jakimś wydarzeniu przedstawiało tak niejednoznacznie, by na podstawie innych miejsc Pisma nie można było dotrzeć do jasnej prawdy. Inaczej bowiem ludzie nie czerpaliby z tego pouczenia, lecz raczej popadaliby w błędy. Tymczasem Apostoł mówi w Liście do Rzymian 15, [4], że „cokolwiek napisano, napisano dla naszego pouczenia”, a także w 2 Liście do Tymoteusza 3, [16]: „Wszelkie Pismo przez Boga natchnione pożyteczne jest do nauczania, do przekonywania”. Poza tym całe opowiadanie ewangeliczne byłoby wymysłem poetyckim i bajką gdyby coś, co przypomina prawdziwe rzeczy jedynie wyglądem, przedstawiało jako same rzeczy; a przecież powiedziane jest w 2 Liście św. Piotra 1, [16]: „Albowiem nie za nieuczonymi bajkami szliśmy, gdy oznajmiłszy wam moc Pana naszego, Jezusa Chrystusa”.

Jeżeli zaś Pismo Święte opowiada o czymś, co miało wygląd jakiejś rzeczy, a nie było nią rzeczywiście, to daje to poznać przez sam sposób opowiadania. Mówi bowiem Księga Rodzaju 18, [2]: „Gdy podniósł swe oczy”, mianowicie Abraham, „ukazali mu się trzej mężowie”, co pozwala się domyślać, że mieli wygląd mężów.

135

Dlatego też uczcił w nich Boga i wyznał Go, mówiąc: „Będę mówił do Pana mego, chociaż jestem pyłem i prochem” [Rdz 18,27]; oraz: „Daleko to jest od Ciebie, Ty, który sądzisz całą ziemię!” [Rdz 18,25]. Błędu nie rodzi też to, że Izajasz, Ezechiel i inni prorocy opisali rzeczy, które widzieli w wyobraźni, gdyż mówią o tym nie w opowiadaniu historycznym, lecz w opisie prorockim. A jednak zawsze dodają coś, co oznacza widzenie, jak na przykład w Księdze Izajasza 6, [1]: „Widziałem Pana siedzącego” itd., oraz w Księdze Ezechiela 1, [3]: „Była nade mną ręka Pańska. I widziałem” itd., a także w Księdze Ezechiela 8, [3]: „Coś podobnego do wyciągniętej ręki uchwyciło mnie i przywiodło; i przyszedłem do Jeruzalem w widzeniu Bożym”.

Także to, że niektóre teksty Pisma Świętego mówią o sprawach boskich za pomocą obrazów nie może być powodem błędu - już to dlatego, że są to obrazy rzeczy tak bardzo zwykłych, aby było jasne, że chodzi o obraz, a nie o rzeczywiste istnienie, już to dlatego, że Pismo Święte zawiera pewne wypowiedzi ścisłe, które ukazują prawdę wprost, choć w innych miejscach jest ona ukryta w obrazach. To zaś nie zachodzi w omawianym

zagadnieniu, gdyż żaden fragment Pisma Świętego nie przeczy prawdzie tego, co czytamy o człowieczeństwie Chrystusa.

Lecz mógłby ktoś powiedzieć, że wskazują na to słowa Apostoła w Liście do Rzymian 8, [3]: „Bóg posłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego”, albo w Liście do Filipian 2, [7]: „Stał się podobny do ludzi; a w zewnętrznej postaci uznany za człowieka”. Jednak inne słowa wykluczają takie znaczenie. Apostoł mówi bowiem nie tylko: „w ciele podobnym do ciała”, lecz dodaje: „grzesznego”, ponieważ Chrystus miał prawdziwe ciało - ale nie „ciało grzeszne”, gdyż nie było w Nim grzechu, lecz „podobne do ciała grzesznego”, gdyż było to ciało podległe cierpieniu, takie, jakim stało się ciało człowieka wskutek grzechu. Podobnie fałszywe rozumienie wyrażenia: „stał się podobny do ludzi”, wykluczają słowa: „przyjmując postać sługi”. Jasne jest bowiem, że postać oznacza tu naturę, a nie podobieństwo, ponieważ wcześniej Apostoł powiedział:

136

„Istniejąc w postaci Bożej” [Flp 2,6] - a postać oznacza tu naturę, bo przecież nie twierdzą że Chrystus był Bogiem na zasadzie podobieństwa. Fałszywe rozumienie wykluczają również następujące słowa: „Stał się posłuszny aż do śmierci” [Flp 2,8]. A zatem podobieństwo przyjmuje się tu nie w znaczeniu podobieństwa wyglądu zewnętrznego, lecz jako naturalne podobieństwo gatunkowe, tak jak mówimy, że wszyscy ludzie są podobni gatunkowo.

Wyraźniej Pismo Święte wyklucza podejrzenie, że mamy do czynienia ze zjawą. Ewangelia św. Mateusza 14, [26] powiada bowiem, że „widząc Jezusa idącego po morzu, uczniowie zatrwożyli się, mówiąc, że to zjawą, i ze strachu krzyknęli”. To ich podejrzenie Pan następnie oddalił; dlatego dodano: „Zaraz przemówił do nich Jezus słowami: »Miejcie ufność, to Ja jestem, nie bójcie się!«” [Mt 14,27]. Chociaż wydawałoby się nieracjonalne, by ukrywał to przed uczniami - gdyby przyjął tylko ciało pozorne - skoro wybrał ich po to, by dawali o Nim prawdziwe świadectwo „na podstawie tego, co widzieli i słyszeli” [zob. Dz 4,20]; albo - jeśli tego nie ukrył przed nimi - myśl, że to zjawą, nie wzbudziłaby wtedy w nich strachu.

Po zmartwychwstaniu Pan jeszcze wyraźniej ukazywał umysłom uczniów, że Jego ciało nie było pozorne. Powiedzione jest bowiem w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Łukasza [24,37], że uczniowie, gdy zobaczyli Jezusa, „strwożeni i przestraszeni myśleli, że widzą ducha”. „I rzekł do nich: »Czemu jesteście zmieszani, a wątpliwości budzą się w sercach waszych? Popatrzcie na moje ręce i nogi, że to Ja jestem. Dotknijcie i zobaczcie: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam«” [Łk 24,38-39], Daremnie zaś dawałby się dotykać, gdyby miał tylko ciało pozorne.

Podobnie. Apostołowie ukazują siebie jako wiarygodnych świadków Chrystusa; Piotr mówi bowiem w Dziejach Apostolskich 10, [40—41]: „Jego” - mianowicie Jezusa - „Bóg wskrzesił trzeciego dnia, i sprawił, że się objawił nie całemu ludowi, ale świadkom uprzednio przygotowanym przez Boga: nam, którzyśmy z Nim jedli i pili, gdy powstał z martwych”. A Jan Apostoł na początku

137

swojego Listu [1 J 1,1-2] powiada: „Cośmy oczyma naszymi widzieli, cośmy oglądali i czego ręce nasze dotykały - o Słowie życia świadczymy”. Tego zaś, co nie zdarzyło się w rzeczywistości, lecz było tylko złudzeniem, nie można uznać za przekonujące świadectwo prawdy. Jeśli więc ciało Chrystusa było pozorne, jeśli nie jadł i nie pił

naprawdę, nie był widziany i dotykany naprawdę, lecz tylko pozornie, to wynika stąd, że świadectwo Apostołów o Chrystusie nie było wiarygodne. I w ten sposób „próżne jest ich nauczanie, próżna jest też nasza wiara”, jak mówi Paweł w 1 Liście do Koryntian 15, [14],

I co więcej, jeżeli Chrystus nie miał prawdziwego ciała, to nie umarł naprawdę. A zatem także nie zmartwychwstał naprawdę. Apostołowie są więc fałszywymi świadkami Chrystusa, gdy głoszą światu, że zmartwychwstał. Dlatego Apostoł mówi w tym samym miejscu: „Następnie, okazujemy się fałszywymi świadkami Boga, ponieważ świadczylimy przeciw Bogu, że wskrzesił Jezusa, którego nie wskrzesił” [1 Kor 15,15],

Ponadto. Fałsz nie jest odpowiednią drogą do prawdy, zgodnie ze słowami Eklezjastyku 34 [Syr 34,4]: „Kłamca cóż prawdziwego powie?”. Przyjście Chrystusa na świat służyło zaś objawieniu prawdy; w Ewangelii św. Jana 18, [37] mówi bowiem: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem, aby dać świadectwo prawdzie”. Nie było więc w Chrystusie żadnego fałszu. Byłby zaś, gdyby to, co o Nim się mówi, było tylko złudzeniem, „fałszywe bowiem jest to, co nie jest takie, jakim się wydaje”⁴¹. A zatem wszystko, co się mówi o Chrystusie, stało się naprawdę.

Oprócz tego. W Liście do Rzymian 5, [9] powiedziano, że „zostaliśmy usprawiedliwieni przez krew Chrystusa”; a w Apokalipsie 5, [9]: „Odkupiłeś nas, Panie, przez krew swoją”. Jeżeli więc Chrystus nie miał prawdziwej krwi, to również prawdziwie jej za nas nie wylał. Zatem nie zostaliśmy prawdziwie usprawiedliwieni ani prawdziwie odkupieni. Na nic więc się nie przyda trwać w Chrystusie.

⁴¹ Zob. Arystoteles, *Metaphysica* V, 29 (1024b 21-26).

138

Podobnie. Jeśli przyjście Chrystusa na świat należy rozumieć tylko jako widzenie, to nie było w nim niczego nowego, gdyż i w Starym Testamencie Bóg ukazywał się Mojżeszowi i prorokom pod różnymi postaciami, jak świadczy także Pismo Święte Nowego Testamentu [Mk 12,26; Hbr 1,1]. To jednak zupełnie przekreśla naukę Nowego Testamentu. A zatem Syn Boży przyjął ciało prawdziwe, a nie pozorne.

Rozdział 30 << BŁĄD WALENTYNA DOTYCZĄCY WCIELEŃ

W podobny sposób na tajemnicę Wcielenia zapatrywał się Walentyn. Twierdził on, że Chrystus nie miał ciała ziemskiego, lecz przyniósł je z nieba, i że niczego nie przyjął od Matki Dziewicy, lecz przeszedł przez nią jakby przez akwedukt⁴². Sposobność do tego błędu dały mu, jak się zdaje, niektóre fragmenty Pisma Świętego. Powiedzione jest bowiem w Ewangelii św. Jana 3, [13. 31]: „Nikt nie wstąpił do nieba, tylko Ten, który z nieba zstąpił, Syn Człowieczy, który jest w niebie. Ten, co z wysoka przyszedł, jest ponad wszystkimi”. Także w Ewangelii św. Jana 6, [38] mówi Pan: „Zstąpiłem z nieba nie po to, by pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał”. A w 1 Liście do Koryntian 15, [47]: „Pierwszy człowiek z ziemi - ziemski; drugi człowiek z nieba - niebieski”. Wszystko to chcą rozumieć w taki sposób, by wierzyć, że Chrystus zstąpił z nieba razem z ciałem.

Zarówno stanowisko Walentyna, jak i przytoczone wyżej stanowisko manichejczyków [IV, 29], wyrasta z tych samych fałszywych korzeni. Wierzyli oni

bowiem, że wszystko co ziemskie zostało stworzone przez szatana. Dlatego, skoro „Syn Boży objawił się po to, by zniszczyć dzieła diabła”, jak powiedziano w 1 Liście św.

42 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 11 (PL 42, 28).

139

Jana 3, [8], nie było właściwe, by przyjął ciało z czegoś stworzonego przez szatana; także Paweł mówi w 2 Liście do Koryntian 6, [14-15]: „Cóż ma wspólnego światło z ciemnością? Jakież jest współuczestnictwo Chrystusa z Belialem?”.

A ponieważ to, co wyrasta z jednakowych korzeni, wydaje podobne owoce, dlatego stanowisko to dochodzi do tych samych fałszywych wniosków co poprzednie. Każdy bowiem gatunek ma określone zasady istotowe - mówię o materii i formie - z których składa się istota gatunkowa w bytach złożonych z materii i formy. Jak zaś ciało ludzkie, kości i tym podobne są materią właściwą człowiekowi, tak ogień, powietrze, woda i ziemia, i tym podobne rzeczy, których jakości poznajemy zmysłowo, są materią ciała, kości i tym podobnych części. Jeśli więc ciało Chrystusa nie było ciałem ziemskim, to nie miał On prawdziwego ciała i prawdziwych kości, lecz wszystko było tylko złudzeniem. Zatem nie był też prawdziwym człowiekiem, lecz ludzką zjawą. A przecież, jak powiedzieliśmy [IV, 29] sam o sobie mówi: „Duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam” [Łk 24,39],

Oprócz tego. Ciało niebieskie z natury swej jest niezniszczalne i niezmiennie, i nie może się przenieść poza swoje miejsce⁴³. Nie było zaś rzeczą właściwą, by Syn Boży ujmował coś godności przyjętej natury, lecz raczej by ją wywyższył. A zatem nie unżył ciała niebieskiego lub niezniszczalnego, lecz raczej przyjęte ciało ziemskie i podległe cierpieniom uczynił niezniszczalnym i niebieskim.

Podobnie. Apostoł mówi o Synu Bożym w Liście do Rzymian 1, [3], że „powstał z rodu Dawida według ciała”. Lecz ciało Dawida było ciałem ziemskim. A zatem również ciało Chrystusa było ciałem ziemskim.

Co więcej. Tenże Apostoł powiada w Liście do Galatów 4, [4], że „zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty”. A Ewangelia św. Mateusza 1, [16] mówi, że „Jakub zrodził Józefa, męża Maryi, z której się narodził Jezus, zwany Chrystusem”. Nie mówiono by zaś, że został zrodzony albo że się narodził, gdyby

43 Zob. Arystoteles, *De caelo* I, 3 (269b 31-32).

140

jedynie przez Nią przeszedł „jak [woda] przez kanał akweduktowy”, niczego od Niej nie przyjmując. A zatem przyjął od Niej ciało.

Ponadto. Maryi nie można by nazywać Matką Jezusa, co poświadcza ewangelista [zob. Mt 1,18], gdyby czegoś od Niej nie przyjął.

Oprócz tego. Mówi Apostoł w Liście do Hebrajczyków 2, [11-12]: „Ten, który uświęca”, to znaczy Chrystus, „i ci, którzy są uświęceni”, to znaczy wierzący w Chrystusa - „z jednego są wszyscy. Z tej to przyczyny nie wstydzi się nazywać ich braćmi, mówiąc: »Oznajmię imię Twoje braciom moim«. I poniżej: „Skoro więc dzieci miały udział w ciele i krwi, to i On podobnie miał w nich udział” [Hbr 2,14], Jeżeli zaś Chrystus miał tylko ciało niebieskie, to jest rzeczą jasną że nie jesteśmy „z tego samego” co On, skoro mamy ciało ziemskie. A z tego wynika, że nie możemy też być nazywani Jego braćmi. Także On nie ma udziału w ciele i krwi; wiadomo bowiem, że ciało i krew złożone są z

elementów niższych, a nie mają natury właściwej ciałom niebieskim. Jest więc jasne, że stanowisko to sprzeciwia się nauce apostołskiej.

Jest oczywiste, że argumenty, którymi się posługują są bezwartościowe. Chrystus bowiem zstąpił z nieba niejako ciało lub dusza, lecz jako Bóg. A można się o tym dowiedzieć ze słów samego Pana. Gdy bowiem powiedział: „Nikt nie wstąpił do nieba, tylko Ten, który z nieba zstąpił”, dodał: „Syn Człowieczy, który jest w niebie” [J 3,13]. Ukazuje przez to, że zstąpił z nieba w taki sposób, że jednak nie przestał przebywać w niebie. Jest zaś czymś właściwym Bogu, że jest na ziemi w taki sposób, iż wypełnia także niebo, według słów Księgi Jeremiasza 23, [24]: „Ja wypełniam niebo i ziemię”. Zatem Syn Boży, będąc Bogiem, nie zstąpił z nieba ruchem przestrzennym; to bowiem, co porusza się ruchem przestrzennym, w ten sposób zajmuje jedno miejsce, że opuszcza drugie. O zstąpieniu Syna Bożego mówi się więc w tym znaczeniu, że złączył ze sobą substancję ziemską; podobnie też Apostoł powiada o Nim, że „wyniszczył siebie”, gdyż „przyjął postać sługi” [Flp 2,7], ale w taki sposób, że nie utracił natury boskiej.

141

Że zaś fałszem jest to, na czym opierają swoje stanowisko, wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej; dowiedliśmy bowiem w drugiej księdze [II, 41; II, 44; por. II, 15; II, 21], iż rzeczy cielesne zostały stworzone przez Boga, a nie przez szatana.

Rozdział 31 BŁĄD APOLINAREGO DOTYCZĄCY CIAŁA CHRYSTUSA

Jeszcze bardziej niedorzeczny jest błąd dotyczący Wcielenia, jaki popełnił Apolinary. Z błędem omówionym powyżej zgadza się w tym, że ciało Chrystusa nie zostało wzięte z Maryi Dziewicy, ale ponadto twierdzi, co jeszcze bardziej bezbożne, że jakaś część Słowa przemieniła się w ciało Chrystusa⁴⁴. Sposobność do błędu dały mu słowa Ewangelii św. Jana 1, [14]: „Słowo ciałem się stało”. Twierdził bowiem, że należy je rozumieć w tym znaczeniu, jakby samo Słowo zamieniło się w ciało, tak samo jak się rozumie to, co czytamy w Ewangelii św. Jana 2, [9]: „Gospodarz wesela skosztował wody, która stała się winem” - że mianowicie powiedziano tak dlatego, że woda została przemieniona w wino.

Niedorzeczność tego błędu łatwo dostrzec na podstawie tego, co wykazaliśmy powyżej. Wykazaliśmy bowiem, że Bóg jest całkowicie niezmienny [I, 13], Jest zaś jasne, że każda rzecz, która się zamienia w inną, jest zmienna. Skoro więc Słowo Boże jest prawdziwym Bogiem, jak udowodniliśmy [IV, 3], jest rzeczą niemożliwą, by zostało zamienione w ciało.

Podobnie. Słowo Boże, będąc Bogiem, jest niezłożone; wykazaliśmy bowiem powyżej, że w Bogu nie ma złożenia [I, 18]. Jeżeli więc jakaś część Słowa Bożego przemieniła się w ciało, to całe Słowo musiało się przemienić. To zaś, co przemienia się

⁴⁴ Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 49 (PL 42,39).

142

w coś innego, przestaje być tym, czym było poprzednio, tak jak woda przemieniona w wino nie jest już wodą, lecz winem. A zatem po Wcieleniu, według tego stanowiska, w

ogóle nie będzie Słowa Bożego. To zaś jest niemożliwe zarówno dlatego, że Słowo Boże jest wieczne, zgodnie ze słowami Ewangelii św. Jana 1, [1]: „Na początku było Słowo”, jak i dlatego, że po Wcieleniu Chrystusa nazywa się Słowem Bożym, według słów Apokalipsy św. Jana 19, [13]: „Ubrany był w szatę skropioną krwią, i nazwano Go imieniem Słowo Boga”.

Co więcej. Niemożliwe jest, by rzeczy, które nie mają wspólnej materii i rodzaju, przemieniały się w siebie wzajemnie; z linii bowiem nie powstaje białość, bo należą do różnych rodzajów, ani ciało elementarne nie może się zamienić w jakieś ciało niebieskie lub substancję niecielesną, czy na odwrót, skoro nie są z tej samej materii. Skoro zaś Słowo Boże jest Bogiem, więc nie należy do tego samego rodzaju co jakakolwiek inna rzecz, ani nie jest z tej samej materii, dlatego że Bóg ani nie należy do rodzaju, ani nie zawiera materii [zob. I, 17; I, 25]. Jest więc niemożliwe, by Słowo Boże przemieniło się w ciało lub w cokolwiek innego.

Oprócz tego. Do istoty ciała, kości, krwi i tym podobnych części należy to, że są złożone z określonej materii. Jeśli więc Słowo Boże zamieniło się w ciało, jak przyjmuje powyższy pogląd, to będzie stąd wynikało, że w Chrystusie nie ma prawdziwego ciała ani niczego innego tego rodzaju; i w ten sposób Chrystus nie będzie też prawdziwym człowiekiem, lecz tylko ludzką zjawą i wyniknie stąd wszystko inne, o czym mówiliśmy powyżej, argumentując przeciw Walentynowi [IV, 30],

Jest więc jasne, że tego, co mówi Jan [J 1,14]: „Słowo ciałem się stało” - nie należy rozumieć w ten sposób, jakoby Słowo przemieniło się w ciało, lecz w ten sposób, że przyjęło ciało, aby przebywać razem z ludźmi i objawić się im widzialnie. Stąd też dodano: „I zamieszkało między nami. I widzieliśmy Jego chwałę” itd. [J 1,14]; a podobnie mówi Księga Barucha [3,38], że Bóg „był widziany na ziemi i przebywał z ludźmi”.

143

Rozdział 32 BŁĄD ARIUSZA I APOLINAREGO DOTYCZĄCY DUSZY CHRYSTUSA

Niektórzy głosili fałszywe poglądy nie tylko w odniesieniu do ciała Chrystusa, ale także w odniesieniu do Jego duszy.

Mianowicie Ariusz twierdził, że Chrystus nie miał duszy, lecz przyjął tylko ciało, a duszę zastępowała w Nim boskość⁴⁵. Twierdzenie to było mu potrzebne do pewnych celów. Otóż chciał utrzymywać, że Syn Boży jest stworzeniem, i że jest mniejszy od Ojca, więc aby tego dowieść, wybrał z Pisma Świętego te świadectwa, które wskazują na ludzkie słabości w Chrystusie. Aby zaś nikt nie zbił jego dowodu, twierdząc, że wybrane przez niego teksty odnoszą się nie do boskiej, lecz do ludzkiej natury, nikczemnie zaprzeczył istnieniu duszy w Chrystusie, tak że skoro pewne rzeczy nie mogą przysługiwać ludzkiemu ciału - na przykład, że się dziwił, że się bał, że się modlił - konieczne trzeba wyciągnąć wniosek o niższości Syna Bożego. Dla potwierdzenia tego stanowiska wybrał przytoczone słowa św. Jana: „Słowo ciałem się stało” [J 1,14], i na ich podstawie chciał wnioskować, że Słowo przyjęło tylko ciało, a nie duszę. W tym twierdzeniu poszedł za nim także Apolinary.

Jasne jest zaś z tego, co powiedzieliśmy powyżej, że takie stanowisko jest niemożliwe do przyjęcia. Wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 27], że Bóg nie może być formą ciała. Skoro więc Słowo Boże jest Bogiem, jak to wykazaliśmy [IV, 3], to jest rzeczą niemożliwą by Słowo Boże było formą ciała i w ten sposób zastępowało ciało duszę.

Tym argumentem można się posłużyć przeciw Apolinaremu, który uznawał, że Słowo Boże jest prawdziwym Bogiem; a chociaż Ariusz temu przeczył, to jednak także przeciw niemu zwraca się ten argument. Nie tylko bowiem Bóg nie może być formą ciała,

45 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 49 (PL 42, 39).

144

ale nie może nią być także żaden z nadniebnych duchów, spośród których najwyższego Ariusz uważał za syna Bożego - chyba tylko według stanowiska Orygenes, który przyjmował, że dusze ludzkie są tego samego gatunku i tej samej natury, co duchy nadniebne. Ale fałszywość tego poglądu wykazaliśmy powyżej [II, 94-95],

Podobnie. Gdy się usunie to, co należy do istoty człowieka, nie może już być prawdziwego człowieka. Jest zaś jasne, że dusza należy do istoty człowieka jako zasadnicza część, skoro jest jego formą. Jeśli więc Chrystus nie miał duszy, to nie był prawdziwym człowiekiem, a przecież Apostoł stwierdza w 1 Liście do Tymoteusza 2, [5], że był On człowiekiem: „Jeden jest pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus”.

Oprócz tego. Od duszy zależy nie tylko istota człowieka, ale i poszczególne jego części; stąd, gdy nie ma duszy, o oku, ciele i kościach człowieka martwego mówi się wieloznacznie, jak na przykład o oku namalowanym lub wyrzeźbionym w kamieniu⁴⁶. Jeśli więc w Chrystusie nie było duszy, to nie mogło w Nim też być prawdziwego ciała ani żadnej innej części ludzkiej; a przecież Pan stwierdza w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Łukasza [24,39]: „Duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam”.

Co więcej. Tego, co się rodzi z czegoś żyjącego, nie można nazwać jego synem, jeśli nie rodzi się w tym samym gatunku; robaka bowiem nie nazywa się synem zwierzęcia, z którego się rodzi. Lecz jeżeli Chrystus nie miał duszy, to nie należał do tego samego gatunku, co inni ludzie; rzeczy bowiem, które się różnią formą, nie mogą należeć do tego samego gatunku. Nie będzie więc można powiedzieć, że Chrystus jest synem Maryi Dziewicy ani że Ona jest Jego matką. A jednak tekst Ewangelii tak głosi [Mt 1,18. 25; Łk 2,7],

Ponadto. W Ewangelii powiedziano wyraźnie, że Chrystus miał duszę. Jest tak na przykład w Ewangelii św. Mateusza 26, [38]:

46 Zob. Arystoteles, *De anima* II, 1 (412b 21-22).

145

„Smutna jest dusza moja aż do śmierci”, oraz w Ewangelii św. Jana 12, [27]: „Teraz dusza moja doznała lęku”.

Żeby zaś przypadkiem nie powiedzieli, że duszą nazywa się Syna Bożego - ponieważ, ich zdaniem, zastępuje ciało duszę - należy przytoczyć to, co Pan mówi w Ewangelii św. Jana 10, [18]: „Mam moc oddać swoją duszę i ją odzyskać”. Rozumiemy przez to, że oprócz duszy jest w Chrystusie coś innego, co miało moc oddać swoją duszę i ją odzyskać. Nie leżało zaś w mocy ciała, by łączyło się z Synem Bożym lub odłączało od Niego, gdyż przewyższa to nawet moc natury. Trzeba więc to rozumieć w ten sposób, że czym innym była w Chrystusie dusza, a czym innym boskość Syna Bożego, któremu słusznie się przypisuje taką moc.

Podobnie. Smutek, gniew i tym podobne uczucia należą do duszy zmysłowej, jak czytamy u Filozofa w VII księdze *Fizyki*⁴⁷. Były zaś one w Chrystusie, jak o tym świadczą

Ewangelie. Musiała zatem w Nim być dusza zmysłowa, a jest jasne, że jest ona różna od boskiej natury Syna Bożego.

Lecz ponieważ można by powiedzieć, że w Ewangeliach to, co ludzkie, orzeka się o Chrystusie w znaczeniu przenośnym, podobnie jak mówi się o Bogu w wielu miejscach Pisma Świętego, należy przyjąć coś, co koniecznie rozumie się w znaczeniu właściwym. Jak bowiem inne rzeczy dotyczące życia cielesnego, które ewangelisci opowiadają o Chrystusie, rozumie się w znaczeniu właściwym, a nie przenośnym, tak też we właściwym znaczeniu musi się rozumieć to, że był głodny i że jadł [np. Mt 4,2; 11,19]. Być głodnym jest zaś właściwością tego, kto posiada duszę zmysłową - głód bowiem to pragnienie pożywienia. Musiał więc Chrystus mieć duszę zmysłową.

47 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (247a).

146

Rozdział 33 <<

BŁĄD APOLINAREGO, KTÓRY TWIERDZIŁ, ŻE CHRYSZTUS NIE MIAŁ DUSZY ROZUMNEJ, I BŁĄD ORYGENESA, KTÓRY TWIERDZIŁ, ŻE DUSZA CHRYSZTUSA ZOSTAŁA STWORZONA, ZANIM POWSTAŁ ŚWIAT

Apolinary, przekonany przez powyższe świadectwa Ewangelii, uznał, że w Chrystusie jest dusza zmysłowa, jednakże bez umysłu i intelektu, tak że Słowo Boże zastępowało tej duszy intelekt i umysł⁴⁸.

Lecz i to nie wystarcza do uniknięcia powyższych fałszywych poglądów. O przynależności człowieka do gatunku ludzkiego decyduje bowiem to, że posiada umysł i rozum ludzki. Jeśli więc Chrystus tego nie posiadał, to nie był prawdziwym człowiekiem ani nie należał do tego samego gatunku co my. Dusza zaś nieposiadająca rozumu należy do innego gatunku niż dusza, która rozum posiada. Jak bowiem powiada Filozof w VIII księdze *Metafizyki*, w definicjach i gatunkach każda różnica istotowa dodana lub odjęta zmienia gatunek, podobnie jak jedność zmienia gatunek w przypadku liczb⁴⁹. „Rozumne” jest zaś różnicą gatunkową. Jeżeli więc Chrystus miał duszę zmysłową bez rozumu, to nie należała ona do tego samego gatunku co nasza dusza, która posiada rozum. A zatem i sam Chrystus nie należał do tego samego gatunku co my.

Oprócz tego. Pomiędzy duszami zmysłowymi nieposiadającymi rozumu istnieje różnorodność gatunkowa. Widzimy to wśród zwierząt nierozumnych, które się różnią od siebie gatunkiem, a każde z nich należy do gatunku stosownie do właściwej sobie duszy. Tak więc dusza zmysłowa nieposiadająca rozumu jest jakby jednym rodzajem obejmującym wiele gatunków. Nic zaś nie należy do rodzaju,

48 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 55 (PL 42, 40).

49 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2). Por. przyp. 34 i 56.

147

co by nie należało do któregoś z jego gatunków. Gdyby więc dusza Chrystusa należała do rodzaju duszy zmysłowej nieposiadającej rozumu, to musiałaby się zawierać w którymś z jego gatunków; na przykład należałaby do gatunku duszy lwiej lub jakiegoś innego dzikiego zwierzęcia. A to jest zupełnie niedorzeczne.

Co więcej. Ciało jest w takim stosunku do duszy, w jakim jest materia do formy, a narzędzie do głównego sprawcy. Materia zaś musi być dostosowana do formy, a narzędzie do głównego sprawcy. Zatem różnorodności dusz musi odpowiadać różnorodność ciał. Jest to widoczne także dla zmysłów, gdyż u różnych zwierząt widzimy rozmaity układ ciała, stosownie do tego, co jest odpowiednie dla rozmaitych właściwości duszy. Gdyby więc Chrystus nie miał duszy takiej jak nasza, to nie miałby również ciała takiego jak ciało ludzkie.

Ponadto. Skoro według Apolinarego Słowo Boże jest prawdziwym Bogiem [zob. IV, 31], to nie może Mu przysługiwać zdziwienie - to bowiem wywołuje nasze zdziwienie, czego przyczyny nie znamy⁵⁰. Podobnie zdziwienie nie może przysługiwać duszy zmysłowej, gdyż nie jest czymś właściwym dla duszy zmysłowej, by się troszczyła o poznanie przyczyn. Tymczasem Chrystus dziwił się, jak tego dowodzą Ewangelie; powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Mateusza 8, [10], że słysząc słowa setnika, Jezus „zdziwił się”. Zatem oprócz boskości Słowa oraz duszy zmysłowej musimy w Chrystusie przyjąć coś, dzięki czemu mogłoby Mu przysługiwać zdziwienie - mianowicie umysł ludzki.

Jasne jest więc z tego, co powiedzieliśmy [IV, 29-33], że Chrystus miał prawdziwe ludzkie ciało i prawdziwą ludzką duszę. A zatem słowa św. Jana: „Słowo ciałem się stało” [J 1,14], rozumie się nie w tym znaczeniu, jakoby Słowo przemieniło się w ciało ani że Słowo przyjęło tylko ciało lub ciało z duszą zmysłową bez umysłu - lecz zgodnie ze sposobem wyrażania się, stosowanym zwyczajowo w Piśmie Świętym, część występuje tu w znaczeniu całości. I w ten

⁵⁰ Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982b 17-18).

148

sposób zdanie: „Słowo ciałem się stało”, znaczy tyle, co: „Słowo stało się człowiekiem”. Wszak i dusza niekiedy w Piśmie Świętym oznacza człowieka; powiedziano bowiem w Księdze Wyjścia 1, [5]: „Było wszystkich potomków Jakuba siedemdziesiąt dusz”. Podobnie też ciało oznacza całego człowieka; powiedziane jest bowiem w Księdze Izajasza 40, [5]: „Ujrzy razem każde ciało, że usta Pańskie to powiedziały”. Tak więc i tutaj ciało oznacza całego człowieka - dla wyrażenia słabości ludzkiej natury, którą Słowo Boże przyjęło.

Jeśli zaś Chrystus miał ludzkie ciało i ludzką duszę, jak wykazaliśmy, to jest jasne, że dusza Chrystusa nie istniała, zanim się poczęło Jego ciało. Wykazaliśmy bowiem, że dusze ludzkie nie istnieją wcześniej niż właściwe im ciała [II, 83], Stąd wynika, że fałszywa jest nauka Orygenes⁵¹, który twierdzi, że dusza Chrystusa została stworzona na początku, przed stworzeniami cielesnymi, razem ze wszystkimi innymi stworzeniami duchowymi, i że została przyjęta przez Słowo Boże, i wreszcie, że przy końcu wieków przybrała ciało dla zbawienia ludzi.

Rozdział 34 BŁĄD TEODORA Z MOPSUESTII I NESTORIUSZA DOTYCZĄCY ZJEDNOCZENIA SŁOWA Z CZŁOWIEKIEM

Z tego, co powyżej powiedzieliśmy [IV, 28-33], wynika jasno, że Chrystusowi nie brakowało ani natury boskiej, jak mówili Ebion, Cerynt i Fotyn, ani prawdziwego ciała

ludzkiego, jak głosił błąd Manicheusza i Walentyna, ani ludzkiej duszy, jak twierdzili Ariusz i Apolinary. Skoro więc w Chrystusie współwystępują trzy substancje - boskość, dusza ludzka i prawdziwe ciało ludzkie - na-

51 Orygenes, *Peri archon* II, 6, 6-9 (PG 11, 222); II, 8 (PG 11, 224-225); por. św. Augustyn, *De haeresibus* 43 (PL 42, 33).

149

leży zbadać, co według świadectw Pisma Świętego należy sądzić o ich zjednoczeniu.

Teodor z Mopsuestii i jego zwolennik, Nestoriusz, głosili następującą naukę o powyższym zjednoczeniu. Twierdzili, że dusza ludzka i prawdziwe ciało ludzkie dzięki naturalnemu zjednoczeniu połączyły się w Chrystusie dla ukonstytuowania jednego człowieka tego samego gatunku i tej samej natury co inni ludzie; i że w tym człowieku Bóg zamieszkał jako w swej świątyni, mianowicie przez łaskę, tak jak w innych świętych. Stąd, jak mówi Ewangelia św. Jana 2, [19], Chrystus powiedział do Żydów: „Zburzcie tę świątynię, a w trzech dniach wzniosę ją na nowo”; a następnie ewangelista dodaje, jakby wyjaśniając: „On zaś mówił o świątyni swojego ciała” [J 2,21]. Apostoł zaś powiada w Liście do Kolosan 1, [19], że „zechciał [Bóg], by w Nim zamieszkała cała pełnia”. A z tego następnie wynikało [ich zdaniem] swego rodzaju zjednoczenie uczuciowe pomiędzy owym człowiekiem a Bogiem, kiedy człowiek ów swoją dobrą wolą przylgnął do Boga, a Bóg swoją wolą go przyjął, według słów Ewangelii św. Jana 8, [29]: „Ten, który Mnie posłał, jest ze Mną i nie zostawił Mnie samego, bo zawsze czynię to, co Mu się podoba”. W ten sposób zjednoczenie tego człowieka z Bogiem ma być pojmowane tak jak zjednoczenie, o którym mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 6, [17]: „Kto łączy się z Bogiem, jest z Nim jednym duchem”. Jak zaś imiona, które w sposób właściwy odnoszą się do Boga, wskutek tego zjednoczenia przenosi się na ludzi, i nazywa się ich „bogami”, „synami Bożymi”, „panami”, „świętymi” i „Chrystusami”, jak czytamy w wielu miejscach Pisma Świętego - tak samo imiona boskie odnoszą się do tego człowieka, i wobec tego z powodu zamieszkiwania w nim Boga oraz zjednoczenia uczuciowego nazywa się go „Bogiem”, „Synem Bożym”, „Panem”, „Świątym” i „Chrystusem”.

Jednakże, ponieważ w tym człowieku była większa pełnia łaski niż w innych świętych ludziach, był on świątynią Boga bardziej niż pozostali, był ściślej zjednoczony z Bogiem uczuciowo i uczestniczył w imionach Bożych dzięki jakiemuś szczególnemu przywilejowi. Ze

150

względem zaś na tę doskonałość łaski otrzymał uczestnictwo w boskiej godności i czci, i dlatego odbiera uwielbienie wraz z Bogiem. I tak, według powyższego, inna musi być Osoba Słowa Bożego, a inna osoba owego człowieka, który odbiera uwielbienie wraz ze Słowem Bożym. A jeśli się powie, że jest jedna osoba obydwu, to będzie tak z powodu wspomnianego zjednoczenia uczuciowego; i wówczas tego człowieka i Słowo Boże nazywałoby się jedną osobą, tak jak o mężczyźnie i kobiecie powiedziano, że „nie są już dwoje, ale jedno ciało” [zob. Mt 19,6], Ponieważ zaś takie zjednoczenie nie sprawia, że to, co się orzeka o jednym, można orzekać także o drugim - nie wszystko bowiem, co się stosuje do mężczyzny, jest prawdziwe w odniesieniu do kobiety, i na odwrót - dlatego są oni zdania, że w przypadku zjednoczenia Słowa i tego człowieka należy zachować zasadę, iż rzeczy, które są właściwe temu człowiekowi i należą do natury ludzkiej, nie powinno się orzekać o Słowie Bożym czy o Bogu. Na przykład jest właściwe temu

człowiekowi, że narodził się z dziewicy, że został umęczony, umarł, został pogrzebany i tym podobne; tego wszystkiego, jak twierdzą, nie można orzekać o Bogu czy też o Słowie Bożym. Lecz ponieważ są takie imiona, które - chociaż w pierwszym rzędzie odnoszą się do Boga, to jednak nadaje się je w pewien sposób także ludziom, jak na przykład „Chrystus”, „Pan”, „Święty”, a także „Syn Boży” - więc ich zdaniem nic nie przeszkadza, by o tego rodzaju imionach orzekać tamte rzeczy. Według nich bowiem nie ma nic niestosownego w tym, byśmy mówili, że Chrystus albo Pan chwały, albo Święty nad świętymi, albo Syn Boży - narodził się z dziewicy, został umęczony, umarł i został pogrzebany. Dlatego powiadają że Najświętszej Dziewicy nie należy nazywać matką Boga czy Syna Bożego, lecz matką Chrystusa.

Gdy jednak uważnie się temu przyjrzymy, zobaczymy, że stanowisko to jest nie do pogodzenia z prawdziwością Wcielenia. Zgodnie bowiem z przedstawionymi poglądami Słowo Boże zjednoczyło się z tym człowiekiem jedynie przez zamieszkiwanie w nim łaski, z czego wynika zjednoczenie jednej i drugiej woli. Zamieszkiwanie

151

zaś Słowa Bożego w człowieku to nie to samo co wcielenie Słowa Bożego. Albowiem Słowo Boże i sam Bóg mieszkał w każdym świętym od stworzenia świata, według słów Apostoła w 2 Liście do Koryntian 6, [16]: „Wy jesteście świątynią Boga żywego, jak mówi Pan: »Zamieszkać z nimi«” - jednak tego zamieszkiwania nie można nazwać wcieleniem, gdyż inaczej wielokrotnie od początku świata Bóg by się wcielał. Nawet gdyby Słowo Boże, czy też Bóg, zamieszkiwało w owym człowieku przez pełniejszą łaskę - to również nie czyni zadość definicji wcielenia, ponieważ więcej lub mniej czegoś nie zmienia gatunku zjednoczenia. Skoro więc wiara we Wcielenie stanowi podstawę religii chrześcijańskiej, widać jasno, że powyższe stanowisko odbiera religii chrześcijańskiej podstawę.

Ponadto. Fałszywość tego stanowiska wychodzi na jaw także przez sam sposób wyrażania się Pisma Świętego. Albowiem zamieszkiwanie Słowa Bożego w świętych ludziach Pismo Święte zwykło oznaczać w następujący sposób: „Pan mówił do Mojżesza” [np. Wj 6,2; 6,28; 9,12; 14,1; 16,11], „Rzekł Pan do Mojżesza” [np. Wj 4,19; 6,1; Lb 14,11], „Pan skierował do Jeremiasza” - albo do jakiegoś innego proroka - „następujące słowo” [np. 1 Sm 15,10; 1 Kri 18,1; Jr 28,12; 29,30; 32,26], „Pan skierował te słowa przez proroka Aggeusza” [Ag 1,3; 2,2], Nigdzie zaś nie można przeczytać, by Słowo Boże stało się Mojżeszem, Jeremiaszem czy kimkolwiek innym. W ten zaś szczególnie sposób, jak to powyżej wyłożyliśmy [IV, 33], ewangelista wyraża zjednoczenie Słowa Bożego z ciałem Chrystusa, gdy mówi: „Słowo ciałem się stało” [J 1,14]. Jest więc jasne, że według tego, co przekazuje Pismo Święte, Słowo Boże było w człowieku-Chrystusie nie tylko przez zamieszkiwanie.

Podobnie. Każda rzecz, która czymś się stała, jest tym, czym się stała, na przykład to, co się stało człowiekiem, jest człowiekiem, a to, co się stało białe, jest czymś białym. Lecz Słowo Boże stało się człowiekiem, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 33], A zatem Słowo Boże jest człowiekiem. Gdy zaś dwie rzeczy różnią się od siebie osobą albo hipostazą lub podmiotem, nie można jednej orzekać o drugiej. Gdy bowiem mówimy: „Człowiek

152

jest zwierzęciem”, to, co jest zwierzęciem, jest człowiekiem; a gdy mówimy: „Człowiek

jest biały", oznaczamy, że ten człowiek jest biały, chociaż białosc nie należy do pojęcia człowieczeństwa. I dlatego w żaden sposób nie można mówić, że Sokrates jest Platonem lub którąkolwiek z jednostek tego samego czy innego gatunku. Jeśli więc „Słowo stało się ciałem”, czyli człowiekiem, jak świadczy ewangelista [J 1,14], to jest rzeczą niemożliwą, by Słowo Boże i ów człowiek byli dwiema osobami lub dwiema hipostazami, lub dwoma podmiotami.

Oprócz tego. Zaimki wskazujące odnoszą się do osoby albo do hipostazy, albo do podmiotu; nikt bowiem nie powiedziałby: „Ja biegnę”, gdy biegnie ktoś inny, chyba tylko w przenośni, na przykład, gdyby biegł ktoś inny zamiast niego. Lecz ów człowiek, nazywany Jezusem, mówi o sobie w Ewangelii św. Jana 8, [58]: „Zanim Abraham stał się, Ja jestem”, oraz w Ewangelii Św. Jana 10, [30]: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”; i wiele innych rzeczy, które, jak to jasno widać, odnoszą się do boskości Słowa. Jest więc oczywiste, że osoba i hipostaza owego mówiącego człowieka jest osobą Syna Bożego.

Co więcej. Z tego, co powiedzieliśmy powyżej, wiemy, że ani ciało Chrystusa nie zstąpiło z nieba, jak błędnie twierdził Walentyń [IV, 30], ani dusza, co było błędem Orygenesesa [IV, 33], Wynika stąd więc, że stwierdzenie „zstąpiło” odnosi się do Słowa Bożego - ale nie zstąpiło ruchem przestrzennym, lecz z racji zjednoczenia z niższą naturą, jak powiedzieliśmy powyżej [IV, 30]. Lecz ów człowiek, mówiąc o samym sobie, powiada w Ewangelii Św. Jana 6, [51], że zstąpił z nieba: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba”. Musi więc osoba i hipostaza owego człowieka być osobą Słowa Bożego.

Podobnie. Wiadomo, że wstąpienie do nieba odnosi się do Chrystusa jako człowieka, który „gdy apostołowie patrzyli, został uniesiony”, jak powiedziano w Dziejach Apostolskich 1, [9], Natomiast zstępowanie z nieba odnosi się do Słowa Bożego. Lecz Apostoł powiada w Liście do Efezjan 4, [10]: „Ten, który zstąpił,

153

jest Tym, który wstąpił”. Zatem osoba i hipostaza tego człowieka jest osobą i hipostazą Słowa Bożego.

Oprócz tego. Temu, co pochodzi ze świata, i co nie istniało, zanim zaistniało na świecie, nie przypisuje się „przyjścia na świat”. Lecz człowiek-Chrystus pochodzi co do ciała ze świata, dlatego że miał prawdziwe ciało ludzkie i ziemskie, jak wykazaliśmy [IV, 29 i nast.]. Co do duszy zaś nie istniał, zanim zaistniał na świecie, posiadał bowiem prawdziwą duszę ludzką do której natury należy to, że nie istnieje przed połączeniem z ciałem [zob. II, 83 i nast.]. Wynika stąd więc, że owemu człowiekowi ze względu na jego człowieczeństwo nie przysługuje „przyjście na świat”. Tymczasem On sam mówi w Ewangelii św. Jana 16, [28], że przyszedł na świat: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat”. Jest więc jasne, że to, co przysługuje Słowu Bożemu, orzeka się zgodnie z prawdą o tym człowieku; to bowiem, że Słowu Bożemu przysługuje „przyjście na świat”, jasno ukazuje Jan Ewangelista, gdy mówi: „Na świecie było, a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał; przyszło do swojej własności” [J 1,10-11]. A zatem osoba i hipostaza owego człowieka musi być osobą i hipostazą Słowa Bożego.

Podobnie. Apostoł powiada w Liście do Hebrajczyków 10, [5]: „Przychodząc na świat mówi: »Ofiary i daru nie chciałeś, aleś Mi utworzył ciało«”. Przychodzącym na świat jest zaś Słowo Boże, jak to okazaliśmy [w poprzednim akapicie]. A zatem ciało zostało przygotowane dla Słowa Bożego, by było Jego własnym ciałem. Tego zaś nie można by powiedzieć, gdyby Słowo Boże i ów człowiek nie mieli tej samej hipostazy. Muszą więc Słowo Boże i ów człowiek mieć tę samą hipostazę.

Co więcej. Wszelką zmianę i doznawanie odnoszące się do czyjegoś ciała można przypisywać temu, czyje to jest ciało; jeśli bowiem ciało Piotra zostaje zranione, wychłostane lub umiera, można powiedzieć, że Piotr zostaje zraniony, wychłostany lub że umiera. Lecz ciało owego człowieka było ciałem Słowa Bożego, jak wykazaliśmy [w poprzednim akapicie]. Zatem wszelkie cierpienie doznane przez ciało tego człowieka można przypisywać Słowu

154

Bożemu. Słusznie więc można powiedzieć, że Słowo Boże, Bóg, poniósł mękę, został ukrzyżowany, umarł i został pogrzebany. A oni temu przeczyli.

Podobnie. Apostoł mówi w Liście do Hebrajczyków 2, [10]: „Przystało bowiem Temu, dla którego wszystko i przez którego wszystko, który wielu synów do chwały doprowadza, aby sprawcę ich zbawienia uczynił doskonałym przez mękę”. Wiadomo stąd, że Ten, dla którego jest wszystko, przez którego jest wszystko, który prowadzi ludzi do chwały, i który jest sprawcą ludzkiego zbawienia

- poniósł mękę i umarł. Lecz powyższe cztery określenia odnoszą się wyłącznie do Boga, i nie przypisuje się ich nikomu innemu; mówi bowiem Księga Przysłów 16, [4]: „Pan uczynił wszystko dla samego siebie”, a w Ewangelii Św. Jana 1, [3] powiedziane jest o Słowie Bożym: „Wszystko przez Nie się stało”; a także w Psalmie [84,12]: „Pan da łaskę i chwałę”, oraz w innym Psalmie [37,39]: „Zbawienie sprawiedliwych pochodzi od Pana”. Jasne jest więc, iż słusznie się mówi, że Bóg - Słowo Boże - poniósł mękę i umarł.

Ponadto. Chociaż można kogoś nazywać panem przez uczestnictwo w panowaniu, to jednak żadnego człowieka ani żadnego stworzenia nie można nazywać „Panem chwały”, gdyż chwałę przyszłej szczęśliwości posiada ze swej natury tylko Bóg, inni zaś przez dar łaski. Dlatego powiedziane jest w Psalmie [24,10]: „Pan Zastępów

- On jest Królem chwały”. Lecz Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 2, [8], że Pan chwały został ukrzyżowany. A zatem można powiedzieć zgodnie z prawdą że Bóg został ukrzyżowany.

Oprócz tego. Mówimy, że Słowo Boże jest Synem Bożym z natury, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 11]; człowieka zaś, przez to, że Bóg w nim zamieszkuje, nazywa się synem Bożym przez łaskę przybrania. Tak więc w Panu Jezusie Chrystusie trzeba przyjąć, według powyższego stanowiska, oba sposoby synostwa. Słowo zamieszkujące jest bowiem Synem Bożym z natury, a człowiek, w którym Ono zamieszkuje, jest synem Bożym przez łaskę przybrania. Stąd „własnym” albo „jednorodnym” Synem Boga można nazwać nie owego człowieka, lecz tylko Słowo Boże,

155

które z powodu właściwości bycia zrodzonym jest jedynym Synem Ojca. Tymczasem Pismo przypisuje własnemu i jednorodzonemu Synowi Bożemu mękę i śmierć. Mówi bowiem Apostoł w Liście do Rzymian 8, [32]: „Własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał”. A Ewangelia Św. Jana 3, [16] powiada: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne”. Że zaś mówi o wydaniu na śmierć, widać jasno stąd, że tych samych słów użył, mówiąc wcześniej o ukrzyżowaniu Syna Człowieczego: „Jak Mojżesz wywyższył węży na pustyni, tak potrzeba, aby wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy” itd. [J 3,14-15]. Także Apostoł ukazuje, że śmierć Chrystusa jest znakiem

miłości Boga do świata, gdy mówi w Liście do Rzymian 5, [8-9]: „Bóg okazuje nam swoją miłość przez to, że Chrystus za nas umarł, kiedy byliśmy jeszcze [Jego] wrogami”. Słusznie więc można twierdzić, że Słowo Boże, Bóg, został umęczony i umarł.

Podobnie. Synem jakiejś matki nazywa się kogoś dlatego, że otrzymuje od niej ciało, chociaż duszy nie otrzymuje od matki, lecz pochodzi ona z zewnątrz. Ciało tego człowieka pochodzi zaś od Matki Dziewicy. Wykazaliśmy zaś [powyżej w tym rozdziale], że jego ciało jest ciałem naturalnego Syna Bożego, to znaczy Słowa Bożego. Słusznie więc się mówi, że Najświętsza Dziewica jest matką Słowa Bożego, a także matką Boga, chociaż boskość Słowa od matki nie pochodzi; syn bowiem nie musi brać od matki wszystkiego, co należy do jego substancji, lecz tylko ciało.

Co więcej. Apostoł mówi w Liście do Galatów 4, [4]: „Zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty”. Słowa te pokazują w jaki sposób należy rozumieć zesłanie Syna Bożego; mówimy bowiem, że został zesłany, ponieważ narodził się z niewiasty. To zaś nie mogłoby być prawdą gdyby Syn Boży nie istniał, zanim się narodził z niewiasty - to bowiem, co jest do czegoś posłane, musi istnieć, zanim będzie w tym, do czego jest posłane. Lecz ów człowiek - zdaniem Nestoriusza syn przybrany - nie istniał, zanim

156

się narodził z niewiasty. Dlatego przez słowa: „Zesłał Bóg Syna swego”, nie można rozumieć syna przybranego, lecz trzeba przez nie rozumieć Syna naturalnego, to znaczy Boga, Słowo Boże. Lecz tego, kto narodził się z niewiasty, nazywa się synem niewiasty. A zatem Bóg, Słowo Boże, jest synem niewiasty.

Lecz mógłby ktoś powiedzieć, że słowa Apostoła należy rozumieć nie w tym znaczeniu, że Syn Boży został posłany po to, aby narodzić się z niewiasty, lecz że syn Boży, który narodził się z niewiasty i pod Prawem, został posłany po to, „by wykupić tych, którzy byli pod Prawem” [Ga 4,5]. Zgodnie z tym przez słowa: „syna swego”, trzeba będzie rozumieć nie Syna naturalnego, ale owego człowieka, który jest synem przybranym. Jednakże taki sens wykluczają same słowa Apostoła. Od prawa może bowiem uwalniać tylko ten, kto jest nad prawem - twórca prawa. Prawo zaś ustanowił Bóg. Jedynie więc Bóg może uwalniać od ciężarów prawa. To zaś Apostoł przypisuje Synowi Bożemu, o którym mówi. A zatem Syn Boży, o którym mówi, jest synem naturalnym: Prawdziwe jest więc stwierdzenie, że naturalny Syn Boży, to znaczy Bóg, Słowo Boże, narodził się z niewiasty.

Ponadto. To samo wynika ze słów Psalmu [31,6], który odkupienie rodzaju ludzkiego przypisuje Bogu: „Odkupiłeś mnie, Panie, Boże prawdy”.

Oprócz tego. Przybranie za synów Bożych dokonuje się przez Ducha Świętego, według słów Listu do Rzymian 8, [15]: „Otrzymaliście Ducha przybrania za synów”. Duch Święty nie jest zaś darem człowieka, lecz Boga. A zatem przyczyną przybrania za synów nie jest człowiek, lecz Bóg, a mianowicie Syn Boży, posłany przez Boga i zrodzony z niewiasty, jak wynika jasno z tego, co Apostoł dodaje: „Abyśmy dostąpili przybrania za synów” [Ga 4,5]. Należy więc przez słowa Apostoła rozumieć naturalnego Syna Bożego. A zatem Bóg, Słowo Boże, narodził się z niewiasty, to znaczy z Matki Dziewicy.

Podobnie. W Ewangelii Św. Jana 1, [14] czytamy: „Słowo ciałem się stało”. Ciało ma zaś od niewiasty. A zatem Słowo narodziło się

157

z niewiasty, to znaczy z Matki Dziewicy. A zatem Dziewica jest matką Słowa Bożego.

Co więcej. Apostoł powiada w Liście do Rzymian 9, [5], że „z ojców jest Chrystus według ciała, Ten, który jest ponad wszystkim. Bóg błogosławiony na wieki”. Jest zaś z ojców nie inaczej, jak za pośrednictwem Dziewicy. Bóg więc, który jest ponad wszystkim, pochodzi według ciała od Dziewicy. A zatem Dziewica jest Matką Boga według ciała.

Oprócz tego. Apostoł mówi w Liście do Filipian 2, [6-7] o Chrystusie Jezusie, że „istniejąc w postaci Bożej, nie uważał za przywłaszczenie swej równości z Bogiem, ale wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi”. Jest tu rzeczą jasną że jeżeli za Nestoriuszem rozróżni się w Chrystusie dwóch ludzi, mianowicie owego człowieka, który jest synem przybranym i naturalnego Syna Bożego, który jest Słowem Bożym, to nie można tego tekstu odnosić do owego człowieka. Ów człowiek bowiem, jeśli jest tylko człowiekiem, nie istniał wcześniej „w postaci Bożej”, by później „stać się podobnym do ludzi”, lecz raczej na odwrót - będąc człowiekiem, stał się uczestnikiem boskości, i nie został przez to wyniszczony, lecz wywyższony. Należy więc ten tekst odnosić do Słowa Bożego: że najpierw istniało odwiecznie „w postaci Bożej”, to znaczy w Bożej naturze, a potem „wyniszczyło siebie”, „stawszy się podobnym do ludzi”. Nie można zaś tego wyniszczenia rozumieć przez samo tylko zamieszkiwanie Słowa Bożego w człowieku Jezusie Chrystusie. Słowo Boże wszak od początku świata zamieszkiwało we wszystkich świętych przez łaskę - a jednak nie mówi się, że „wyniszczyło siebie”; Bóg bowiem udziela stworzeniom swej dobroci w taki sposób, że nic Mu nie ubywa, lecz raczej doznaje w pewien sposób wywyższenia, jako że przez dobroć stworzeń objawia się Jego wspaniałość, i to tym bardziej, im stworzenia są lepsze. Jeśli więc Słowo Boże zamieszkiwało w człowieku-Chrystusie pełniej niż w innych świętych, to także wyniszczenie Słowa mniej jest właściwe Jemu niż innym. Jest więc jasne, że połączenie Słowa z naturą ludzką nie może być

158

rozumiane jedynie jako zamieszkiwanie Słowa Bożego w owym człowieku, jak twierdził Nestoriusz, lecz w tym znaczeniu, że Słowo Boże naprawdę stało się ciałem. Tylko w ten sposób bowiem można mówić o wyniszczeniu, że mianowicie Słowo Boże wyniszczyło się, to znaczy umniejszyło, nie przez porzucenie własnej wielkości, lecz przez przyjęcie ludzkiej małości; podobnie, gdyby dusza istniała przed ciałem, mówilibyśmy, że staje się substancją cielesną, którą jest człowiek, nie przez zmianę własnej natury, lecz przez przyjęcie natury cielesnej.

Ponadto. Jest jasne, że Duch Święty zamieszkiwał w człowieku-Chrystusie; powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Łukasza 4, [1], że „Jezus, pełen Ducha Świętego, powrócił znad Jordanu”. Jeżeli więc wcielenie Słowa należy rozumieć tylko w tym znaczeniu, że w owym człowieku Słowo Boże zamieszkiwało pełniej, to trzeba będzie powiedzieć, że i Duch Święty się wcielił. A to jest całkowicie niezgodne z nauką wiary.

Oprócz tego. Jest rzeczą jasną, że Słowo Boże zamieszkuje w świętych aniołach, którzy dzięki uczestnictwu w Słowie są napełnieni rozumieniem. Mówi zaś Apostoł w Liście do Hebrajczyków 2, [16]: „Albowiem nie aniołów przygarnia, ale przygarnia potomstwo Abrahamowe”. A zatem wynika stąd jasno, że przyjęcie natury ludzkiej przez Słowo nie oznacza tylko tego, że Ono w niej zamieszkuje.

Co więcej. Jeżeli, według stanowiska Nestoriusza, w Chrystusie są dwie różne hipostazy, mianowicie Słowo Boże i ów człowiek, to jest rzeczą niemożliwą by Słowo Boże nazywać Chrystusem. Wynika to zarówno ze sposobu wyrażania się Pisma

Świętego, które przed Wcieleniem nigdy nie nazywa Chrystusa Bogiem ani Słowem Bożym, jak i z powodu samego znaczenia tego imienia. „Chrystus” bowiem znaczy tyle co „namaszczone”. Przez namaszczenie zaś rozumie się namaszczenie „olejkiem wesela” [Hbr 1,9], to znaczy „Duchem Świętym”, jak wyjaśnia Piotr w Dziejach Apostolskich 10, [38], Nie można zaś powiedzieć, że Słowo Boże zostało namaszczone przez Ducha Świętego, gdyż w ten sposób Duch Święty byłby większy od

159

Syna, jak uświęcający od uświęcanego. A zatem przez imię „Chrystus” można rozumieć tylko owego człowieka. To więc, co mówi Apostoł w Liście do Filipian 2, [5]: „To w sobie czujcie, co było i w Chrystusie Jezusie”, należy odnosić do owego człowieka. Dodaje zaś: „On istniejąc w postaci Bożej, nie uważał za przywłaszczenie swej równości z Bogiem” [Flp 2,6]. Prawdziwe jest więc stwierdzenie, że ów człowiek jest „w postaci”, to znaczy w naturze Bożej, i jest równy Bogu. A chociaż ludzi nazywa się „bogami” lub „synami Bożymi” ze względu na zamieszkiwanie w nich Boga, to jednak nigdy się nie mówi, że są „równi Bogu”. Jest więc jasne, że człowieka-Chrystusa nazywa się Bogiem nie tylko z powodu zamieszkiwania.

Podobnie. Chociaż imię Boga przenosi się na świętych ludzi z powodu zamieszkiwania w nich łaski, to jednak dzieł, które są dziełami samego tylko Boga, jak stworzenie nieba i ziemi czy coś podobnego, nigdy nie przypisuje się żadnemu ze świętych z powodu zamieszkiwania w nim łaski. Chrystusowi-człowiekowi przypisuje się zaś stworzenie wszystkiego. Powiedzione jest bowiem w Liście do Hebrajczyków 3, [1-2]: „Patrzcie na Apostoła i Arcykapłana wyznania naszego, Jezusa, który wierny jest Temu, który Go uczynił, jak i Mojżesz w całym domu Jego”; a należy przez to rozumieć owego człowieka, a nie Słowo Boże - już to dlatego, że jak wykazaliśmy, według stanowiska Nestoriusza, Słowa Bożego nie można nazwać Chrystusem, już to dlatego, że Słowo Boże nie jest stworzone, lecz zrodzone. I dodaje Apostoł: „O tyle większej czci godzien jest od Mojżesza, o ile większą cześć od domu ma jego budowniczy” [Hbr 3,3]. A zatem człowiek-Chrystus zbudował dom Boży. Następnie Apostoł dowodzi tego, dodając: „Každy dom jest przez kogoś budowany, a Tym, który wszystko stworzył, jest Bóg” [Hbr 3,4]. Tak więc Apostoł dowodzi, że człowiek-Chrystus zbudował dom Boży, przez to, że Bóg wszystko stworzył. Dowód ten nie miałby wartości, gdyby Chrystus nie był Bogiem stwarzającym wszystko. Tak więc temu człowiekowi przypisuje się stworzenie wszystkiego; a jest to dzieło właściwe Bogu. Człowiek-Chrystus jest więc Bogiem co do hipostazy, a nie tylko z racji zamieszkiwania.

160

Co więcej. Jest jasne, że człowiek-Chrystus, mówiąc o sobie, mówił wiele rzeczy boskich i nadprzyrodzonych, jak na przykład w Ewangelii św. Jana 6, [40]: „Ja go wskreszę w dniu ostatecznym”, albo w Ewangelii św. Jana 10, [28]: „Daję im życie wieczne”. Słowa te byłyby przejawem najwyższej pychy, gdyby ów mówiący człowiek nie był Bogiem co do hipostazy, lecz Bóg tylko w nim zamieszkiwał. Taki zaś nie był człowiek-Chrystus, który mówi o sobie w Ewangelii św. Mateusza 11, [29]: „Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem”. A zatem osoba owego człowieka i Boga jest jedną i tą samą osobą.

Ponadto. W Piśmie Świętym czytamy, że ów człowiek został wywyższony - powiedziano bowiem w Dziejach Apostolskich 2, [33]: „Wywyższony przez prawicę

Boga" itd. I czytamy również, w Liście do Filipian 2, [7], że Bóg został wyniszczony: „Wyniszczył sam siebie" itd. Jak więc o owym człowieku można z racji jego zjednoczenia orzekać to, co wzniosłe, na przykład, że jest Bogiem, że wskrzesza umarłych i tym podobne - tak też o Bogu można orzekać to, co dotyczy uniżenia, na przykład, że narodził się z niewiasty, że cierpiał, umarł i został pogrzebany.

Oprócz tego. Określenia relacyjne, tak czasowniki, jak i zaimki, odnoszą się do tego samego podmiotu. Powiada bowiem Apostoł w Liście do Kolosan 1, [16], mówiąc o Synu Bożym: „W Nim wszystko zostało stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne"; a potem dodaje: „I On jest głową Ciała - Kościoła, On jest Początkiem, pierworodnym spośród umarłych" [Kol 1,18]. Jasne jest zaś, że zdanie: „w Nim wszystko zostało stworzone" odnosi się do Słowa Bożego, a słowa „pierworodny spośród umarłych" stosują się do człowieka-Chrystusa. Tak więc Słowo Boże i człowiek-Chrystus są jednym podmiotem, a zatem jedną osobą; i dlatego wszystko, co się orzeka o owym człowieku, musi się orzekać o Słowie Bożym, i na odwrót.

Podobnie. Apostoł mówi w 1 Liście do Koryntian 8, [6]: „Jeden jest Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko". Jasne jest zaś, że „Jezus", imię owego człowieka, „przez którego wszystko",

161

przysługuje Słowu Bożemu. Zatem Słowo Boże i ów człowiek są jednym Panem, a nie dwoma panami ani dwoma synami, jak twierdził Nestoriusz. A stąd w końcu wynika, że Słowo Boże i ów człowiek są jedną osobą.

Jeśli zaś uważnie zbadamy ów pogląd Nestoriusza o tajemnicy Wcielenia, zobaczymy, że niewiele się on różni od poglądu Fotyna [zob. IV, 4; IV, 28]. Obydwaj bowiem sądzili, że ów człowiek jest Bogiem jedynie ze względu na zamieszkiwanie w nim łaski. Fotyn jednak twierdził, że ów człowiek zasłużył sobie na imię i chwałę Boga przez cierpienie i dobre uczynki, a Nestoriusz utrzymywał, że miał to imię i chwałę, od pierwszej chwili swojego poczęcia ze względu na najpełniejsze zamieszkiwanie w nim Boga. Jeżeli zaś chodzi o odwieczne zrodzenie Słowa, to różnią się znacznie, gdyż Nestoriusz je uznawał, a Fotyn zupełnie odrzucił.

Rozdział 35 PRZECIWKO BŁĘDOM EUTYCHESA

Ponieważ, jak to na różne sposoby wykazaliśmy [IV, 34], tajemnicę Wcielenia należy rozumieć tak, że Słowo Boże i człowiek stanowią jedną i tę samą osobę, w rozważaniu tej prawdy pozostaje pewna trudność. Z boskiej natury wynika bowiem z konieczności jej własna osobowość. To samo, jak się zdaje, dotyczy i natury ludzkiej; wszystko bowiem, co bytuje samoistnie w naturze umysłowej czy też rozumnej, stanowi osobę. Dlatego nie wydaje się możliwe, by istniała jedna osoba, a dwie natury, boska i ludzka.

Aby rozwiązać tę trudność, podawano rozmaite wyjaśnienia. Eutyches, chcąc zachować jedność osoby w Chryście, przeciwnie niż Nestoriusz, utrzymywał, że w Chryście jest także jedna natura - w ten sposób, że chociaż przed połączeniem były dwie różne natury, boska i ludzka, to jednak przez zjednoczenie złąły

162

się w jedną naturę. Twierdził zatem, że osoba Chrystusa składa się z dwóch natur, ale

nie istnieje samoistnie w dwóch naturach. Z tego powodu został potępiony na Soborze Chalcedońskim⁵².

Fałszywość tego poglądu można wykazać na wiele sposobów. Dowiedliśmy bowiem powyżej [IV, 28 i nast.], że Jezus Chrystus miał i ciało, i duszę rozumną i boskość. Jasne jest również, że ciało Chrystusa nawet po zjednoczeniu nie było boskością Słowa, gdyż nawet po zjednoczeniu ciało Chrystusa można było dotykać, oglądać cielesnymi oczyma i odróżniać kształty jego części; wszystko to zaś jest obce boskości Słowa, jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 17 i nast.]. Podobnie też dusza Chrystusa była po zjednoczeniu czymś różnym od boskości Słowa, gdyż dusza Chrystusa nawet po zjednoczeniu podlegała uczuciom smutku, bólu i gniewu, a to w żaden sposób nie może przysługiwać boskości Słowa, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [1,89], Dusza zaś ludzka i ciało stanowią naturę ludzką. Tak więc nawet po zjednoczeniu natura ludzka w Chrystusie była czymś różnym od boskości Słowa, czyli natury boskiej. A zatem nawet po zjednoczeniu w Chrystusie są dwie natury.

Podobnie. Natura to to, dzięki czemu jakąś rzecz nazywamy rzeczą naturalną. Z drugiej strony zaś rzecz nazywamy naturalną dlatego że ma formę, podobnie jak rzecz wytworzona sztucznie - albowiem budynku nie nazywamy domem, dopóki nie otrzyma formy wyznaczonej przez ideę twórczą i podobnie nie mówimy o koniu, dopóki nie otrzyma formy swojej natury. A zatem forma rzeczy naturalnej to jej natura. Należy zaś powiedzieć, że nawet po zjednoczeniu w Chrystusie są dwie formy. Apostoł mówi bowiem o Jezusie Chrystusie w Liście do Filipian 2, [6-7], że „istniejąc w postaci (*forma*) Bożej, przyjął postać (*forma*) sługi”. Nie można zaś twierdzić, że forma Boga i forma sługi jest tym samym; żadna bowiem rzecz nie przyjmuje tego, co już posiada; a zatem, jeżeli forma Boga i forma sługi jest tym samym, to skoro już posiadał formę Boga, nie przyjmowałby formy sługi. Nie można też twierdzić,

⁵² Zob. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, wyd. I.D. Mansi, t. VII, Florentiae 1762, kol. 115.

163

że przez zjednoczenie forma Boga w Chrystusie uległa zniszczeniu, gdyż wtedy po zjednoczeniu Chrystus nie byłby Bogiem. Nie można również twierdzić, że forma sługi została zniszczona przez zjednoczenie, gdyż w takim razie nie przyjmowałby formy sługi. Ale nie można też twierdzić, że forma sługi została zmieszana z formą Boga. Rzeczy bowiem, które zostają zmieszane, nie pozostają nienaruszone, lecz każda z nich częściowo ulega zniszczeniu; dlatego Apostoł nie mówiłby, że Chrystus przyjął formę sługi, lecz jakąś jej część. Tak więc należy powiedzieć zgodnie ze słowami Apostoła, że w Chrystusie nawet po zjednoczeniu były dwie formy. A zatem były dwie natury.

Co więcej. Nazwę „natura” nadano najpierw dla oznaczenia, że jakaś rzecz powstaje przez zrodzenie. Stąd zaś przeniesiono ją dla oznaczania zasady takiego powstawania, a następnie dla oznaczania wewnętrznej zasady ruchu w rzeczy ruchomej. A ponieważ taką zasadą jest materia lub forma, naturą nazywa się w końcu także formę lub materię rzeczy naturalnej posiadającej w sobie zasadę ruchu. Ponieważ zaś forma i materia stanowią istotę rzeczy naturalnej, rozszerzono nazwę „natura” dla oznaczania istoty każdej rzeczy naturalnej, tak że naturą jakiejś rzeczy nazywamy „istotę, którą oznacza definicja”⁵³. W tym właśnie sensie mówimy tu o naturze, albowiem w ten sposób, jak twierdzimy, w Chrystusie jest natura ludzka i boska.

Jeśli więc, jak przyjął Eutyches, natura ludzka i boska przed zjednoczeniem były dwiema naturami, a przez zjednoczenie stopiły się w jedną naturę, to musiało się to stać w jeden ze sposobów, w które z wielu rzeczy powstaje coś jednego.

Otóż po pierwsze, coś jednego powstaje z wielu rzeczy przez samo tylko uporządkowanie, jak na przykład z wielu domów powstaje miasto, a z wielu żołnierzy wojsko. Po drugie, przez uporządkowanie i ułożenie, jak na przykład z części domu połączonych w ściany powstaje dom. Lecz tymi dwoma sposobami nie da się z wielu utworzyć jednej natury. Rzeczy bowiem, których formą jest

53 Zob. Arystoteles, *Physica* II, 1 (193a 28 -193b 3). Por. przyp. 55 i 72.

164

uporządkowanie lub ułożenie, nie są rzeczami naturalnymi, tak by ich jedność można było nazwać jednością natury.

Trzeci sposób jest taki, że z wielu rzeczy powstaje coś jednego przez zmieszanie, jak na przykład z czterech elementów powstaje ciało złożone. Ale i ten sposób nie ma zastosowania w naszym wypadku. Po pierwsze dlatego, że mieszane są tylko te rzeczy, które uczestniczą w materii, i których natura jest taka, że wzajemnie na siebie działają i podlegają działaniu. To zaś nie może tu mieć miejsca, gdyż wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 17 i nast.], że Bóg jest niematerialny i zupełnie nie podlega działaniu. Po drugie dlatego, że w przypadku rzeczy, z których jedna bardzo przewyższa drugą, nie może być mieszania. Gdy bowiem ktoś wpuści kroplę wina do tysiąca dzbanów wody, nie będzie to mieszanie, lecz wino zniknie⁵⁴; dlatego też, gdy wkładamy drewno do pieca, nie mówimy, że miesza się ono z ogniem, lecz że zostaje przez ogień pochłonięte, z powodu wielkiej mocy ognia. Natura boska przewyższa zaś nieskończenie naturę ludzką, ponieważ moc Boża jest nieskończona, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [1,43]. W żaden więc sposób nie może się dokonać zmieszanie tych dwóch natur. Po trzecie dlatego, że przy założeniu, iż nastąpiło zmieszanie, nie trwałaby dalej żadna z tych dwóch natur, gdyż rzeczy, które ulegają zmieszaniu, nie zachowują swego istnienia, jeśli jest to prawdziwe zmieszanie. Gdyby bowiem dokonało się zmieszanie obu natur, mianowicie boskiej i ludzkiej, nie trwałaby dalej żadna z nich, lecz coś trzeciego, i w ten sposób Chrystus nie byłby ani Bogiem, ani człowiekiem. Nie można więc słów Eutychesa rozumieć w ten sposób, że w Panu Jezusie Chrystusie przed zjednoczeniem były dwie natury, a po zjednoczeniu jedna natura, jak gdyby z dwóch natur powstała jedna natura. Wynika więc stąd, iż należy to rozumieć w ten sposób, że tylko jedna z nich pozostała po zjednoczeniu. Albo więc w Chrystusie była tylko natura boska - a to, co widziano w Nim ludzkiego, było pozorne, jak twierdził Manicheusz – albo

54 Zob. Arystoteles, *De generatione et corruptione* I, 10 (328a 25-26).

165

natura boska przemieniła się w ludzką, jak sądził Apolinary; z ich poglądami dyskutowaliśmy powyżej [IV, 29 i nast.]. Wynika więc stąd, że jest rzeczą niemożliwą by przed zjednoczeniem były dwie natury w Chrystusie, a po zjednoczeniu jedna.

Co więcej. Nigdy nie zdarza się, żeby z dwóch natur, które trwają jako takie, powstała jedna, ponieważ każda natura jest pewną całością a to, z czego się coś składa, podpada pod pojęcie części. Skoro więc z duszy i z ciała powstaje coś jednego, ani ciała, ani duszy nie można nazwać naturą w znaczeniu, w jakim teraz mówimy o naturze, gdyż żadne z

nich nie stanowi zupełnego gatunku, lecz każde jest częścią jednej natury. Ponieważ więc natura ludzka jest naturą zupełną i podobnie natura boska, jest rzeczą niemożliwą by stały się one jedną naturą - chyba że nastąpiłoby zniszczenie obydwu lub jednej z tych dwóch natur. To zaś nie może się stać, ponieważ z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 34], jasno wynika, że jeden Chrystus jest i prawdziwym Bogiem, i prawdziwym człowiekiem. Jest więc rzeczą niemożliwą by w Chrystusie była tylko jedna natura.

Podobnie. Dwie rzeczy, które trwają jako takie, tworzą jedną naturę albo jako części cielesne, jak na przykład zwierzę składa się z części cielesnych - co nie zachodzi w naszym przypadku, gdyż boska natura nie jest czymś cielesnym - albo w sposób, w jaki coś jednego składa się z materii i formy, na przykład zwierzę składa się z duszy i ciała. I to także nie zachodzi w tym przypadku, ponieważ wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 17; I, 27], że Bóg ani nie jest materią ani nie może być formą jakiejś rzeczy. Jeśli więc Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, jak wykazaliśmy [IV, 34], to jest rzeczą niemożliwą by w Nim była tylko jedna natura.

Oprócz tego. Odjęcie lub dodanie jakiejś istotowej zasady zmienia gatunek rzeczy, i, co za tym idzie, zmienia naturę, która nie jest niczym innym, jak „istotą, którą oznacza definicja”⁵⁵, jak

⁵⁵ Zob. Arystoteles, *Physica* II, 1 (193a 28-193b 3). Por. przyp. 53 i 72.

166

powiedzieliśmy [wyżej w tym rozdziale]. I dlatego widzimy, że różnica gatunkowa, dodana lub odjęta od definicji, powoduje zmianę gatunku; na przykład zwierzę rozumne i zwierzę niemające rozumu różnią się co do gatunku. Podobnie i w przypadku liczby jedność dodana lub odjęta zmienia gatunek liczby⁵⁶. Forma jest zaś zasadą istotową. Dodanie więc jakiegokolwiek formy powoduje powstanie innego gatunku i innej natury, w znaczeniu, w jakim obecnie mówimy o naturze. Jeżeli więc do natury ludzkiej doda się boskość Słowa jako formę, to powstanie inna natura. I w ten sposób Chrystus nie będzie miał natury ludzkiej, lecz naturę jakiejś innej rzeczy, podobnie jak ciało ożywione ma inną naturę niż to, co jest tylko ciałem.

Oprócz tego. Rzeczy, które nie mają tej samej natury, nie są do siebie podobne co do gatunku, jak na przykład człowiek i koń. Jeśli zaś natura Chrystusa jest złożona z natury boskiej i ludzkiej, to jest jasne, że inni ludzie nie będą mieli natury, którą ma Chrystus. A zatem Chrystus nie będzie do nas podobny co do gatunku. To zaś sprzeczniwa się słowom Apostoła w Liście do Hebrajczyków 2, [17], który mówi, że „trzeba było, żeby we wszystkim upodobił się do braci”.

Ponadto. Z formy i z materii zawsze powstaje jeden gatunek, który można orzekać o wielu jednostkach urzeczywistnionych lub w możliwości, o ile odpowiada to pojęciu gatunku. Jeżeli więc do natury ludzkiej doda się naturę boską jako formę, to w wyniku ich mieszania musi powstać jakiś gatunek wspólny, w którym może uczestniczyć wiele jednostek. To zaś jest w sposób oczywisty fałszywe; jest bowiem tylko jeden Jezus Chrystus [zob. 1 Kor 8,6], Bóg i człowiek. A zatem natura boska i ludzka w Chrystusie nie utworzyły jednej natury.

Co więcej. Twierdzenie Eutychesa, że przed zjednoczeniem w Chrystusie były dwie natury, wydaje się również niezgodne z wiarą. Skoro bowiem natura ludzka składa się z duszy i ciała, więc wynikałoby stąd, że bądź dusza, bądź ciało, bądź jedno i drugie

⁵⁶ Zob. Arystoteles, *Physica* VII, 4 (249b 23-26); *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2). Por. przyp. 34 i 49.

istniały przed wcieleniem Chrystusa. Z tego zaś, co powiedzieliśmy wyżej [IV, 30; IV, 34], wynika jasno, że jest to fałszywe. A zatem twierdzenie, że przed zjednoczeniem w Chrystusie były dwie natury, a po zjednoczeniu jedna, sprzeciwia się wierze.

Rozdział 36 <<
BŁĄD MAKAREGO Z ANTIOCHII,
KTÓRY TWIERDZIŁ, ŻE W CHRYSUSIE
JEST TYLKO JEDNA WOLA

Niemalże do tego samego zdaje się sprowadzać pogląd Makarego z Antiochii, który twierdził, że w Chrystusie jest tylko jedno działanie i jedna wola⁵⁷.

Każda natura ma właściwe sobie działanie; forma bowiem, zgodnie z którą każda natura ma właściwy sobie gatunek, jest zasadą działania. Wobec tego, jak różne natury mają różne formy, tak muszą też mieć różne działania. Jeżeli więc w Chrystusie jest tylko jedno działanie, to wynika stąd, że jest w Nim tylko jedna natura, a na tym polega herezja Eutychesa [zob. rozdz. poprzedni], A zatem pogląd, że w Chrystusie jest tylko jedno działanie, jest fałszywy.

Podobnie. W Chrystusie jest doskonała natura boska, przez którą jest współistotny Ojcu, i doskonała natura ludzka, przez którą należy do tego samego gatunku co my. Lecz do doskonałości natury boskiej należy posiadanie woli, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 72]. Podobnie też do doskonałości natury ludzkiej należy posiadanie woli, dzięki której człowiek ma wolność wyboru. A zatem w Chrystusie muszą być dwie wole.

Oprócz tego. Wola jest jedną z części możliwościowych duszy ludzkiej, tak samo jak intelekt. Jeżeli więc w Chrystusie nie było innej woli poza wolą Słowa, to z tej samej racji nie było w Nim

⁵⁷ Zob. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, wyd. I.D. Mansi, t. XI, Florentiae 1765, kol. 349-360.

intelektu poza intelektem Słowa. I w ten sposób wracamy do poglądu Apolinarego [zob. IV, 33],

Co więcej. Jeżeli w Chrystusie była tylko jedna wola, to musiała to być wola Boga; Słowo nie mogło bowiem utracić woli Boga, którą posiadało odwiecznie. Woli Boga nie dotyczy zaś zasługiwanie, ponieważ zasługuje ktoś, kto dąży do doskonałości. Tak więc Chrystus niczego nie wysłużył przez swoją mękę ani dla siebie, ani dla nas. A czegoś przeciwnego uczy Apostoł w Liście do Filipian 2, [8-9]: „Stał się posłuszny aż do śmierci; dlatego i Bóg Go wywyższył”.

Ponadto. Jeżeli Chrystus nie miał ludzkiej woli, to wynika stąd, że nie miał także wolności wyboru zgodnie z przyjętą naturą dzięki woli bowiem człowiek ma wolność wyboru. Tak więc Chrystus- -człowiek postępował nie w sposób właściwy człowiekowi, lecz w sposób właściwy innym zwierzętom, które nie mają władzy wolnego wyboru. A zatem w Jego czynach nie było niczego cnotliwego, chwalebnego czy godnego naśladowania. Na próżno więc mówi w Ewangelii Św. Mateusza 11, [29]: „Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem”; i w Ewangelii św. Jana 13, [15]: „Dałem wam przykład, abyście i wy czynili, jak Ja wam uczyniłem”.

Co więcej. W jednym człowieku jako człowieku - chociaż jest on jeden jako podmiot - jest wiele pragnień i działań, odpowiednio do różnych naturalnych zasad. W części rozumnej ma bowiem wolę, w części zmysłowej gniewliwość i pożydlivość, a prócz tego ma pragnienie naturalne, które idzie za siłami naturalnymi. Podobnie też widzi okiem, słyszy uchem, chodzi za pomocą nóg, mówi za pomocą języka, pojmuje umysłem - i są to różne działania. Jest tak zaś dlatego, że wielość działań nie wynika tylko z różności podmiotów działających, ale także z różności zasad działania, którymi jeden i ten sam podmiot wykonuje działania, i od których działania otrzymują gatunek. Natura boska zaś jest o wiele bardziej odległa od natury ludzkiej, niż naturalne zasady ludzkiej natury są odległe od siebie nawzajem. A zatem w Chrystusie wola i działanie natury boskiej jest czymś innym niż wola i działanie natury ludzkiej, chociaż w każdej z tych natur jest jeden Chrystus.

169

Podobnie. Że w Chrystusie były dwie wole, ukazuje jasno powaga Pisma Świętego. Sam bowiem mówi w Ewangelii św. Jana 6, [38]: „Zstąpiłem z nieba nie po to, by pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał”, i w Ewangelii św. Łukasza 22, [42]: „Nie moja wola, ale Twoja niech się stanie”. Na tej podstawie widać, że w Chrystusie poza wolą Ojca była Jego własna wola. Jest zaś jasne, że była w Nim wola wspólna Jemu i Ojcu - jak bowiem Ojciec i Syn mają jedną naturę, tak też mają jedną wolę. A zatem w Chrystusie są dwie wole.

Tak samo rzecz się ma z działaniami. W Chrystusie było bowiem jedno działanie wspólne Jemu i Ojcu, ponieważ sam mówi w Ewangelii św. Jana 5, [19]: „Wszystko, co czyni Ojciec, to i Syn podobnie czyni”. Syn zaś ma także inne działanie, które nie przysługuje Ojcu, jak na przykład to, że śpi, że jest głodny, że je i inne tego rodzaju rzeczy, które Chrystus czynił lub doznawał jako człowiek, jak przekazują ewangelieści. A zatem działanie w Chrystusie nie było tylko jedno.

Wydaje się zaś, że pogląd ten powstał stąd, iż jego autorzy nie umieli rozróżnić pomiędzy tym, co jest czymś jednym w sposób bezwzględny i czymś jednym z racji uporządkowania. Widzieli bowiem, że wola ludzka w Chrystusie była całkowicie podporządkowana woli boskiej, tak że Chrystus wolą ludzką chciał tylko tego, co kazała Mu chcieć wola boska. Podobnie też Chrystus ludzką naturą czynił - czy to działając, czy doznając - tylko to, co nakazała wola Boża, zgodnie ze słowami Ewangelii św. Jana 8, [29]: „Co Jemu się podoba, zawsze czynię”. Z połączenia z boskością wynikała też boska skuteczność ludzkiego działania Chrystusa, podobnie jak działanie przyczyny drugorzędnej otrzymuje skuteczność od przyczyny głównej; z czego wynikało, że wszystko, co czynił czy doznawał, było zbawcze. Z tego względu ludzkie działanie Chrystusa Dionizy nazywa teandrycznym⁵⁸, to znaczy bogoczołowieczym, gdyż jest działaniem Boga i człowieka. Widząc więc, że ludzka wola i dzia-

⁵⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Epistula IV ad Gaïum* (PG 3, 1072).

170

łanie Chrystusa podlegają niezachwianemu porządkowi boskiemu, sądzili, że w Chrystusie jest tylko jedna wola i jedno działanie; chociaż, jak powiedzieliśmy, jedno co do porządku to nie to samo co jedno bezwzględnie.

Rozdział 37

PRZECIWKO TYM, KTÓRZY TWIERDZILI, ŻE W CHRYSZCIE Z DUSZY I CIAŁA NIE POWSTAŁA JEDNOŚĆ

Z tego zatem, co powiedzieliśmy [IV, 34 i nast.], wynika jasno, że zgodnie z nauką wiary, w Chrystusie jest tylko jedna osoba i dwie natury - wbrew temu, co twierdzili Nestoriusz i Eutyches. Ponieważ jednak wydaje się to niezgodne z tym, czego doświadcza rozum naturalny, niektórzy późniejsi uczeni⁵⁹ przyjmowali następujący pogląd na temat zjednoczenia. Ponieważ w wyniku połączenia duszy i ciała powstaje człowiek, a z tej duszy i z tego ciała „ten oto” człowiek - co oznacza hipostazę i osobę - więc aby uniknąć konieczności przyjęcia w Chrystusie jakiejś hipostazy lub osoby poza hipostazą lub osobą Słowa, twierdzili, że dusza i ciało w Chrystusie nie połączyły się ani nie powstała z nich żadna substancja. W ten sposób chcieli uniknąć herezji Nestoriusza. Dalej, ponieważ wydaje się niemożliwe, by coś stało się własnością substancji jakiejś rzeczy, a nie należało do natury, którą ta rzecz przedtem miała, bez jej zmiany, i ponieważ Słowo jest zupełnie niezmiennie - więc aby uniknąć twierdzenia, że dusza i ciało przyjęte należą do natury Słowa, którą Słowo miało odwiecznie, twierdzili, że Słowo przyjęło duszę ludzką i ciało w sposób przypadłościowy, tak jak człowiek wkłada ubranie. Tym sposobem chcieli wykluczyć błąd Eutychesa.

⁵⁹ Zob. Piotr Lombard, *Sententiarum libri quatuor* III, d. 6, r. 4-6 (PL 192, 769-770).

171

Lecz stanowisko to sprzeciwia się zupełnie nauce wiary. Dusza bowiem i ciało przez swe połączenie tworzą człowieka, gdyż forma, łącząc się z materią tworzy gatunek. Jeżeli więc dusza i ciało nie połączyły się w Chrystusie, to Chrystus nie był człowiekiem, co jest przeciwne temu, co mówi Apostoł w 1 Liście do Tymoteusza 2, [5]: „Pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus”.

Podobnie. Każdego z nas nazywa się człowiekiem, ponieważ składamy się z duszy rozumnej i z ciała. Jeżeli więc Chrystusa nazywa się człowiekiem nie z tego powodu, lecz tylko dlatego, że miał duszę i ciało, ale niepołączone, to nazywa się Go człowiekiem wieloznacznie, i nie będzie należał do tego samego gatunku co my; jest to przeciwne temu, co mówi Apostoł w Liście do Hebrajczyków 2, [17]: „Trzeba było, żeby we wszystkim upodobił się do braci”.

Oprócz tego. Nie każde ciało należy do natury ludzkiej, lecz tylko ciało ludzkie. Ciałem ludzkim jest zaś tylko ciało ożywione przez połączenie z duszą rozumną. Albowiem o oku, ręce lub nodze, o ciele czy kościach mówi się wieloznacznie, gdy dusza odłączy się od ciała⁶⁰. Jeśli więc Słowo przyjęło ciało niezłączone z duszą, to nie można powiedzieć, że przyjęło ludzką naturę.

Co więcej. Dusza ludzka z natury łączy się z ciałem. A zatem dusza, która nigdy nie łączy się z ciałem, by utworzyć jakiś byt, nie jest duszą ludzką gdyż „to, co nie jest naturalne, nie może być zawsze”⁶¹. Jeżeli więc dusza Chrystusa nie jest złączona z Jego ciałem, by utworzyć byt, to wynika stąd, że nie jest duszą ludzką. I w ten sposób w Chrystusie nie było ludzkiej natury.

Ponadto. Jeżeli Słowo połączyło się z duszą i ciałem w sposób przypadłościowy, tak jak z ubranie, to natura ludzka nie była naturą Słowa. A zatem po połączeniu Słowo nie istniało samoistnie w dwóch naturach, podobnie jak nie mówi się, że ubrany człowiek

60 Zob. Arystoteles, *De anima* II, 1 (412b 21-22).

61 Zob. Arystoteles, *De caelo* II, 3 (286a 17-18).

172

istnieje samoistnie w dwóch naturach. Eutyches za to twierdzenie został potępiony na Soborze Chalcedońskim⁶².

Podobnie. Do ubranego nie odnosi się to, co dzieje się z ubraniem; nie mówimy bowiem, że człowiek się rodzi, gdy się ubiera, ani że jest ranny, gdy ubranie się podrze. Jeżeli więc Słowo przyjęło duszę i ciało, tak jak człowiek wkłada ubranie, to nie będzie można powiedzieć, że Bóg się urodził lub cierpiał z racji ciała, które przyjął.

Dalej. Jeżeli Słowo przyjęło naturę ludzką tylko jak ubranie, dzięki czemu mogło się ukazać oczom ludzi, to daremnie przyjęło ludzką duszę, która ze swej natury jest niewidzialna.

Co więcej. Zgodnie z tym poglądem Syn przyjął ludzkie ciało nie inaczej, niż Duch Święty przyjął postać gołębicę, w której się ukazał [zob. Mt 3,16], A to jest oczywiście fałszywe. Nie mówi się bowiem o Duchu Świętym, że stał się gołębicą albo że jest mniejszy od Ojca, a o Synu mówi się, że stał się człowiekiem i że jest mniejszy od Ojca ze względu na przyjętą naturę [zob. J 14,28],

Podobnie. Gdy się uważnie zastanowimy, zobaczymy, że z tego poglądu wynikają nedorzeczności zawarte w różnych herezjach. Pogląd, że Syn Boży złączył się z duszą i ciałem w sposób przypadłościowy, jak człowiek z ubraniem, zgadza się z opinią Nestoriusza, który twierdził, że zjednoczenie dokonało się przez zamieszkiwanie Słowa Bożego w człowieku [zob. IV, 34]; to bowiem, że Bóg „ubrał się”, nie może być rozumiane jako zetknięcie cielesne, lecz jedynie jako zamieszkiwanie łaski. Z twierdzenia o przypadłościowym zjednoczeniu Słowa z duszą i ciałem ludzkim wynika, że Słowo po zjednoczeniu nie istniało samoistnie w dwóch naturach, jak głosił Eutyches [zob. IV, 35]; żadna bowiem rzecz nie istnieje samoistnie w czymś, co łączy się z nią przypadłościowo. Pogląd zaś, że dusza i ciało nie łączą się, by utworzyć jakiś byt, zgadza się częściowo z Ariuszem i Apolinarym, którzy twierdzili, że ciało Chrystusa nie jest ożywione duszą rozumną [zob. IV, 32 i nast.], a częściowo z Manicheuszem, który twierdził, że Chrystus nie był człowiekiem

62 Zob. przyp. 52.

173

prawdziwym, lecz pozornym [zob. IV, 29]. Jeśli bowiem dusza nie połączyła się z ciałem, by utworzyć jakiś byt, to czymś złudnym było podobieństwo Chrystusa do innych ludzi, którzy składają się z duszy i ciała.

Okazję do tego poglądu dały słowa Apostoła w Liście do Filipian 2, [7]: „W zewnętrznej postaci uznany za człowieka”. Nie rozumieli bowiem, że powiedziano to w znaczeniu przenośnym. Rzeczy zaś, które się orzeka w przenośni, nie muszą być podobne pod każdym względem. Zatem przyjęta natura ludzka zawiera pewne podobieństwo do ubrania, o ile Słowo można było oglądać przez widzialne ciało, jak człowieka oglądamy w jego ubraniu; a nie w tym znaczeniu, że zjednoczenie z naturą ludzką w Chrystusie dokonało się w sposób przypadłościowy.

Rozdział 38

PRZECIWKO TYM, KTÓRZY W JEDNEJ OSOBIE CHRYSTUSA PRZYJMUJĄ DWA PODMIOTY LUB DWIE HIPOSTAZY

Chcąc uniknąć niedorzeczności wynikających z omówionego poglądu, przyjęli niektórzy, że w Panu Jezusie Chrystusie z duszy i ciała powstała jedna substancja, mianowicie człowiek, należący do tego samego gatunku co inni ludzie. Człowiek ten, powiadają zjednoczył się ze Słowem Bożym nie w naturze, lecz w osobie, tak że istnieje jedna osoba Słowa Bożego i owego człowieka. Ponieważ jednak ów człowiek jest pewną jednostkową substancją, to znaczy hipostazą i podmiotem, twierdzą niektórzy⁶³, że w Chrystusie hipostaza i podmiot owego człowieka jest czymś innym niż hipostaza i podmiot Słowa Bożego, lecz osoba obydwu jest jedna. Mówią że z racji tej jedności Słowo Boże orzekamy o owym człowieku

⁶³ Zob. Piotr Lombard, *Sententiarum libri quatuor* III, d. 6, r. 2 (PL 192, 768).

174

i owego człowieka o Słowie Bożym, i ma to wówczas taki sens: „Słowo Boże jest człowiekiem”, to znaczy: „Osoba Słowa Bożego jest osobą ludzką i na odwrót”; z tej racji cokolwiek się orzeka o Słowie Bożym, można, jak powiadają orzekać o owym człowieku, i na odwrót - chociaż z pewnym rozwinięciem. Mianowicie, gdy się mówi: „Bóg cierpiał”, znaczy to, że „człowiek, który jest Bogiem z powodu jedności osoby, cierpiał”; oraz: „Człowiek stworzył gwiazdy”, to znaczy: „Ten, który jest człowiekiem, [stworzył gwiazdy]”.

Lecz pogląd ten z konieczności wpada w błąd Nestoriusza. Gdy bowiem weźmiemy pod uwagę różnicę między osobą a hipostazą zobaczymy, że osoba nie jest czymś różnym od hipostazy, lecz że jest pewną jej częścią. Osoba nie jest bowiem niczym innym, jak hipostazą danej natury, mianowicie natury rozumnej; wynika to jasno z definicji Boecjusza, który mówi, że osoba to Jednostkowa substancja natury rozumnej⁶⁴. Stąd jest jasne, że chociaż nie każda hipostaza jest osobą to jednak każda hipostaza natury ludzkiej jest osobą. Jeżeli więc w Chrystusie wskutek samego tylko połączenia duszy i ciała powstała pewna jednostkowa substancja, która jest hipostazą mianowicie ów człowiek, to wynika stąd, że wskutek tego samego połączenia powstała osoba. Tak więc w Chrystusie będą dwie osoby: jedna - nowo powstała osoba owego człowieka,

i druga - odwieczna osoba Słowa Bożego. A to jest bezbożny błąd Nestoriusza.

Podobnie. Jeśli nawet hipostazy owego człowieka nie można nazwać osobą to jednak hipostaza Słowa Bożego jest tym samym co osoba. Jeżeli więc hipostaza Słowa Bożego nie jest hipostazą tego człowieka, to osoba Słowa Bożego nie będzie też osobą tego człowieka. I w ten sposób fałszywe będzie ich twierdzenie, że osoba tego człowieka jest osobą Słowa Bożego.

Oprócz tego. Gdyby się przyjęło, że osoba jest czymś innym niż hipostaza Słowa Bożego lub człowieka, nie można by znaleźć innej

⁶⁴ Boecjusz, *De duabus naturis (Contra Eutychem et Nestorium)* III (PL 64, 1343-1344).

175

różnicy poza tą, że osoba dodaje ponad hipostazę jakąś właściwość; nie można bowiem dodać niczego należącego do rodzaju substancji, gdyż hipostaza jest czymś najbardziej zupełnym w rodzaju substancji, co nazywamy substancją pierwszą. Jeżeli więc zjednoczenie dokonało się co do osoby, a nie co do hipostazy, to wynika stąd, że dokonało się jedynie dzięki jakiejś właściwości przypadłościowej. A to znowu podpada pod błąd Nestoriusza.

Co więcej. Cyryl mówi w *Liście do Nestoriusza*, przyjętym na Soborze Efeskim: „Jeśli ktoś nie wyznaje, że Słowo z Boga Ojca zjednoczyło się hipostatycznie z ciałem i że jest jeden Chrystus z własnym ciałem, a mianowicie ten sam jest Bogiem i zarazem człowiekiem - niech będzie wyklęty”⁶⁵. Niemalże wszędzie w pismach soborowych zalicza się to do błędów Nestoriusza, który przyjmował w Chrystusie dwie hipostazy.

Ponadto. Damasceńczyk powiada w III księdze: „Mówimy, że zjednoczenie dokonało się z dwóch natur doskonałych; nie jest to zjednoczenie co do osoby, czyli osobowe, jak twierdził Nestoriusz, nieprzyjaciel Boga, ale co do hipostazy”⁶⁶. Widzimy więc wyraźnie, że stanowisko Nestoriusza polegało na przyjmowaniu jednej osoby i dwóch hipostaz.

Podobnie. Hipostaza i osoba muszą być tym samym. O pierwszej bowiem substancji, którą jest hipostaza, orzeka się wszystko inne, to znaczy i to, co ogólne w rodzaju substancji, i przypadłości, jak mówi Filozof w *Kategoriach*⁶⁷. Jeżeli więc w Chrystusie nie ma dwóch hipostaz, to zgodnie z tym nie ma także dwóch podmiotów.

Oprócz tego. Jeżeli Słowo i ów człowiek różnią się co do podmiotu, to gdy mówimy o podmiocie „ów człowiek”, nie mówimy o podmiocie „Słowo Boże”, ani na odwrót. Lecz gdy podmioty się różnią, musi się różnić to, co o nich orzekamy. Albowiem podmio-

⁶⁵ Św. Cyryl Aleksandryjski, *Epistula III ad Nestorium, Anathem. 2* (PG 77, 120); *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, wyd. I. D. Mansi, t. IV, Florentiae 1760, kol. 1082, 1092. Por. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, opr. A. Baron. H. Pietras SJ, Kraków 2001, s. 152-153.

⁶⁶ Św. Jan Damasceński, *Defide orthodoxa* III, 3 [XLVII, 6] (PG 94, 993).

⁶⁷ Arystoteles, *Praedicamenta* 5 (2a 19 b 6).

176

towi „człowiek” wspomniane orzeczenia boskie przysługują tylko z racji Słowa, i na odwrót. A zatem to, co Pismo mówi o Chrystusie - mianowicie to, co boskie, i to, co ludzkie - trzeba będzie rozumieć osobno; a to jest przeciwne nauce Cyryla, uznanej na soborze: „Jeśli ktoś dzieli pomiędzy dwie osoby czy hipostazy wyrażenia zawarte w pismach ewangelicznych i apostoelskich, wypowiedziane o Chrystusie bądź przez świętych [pisarzy], bądź przez Niego o sobie samym, jedne przypisując wyłącznie człowiekowi w przekonaniu, że jest kimś różnym od Słowa Bożego, inne zaś, jako godne Boga, wyłącznie Słowu z Boga Ojca - niech będzie wyklęty”⁶⁸.

Co więcej. Według powyższego poglądu, rzeczy, które odnoszą się do Słowa Bożego z natury, byłyby orzekane o tym człowieku jedynie o tyle, o ile mają coś wspólnego (*perquandam associationem*) w jednej osobie; na to bowiem wskazuje rozwinięcie, które dodają gdy w ten sposób tłumaczą: „Człowiek ów stworzył gwiazdy”, to znaczy: „Syn Boży, który jest owym człowiekiem”, i podobnie jest w innych rzeczach. Dlatego też, gdy mówimy: „Człowiek ów jest Bogiem”, rozumie się to tak: „Człowiek ów jest Bogiem dzięki Słowu”. Tego rodzaju wyrażenia potępia zaś Cyryl, gdy mówi: „Jeśli ktoś odważa się mówić, że przyjęty [przez Słowo] człowiek ma być współczczony i współuwiellbiany z Bogiem-Słowem, i ma posiadać wspólną nazwę Boga jako ktoś z kimś innym (bo tak należy rozumieć owo „współ” wszędzie, gdzie to dodano), a nie oddaje jednej czci

Emmanuelowi i nie wychwala Go jednym uwielbieniem zgodnie ze słowami: 'Słowo ciałem się stało' - niech będzie wyklęty"⁶⁹.

Ponadto. Jeżeli ten człowiek różni się co do podmiotu od Słowa Bożego, to może on należeć do osoby Słowa tylko przez to, że został przyjęty przez Słowo. Lecz to jest niezgodne z prawdziwą wykładnią wiary. Powiedziano bowiem na Soborze Efeskim słowami Feliksa,

⁶⁸ Św. Cyryl Aleksandryjski, *Epistula III ad Nestorium, Anathem.* 4 (PG 77, 120); *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. IV, kol. 1082-1083, 1092. Por. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, s. 152-155.

⁶⁹ Św. Cyryl Aleksandryjski, *Epistula III ad Nestorium, Anathem.* 8 (PG 77, 121); *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. IV, kol. 1083, 1092. Por. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, s. 154-155.

177

papieża i męczennika: „Wierzimy w Boga naszego, Jezusa, narodzonego z Maryi Dziewicy, iż jest On odwiecznym Synem Boga i Słowem, a nie człowiekiem przyjętym przez Boga, tak że istniałby ktoś inny prócz Niego. Syn Boży nie przyjął bowiem człowieka, tak że istniałby ktoś prócz Niego, lecz będąc doskonałym Bogiem, stał się równocześnie doskonałym człowiekiem, przyjąwszy ciało z Dziewicy”⁷⁰.

Podobnie. Rzeczy mnogie co do podmiotu są mnogie w sposób bezwzględny, a czymś jednym są tylko pod pewnym względem. Jeżeli więc w Chrystusie są dwa podmioty, to wynika stąd, że jest dwoisty w sposób bezwzględny, a nie pod jakimś względem. To zaś jest „rozrywaniem Jezusa” [zob. 1 J 4,3], gdyż każda rzecz o tyle istnieje, o ile jest czymś jednym⁷¹; co więc nie jest czymś jednym w sposób bezwzględny, to nie istnieje w sposób bezwzględny.

Rozdział 39 << NAUKA WIARY KATOLICKIEJ O WCIELENIU CHRYSZTUSA

Z tego, co powiedzieliśmy wyżej [IV, 27 i nast.], widzimy jasno, iż zgodnie z nauką wiary katolickiej należy stwierdzić, że w Chrystusie jest doskonała natura boska i doskonała natura ludzka, to znaczy złożona z duszy rozumnej i ciała ludzkiego, i że te dwie natury są zjednoczone w Chrystusie nie przez samo tylko zamieszkiwanie ani w sposób przypadłościowy, jak człowiek z ubraniem, ani przez samą tylko osobową relację i właściwość, lecz jako jedna hipostaza i jeden podmiot. Tylko w ten sposób można bowiem zachować to, co Pismo Święte przekazuje o Wcieleniu. Skoro bowiem Pismo Święte bez różnicy przypisuje Człowiekowi to, co należy do Boga, i Bogu to, co należy do Człowieka, jak wiadomo z tego, co

⁷⁰ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. IV, kol. 1187.

⁷¹ Zob. Arystoteles, *Metaphysica* IV, 2 (1003b 24-32).

178

powiedzieliśmy wcześniej - to Ten, o którym orzeka się obydwie rzeczy, musi być jednym i tym samym.

Lecz ponieważ przeciwieństw nie można zgodnie z prawdą orzekać o tym samym pod tym samym względem, i ponieważ rzeczy boskie i rzeczy ludzkie, które się orzeka o

Chrystusie, są sobie przeciwne, na przykład 'cierpiące' i 'niedoznające cierpienia', 'martwe' i 'nieśmiertelne', i tym podobne - więc muszą być one orzekane o Chrystusie pod różnymi względami. Zatem odnośnie do tego, „o czym” się orzeka obie te rzeczy, nie należy wprowadzać rozróżnienia, lecz jest to jednością. Odnośnie zaś do tego, „pod jakim względem” się je orzeka, należy wprowadzić rozróżnienie. Właściwości naturalne orzeka się zaś o każdej rzeczy zgodnie z jej naturą jak na przykład, że kamień spada zgodnie z naturą ciężkości. Skoro zatem pod innym względem orzeka się o Chrystusie to, co boskie, a pod innym to, co ludzkie, więc należy powiedzieć, że w Chrystusie istnieją dwie natury niezlane i niez mieszane (*inconfusae et impermixtae*). Tym zaś, o czym się orzeka naturalne właściwości zgodnie z właściwą naturą należącą do rodzaju substancji, jest hipostaza i podmiot owej natury. Ponieważ więc to, o czym się orzeka w Chrystusie rzeczy ludzkie i boskie, jest czymś jednym i niepodzielnym, należy stwierdzić, że Chrystus jest jedną hipostazą i jednym podmiotem natury boskiej i ludzkiej. W ten bowiem sposób rzeczy boskie będzie się orzekać o Człowieku zgodnie z prawdą i ściśle, z racji tego, że ów Człowiek to nie tylko podmiot natury ludzkiej, lecz także boskiej. I na odwrót - o Słowie Bożym orzeka się to, co ludzkie, o ile jest Ono podmiotem natury ludzkiej.

Wynika stąd również, że chociaż wcielił się Syn, to jednak nie musiał się wcielić Ojciec ani Duch Święty. Wcielenie bowiem nie było zjednoczeniem co do natury wspólnej trzem Osobom boskim, lecz dokonało się co do hipostazy i podmiotu, zgodnie z czym rozróżnia się trzy Osoby. Jak zatem w Trójcy wiele Osób istnieje samoistnie w jednej naturze, tak w tajemnicy Wcielenia jedna Osoba istnieje samoistnie w wielości natur.

179

Rozdział 40 ZARZUTY PRZECIWKO WIERZE WE WCIELENIU

Powyższa nauka wiary katolickiej napotyka jednak wiele trudności, z powodu których nieprzyjaciele wiary zwalczają Wcielenie [zob. IV, 49],

1. Wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 20], że Bóg nie jest ani ciałem, ani mocą w ciecie. Jeżeli zaś przyjął ciało, wynika stąd, że albo zamienił się w ciało, albo że po Wcieleniu stał się mocą w ciecie. Wydaje się więc niemożliwe, by Bóg się wcielił.

2. Podobnie. Każda rzecz otrzymująca nową naturę ulega zmianie substancjalnej; wszak o tyle coś powstaje, o ile otrzymuje jakąś naturę. Jeżeli więc hipostaza Syna Bożego zaczęła istnieć samoistnie w naturze ludzkiej, to wydaje się, że zmieniła się substancjalnie.

3. Oprócz tego. Żadna hipostaza nie sięga poza naturę, w której istnieje; to raczej natura wykracza poza hipostazę, gdyż obejmuje wiele hipostaz. Jeżeli więc hipostaza Syna Bożego przez Wcielenie stała się hipostazą natury ludzkiej, wynika stąd, że Syn Boży nie jest wszechobecny po Wcieleniu, ponieważ natura ludzka nie jest wszechobecna.

4. Co więcej. Jedna i ta sama rzecz może mieć tylko jedno „czym jest”, oznacza to bowiem jej substancję, która jest jedna w jednej rzeczy. Lecz natura rzeczy to jej „czym jest”, jako że „natura rzeczy to to, co oznacza definicja”⁷². Wydaje się więc niemożliwe, by jedna hipostaza istniała samoistnie w dwóch naturach.

5. Ponadto. W rzeczach istniejących bez materii istota rzeczy nie może być czymś różnym od rzeczy, jak to powyżej okazaliśmy [1,21; II, 54], Jest tak przede wszystkim w Bogu, który jest nie tylko swą istotą lecz także swym istnieniem [1,22], Lecz natura

ludzka nie może być tożsama z hipostazą boską. A więc wydaje się niemożliwe, by hipostaza boska istniała samoistnie w naturze ludzkiej.

72 Arystoteles, *Physica* II, 1 (193a 28-193b 3). Por. przyp. 53 i 55.

180

6. Podobnie. Natura jest czymś prostszym i bardziej formalnym niż hipostaza, która w niej istnieje samoistnie, ponieważ przez dodanie czegoś materialnego natura wspólna zostaje ujednoliconą, by powstała hipostaza. Jeśli zatem hipostaza boska istnieje samoistnie w naturze ludzkiej, to wydaje się z tego wynikać, że natura ludzka jest czymś prostszym i bardziej formalnym niż hipostaza boska. A to jest zupełnie niemożliwe.

7. Oprócz tego. Tylko w bytach złożonych z materii i formy widzimy różnicę między poszczególną rzeczą a jej treścią dlatego że poszczególną rzecz jednostkowi określona materia, która nie należy do treści i natury gatunku. Określona materia należy bowiem do Sokratesa, nie ma jej zaś w pojęciu natury ludzkiej. A zatem każda hipostaza istniejąca samoistnie w naturze ludzkiej powstaje za sprawą określonej materii - czego nie można powiedzieć o hipostazie boskiej. Wydaje się więc niemożliwe, by hipostaza Słowa Bożego istniała samoistnie w naturze ludzkiej.

8. Co więcej. Dusza i ciało w Chrystusie nie miały mniejszej mocy niż u innych ludzi. Lecz w innych ludziach z połączenia duszy i ciała powstają podmiot, hipostaza i osoba. A zatem w Chrystusie połączenie duszy i ciała tworzy podmiot, hipostazę i osobę. Nie może z nich jednak powstać podmiot, hipostaza i osoba wiecznego Słowa Bożego. Wobec tego wydaje się, że w Chrystusie oprócz podmiotu, hipostazy i osoby Słowa Bożego jest inny podmiot, hipostaza i osoba.

9. Ponadto. Jak dusza i ciało tworzą ludzką naturę w ogólności, tak to ciało i ta dusza tworzą tego człowieka, czyli hipostazę natury ludzkiej. Lecz w Chrystusie była ta konkretna dusza i to konkretne ciało, a zatem wydaje się, że ich połączenie utworzyło hipostazę. Wniosek ten sam, co poprzednio.

10. Podobnie. Konkretny człowiek, którym jest Chrystus, gdy rozważamy go jako złożonego jedynie z duszy i ciała, jest jakąś substancją. Nie jest jednak substancją ogólną a zatem jest substancją szczegółową. Jest więc hipostazą.

11. Oprócz tego. Jeżeli w Chrystusie podmiot natury ludzkiej i podmiot natury boskiej są tożsame, to w pojęciu człowieka, któ-

181

rym jest Chrystus, musi zawierać się hipostaza boska. Nie ma jej zaś w pojęciu innych ludzi. A zatem o Chrystusie mówiłoby się „człowiek” w innym znaczeniu niż o pozostałych ludziach. Wobec tego nie będzie należał do tego samego gatunku co my.

12. Co więcej. Jak wynika z tego, co powiedziano wyżej, w Chrystusie znajdują się trzy rzeczy: mianowicie ciało, dusza i bóstwo [IV, 34; IV, 39]. Dusza zaś, ponieważ jest szlachetniejsza od ciała, nie jest podłożem ciała, lecz raczej jego formą. A zatem to, co boskie, nie jest podłożem natury ludzkiej, lecz jest względem niej czymś bardziej formalnym.

13. Ponadto. Wszystko, co łączy się z czymś mającym całkowite istnienie, łączy się z tym przypadłościowo. Lecz skoro Słowo Boże jest odwieczne, to jest jasne, że przyjęte ciało zostało dodane do Niego, gdy miało już całkowite istnienie. Wobec tego połączyło się z Nim przypadłościowo.

Rozdział 41

W JAKI SPOSÓB NALEŻY ROZUMIEĆ WCIELENIE SYNA BOŻEGO

By odpowiedzieć na owe zarzuty, trzeba zacząć od rzeczy podstawowych. Skoro bowiem Eutyches przyjął, że zjednoczenie Boga i człowieka dokonało się w naturze [IV, 35], zaś Nestoriusz twierdził, że nie dokonało się ani w naturze, ani w osobie [IV, 34], natomiast wiara katolicka głosi, że dokonało się w osobie, a nie w naturze [IV, 39], więc trzeba wcześniej rozważyć, co to znaczy zjednoczyć się w naturze, a co - zjednoczyć się w osobie.

Otóż o naturze mówi się w wielu znaczeniach. Natura może oznaczać rodzenie się istot żywych, zasadę rodzenia i ruchu, a tak- że materię i formę. Nadto naturą nazywa się niekiedy „czym jest” rzeczy, obejmujące to, co należy do pełni gatunku - w ten bowiem sposób mówimy, że wszystkim ludziom wspólna jest natura ludzka;

182

i podobnie jest w innych gatunkach. A zatem w naturze łączy się to, z czego powstaje pełnia jakiegoś gatunku. Na przykład dusza i ciało ludzkie łączą się, by powstał gatunek zwierzęcia, i w ogóle wszystkie części gatunku.

Jest zaś niemożliwe, by coś zewnętrznego, łącząc się z gatunkiem, który już ma swą pełnię, utworzyło z nim jedność natury, nie niszcząc go. Skoro bowiem gatunki są podobne do liczb, w których każda jednostka, dodana lub odjęta, wprowadza do gatunku różnicę, to gdy doda się coś do gatunku, który ma już swą pełnię, z konieczności jest to już nowy gatunek. Na przykład, gdy do substancji, która jest tylko substancją żywą doda się zdolność odbierania wrażeń zmysłowych, będzie to inny gatunek, gdyż zwierzę i roślina to różne gatunki. Zdarza się jednak, że w jednostce danego gatunku znajdzie się coś, co nie należy do pełni gatunku, na przykład białość i ubranie u Sokratesa czy Platona, szósty palec lub coś podobnego. Dlatego też nic nie przeszkadza, by w jednostce dokonywało się połączenie tego, co łącząc się, nie tworzy pełni gatunku, jak na przykład natura ludzka z białością i muzykalnością w Sokratesie, i tym podobne rzeczy, o których mówimy, że stanowią jedno co do podmiotu. A ponieważ jednostkę w rodzaju substancji nazywa się hipostazą a w substancjach rozumnych także osobą słusznie mówi się, że wszystko to łączy się co do hipostazy czy też co do osoby. W ten sposób widać jasno, że nic nie przeszkadza, by rzeczy niezłączone co do natury były złączone co do hipostazy lub osoby.

Heretycy zaś, słysząc o zjednoczeniu Boga i człowieka w Chrystusie, porzuciwszy drogę prawdy, zaczęli tłumaczyć to zjednoczenie przeciwnymi dowodami. Jedni bowiem pojmowali je na podobieństwo tego, co łączy się, tworząc jedną naturę, jak Ariusz i Apolinary, którzy twierdzili, że w ciele Chrystusa Słowo zastępowało duszę lub umysł [zob. IV, 32-33], i jak Eutyches, który sądził, że przed Wcieleniem były dwie natury: Boga i człowieka, a po Wcieleniu - jedna [zob. IV, 35],

Lecz ich stanowisko zawiera sprzeczność. Oczywiście jest bowiem, że natura Słowa jest odwiecznie najdoskonalsza w swojej

183

pełni i nie może być w najmniejszym stopniu naruszona lub zmieniona. Stąd jest

niemożliwe, by coś zewnętrznego względem natury boskiej - jak natura ludzka lub jakaś jej część - utworzyło z nią jedność natury.

Inni natomiast, widząc niedorzeczność tamtego stanowiska, poszli przeciwną drogą. To bowiem, co dołącza się do czegoś mającego naturę, a nie należy zarazem do pełni tej natury, zdaje się być przypadłością - jak białłość czy muzykalność - albo być w relacji przypadłościowej - jak pierścień, ubranie, dom i tym podobne. Uważali więc, że ponieważ natura ludzka łączy się ze Słowem Bożym, nie należąc wszak do pełni Jego natury, to zjednoczenie natury ludzkiej ze Słowem, jak sądzili, jest z konieczności przypadłościowe. Jest jednak oczywiste, że natura ludzka nie może być dla Słowa przypadłością bądź to dlatego, że w Bogu nie ma przypadłości, jak dowiedziono powyżej [I, 23], bądź to dlatego, że natura ludzka, należąc do rodzaju substancji, nie może być przypadłością żadnej rzeczy. Pozostawało zatem, iż natura ludzka połączyła się ze Słowem niejako przypadłość, lecz była w relacji przypadłościowej. Nestoriusz przyjął więc, że ludzka natura Chrystusa była w relacji do Słowa jak gdyby świątynią - dlatego zjednoczenie Słowa z naturą ludzką należało rozumieć tylko jako zamieszkiwanie. A ponieważ świątynia posiada odrębną jednostkowość w stosunku do tego, kto w niej mieszka, jednostką zaś właściwą dla natury ludzkiej jest osoba, wynikało stąd, że czymś innym jest osoba natury ludzkiej, a czymś innym Osoba Słowa. W ten sposób Słowo i ów człowiek byli dwiema osobami.

Inni znowu, chcąc uniknąć tej trudności [IV, 37], przypisali naturze ludzkiej taką właściwość, że osobowość nie mogła przysługiwać jej w sposób ścisły. Twierdzili, iż duszę i ciało, które składają się na pełnię ludzkiej natury, Słowo przyjęło tak, że dusza nie złączyła się z ciałem, tworząc jakąś substancję. Chodziło im o to, by nie być zmuszonymi do twierdzenia, że tak utworzona substancja ma naturę osoby. Zjednoczenie Słowa z duszą i ciałem uznali zaś za podobne do połączenia rzeczy, między którymi jest relacja przypadłościowa,

184

jak na przykład ubranego do ubrania; naśladowali tu w pewien sposób Nestoriusza.

Ponieważ te poglądy odrzuciliśmy powyżej [IV, 37-38], należy przyjąć, że zjednoczenie Słowa i człowieka ani nie stopiło dwóch natur w jedną, ani zjednoczenie Słowa z naturą ludzką nie było takie, jak substancji - na przykład człowieka - z zewnętrznymi rzeczami, które są do niego w relacji przypadłościowej, na przykład dom i ubranie. Twierdzimy natomiast, że Słowo istnieje samoistnie w naturze ludzkiej, którą przyjęło na własność przez Wcielenie, tak że ciało to jest prawdziwie ciałem Słowa Bożego, podobnie r dusza, a Słowo Boże jest prawdziwie człowiekiem.

I chociaż człowiek nie potrafi w sposób doskonały wytłumaczyć tego zjednoczenia, to jednak na miarę naszych zdolności postaramy się powiedzieć coś ku zbudowaniu wiary [zob. Ef 4,29], aby bronić tej tajemnicy wiary katolickiej przed niewierzącymi.

Otóż we wszystkich rzeczach stworzonych najbardziej podobne do tego zjednoczenia jest połączenie duszy i ciała. Podobieństwo byłoby jeszcze większe - jak mówi Augustyn w dziele *Przeciwko Felicianowi*⁷³ - gdyby, jak niektórzy twierdzili, jeden intelekt był wspólny wszystkim ludziom. Zgodnie z tym poglądem należałoby powiedzieć, iż uprzednio istniejący intelekt w taki sposób łączy się z nowym zarodkiem ludzkim - tak że z obu powstaje jedna osoba - w jaki istniejące uprzednio Słowo, jak twierdzimy, jednoczy się z naturą ludzką w jednej osobie. Dlatego z uwagi na podobieństwo obu połączeń Atanazy mówi w Symbolu: „Jak dusza rozumna i ciało są jednym człowiekiem, tak Bóg i Człowiek są jednym Chrystusem”⁷⁴.

Skoro jednak dusza rozumna łączy się z ciałem i jak z materią i jak z narzędziem, więc nie może tu być podobieństwa do pierwszego sposobu zjednoczenia - wszak w ten sposób z Boga i człowieka po-

73 Zob. Vigilius Thapsensis (Pseudo-Augustyn), *Contra Felicianum arianum de unitate Trinitatis* XII (PL 42, 1166-1167).

74 Pseudo-Atanazy, *Symbolum Quicumque*; por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* [IX, 14], opr. S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, Poznań 1984, s. 624.

185

wstawałaby jedna natura, ponieważ materia i forma w sposób ścisły stanowią naturę gatunku. Pozostaje więc rozważyć podobieństwo, w myśl którego dusza łączy się z ciałem jak z narzędziem. Z tym zgadzają się także zdania starożytnych doktorów, którzy naturę ludzką w Chrystusie uważali za jakieś narzędzie bóstwa, podobnie jak się przyjmuje, że ciało jest narzędziem duszy.

Otóż w inny sposób narzędziem duszy jest ciało i jego części, a w inny sposób narzędzia zewnętrzne. Siekiera nie jest bowiem czymś narzędziem w ten sam sposób jak ręka, gdyż siekierą może pracować wielu ludzi, a dana ręka jest przypisana własnym działaniom danej duszy; przez to ręka jest narzędziem złączonym z człowiekiem i jego własnym, siekiera zaś - zewnętrznym i wspólnym. Tak samo można myśleć o zjednoczeniu Boga i człowieka. Wszyscy ludzie są dla Boga niejako narzędziami, przez które działa, zgodnie ze słowami Apostoła w Liście do Filipian 2, [13]: „Albowiem to Bóg sprawuje w nas i chcenie, i wykonanie zgodnie z dobrą wolą”. Inni ludzie stanowią jednak dla Boga jakby narzędzia zewnętrzne i oddzielone, Bóg bowiem porusza nimi nie tylko, aby wykonywali działania im właściwe, lecz także działania wspólne każdej naturze rozumnej, jak pojmowanie prawdy, umiłowanie dobra i sprawiedliwe postępowanie. Natomiast Chrystus przyjął naturę ludzką, aby była narzędziem działań właściwych samemu tylko Bogu, jak oczyszczanie z grzechów, oświecanie umysłów przez łaskę i wprowadzanie do doskonałości życia wiecznego. A zatem ludzka natura Chrystusa jest dla Boga narzędziem właściwym i złączonym, tak jak ręka dla duszy.

A ponadto, nie przeczy zwykłemu biegowi rzeczy, że jakaś rzecz jest z natury właściwym narzędziem czegoś, co jednak nie jest jej formą. Na przykład język jako narzędzie mowy jest właściwym narzędziem intelektu, a jednak intelekt - jak tego dowodzi Filozof⁷⁵ - nie stanowi o urzeczywistnieniu żadnej części ciała. Podobnie też spotykamy narzędzia, które nie należą do natury gatunku, a tylko

75 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 24-29).

186

- ze względu na materię - do danej jednostki, na przykład szósty palec lub coś podobnego. Nic więc nie przeszkadza twierdzeniu, iż natura ludzka jednoczy się ze Słowem w ten sposób, że jest ona niejako narzędziem Słowa, nie oddzielnym, lecz połączonym; mimo tego natura ludzka nie należy do natury Słowa ani też Słowo nie jest jej formą, a jednak należy ona do Jego Osoby.

Powyższe przykłady nie wyczerpują jednak podobieństwa pod każdym względem. Trzeba bowiem rozumieć, że Słowo Boże w bardziej wzniosły i głębszy sposób mogło się zjednoczyć z naturą ludzką niż dusza ludzka z jakimkolwiek swoim narzędziem, zwłaszcza, iż mówi się, że przez pośrednictwo intelektu Słowo łączy się z całą naturą

ludzką. A chociaż Słowo Boże swoją mocą przenika wszystko - jako że wszystko zachowuje i podtrzymuje - to jednak z racji pewnej, pochodzącej z podobieństwa bliskości, w sposób bardziej wzniosły i niewypowiedziany może łączyć się ze stworzeniami obdarzonymi intelektem. One wszak zdolne są cieszyć się posiadaniem Słowa i w Nim uczestniczyć.

Rozdział 42 << BYŁO NAJBARDZIEJ WŁAŚCIWE, ŻE NATURĘ LUDZKĄ PRZYJĘŁO SŁOWO BOŻE

Wynika też z tego, że przyjęcie natury ludzkiej było w najwyższym stopniu właściwe dla Osoby Słowa. Jeśli bowiem przyjęcie natury ludzkiej ma na celu zbawienie ludzkości, a ostateczne zbawienie człowieka polega na tym, że dzięki swej części umysłowej osiąga pełnię przez kontemplację Pierwszej Prawdy, to trzeba było, by naturę ludzką przyjęło Słowo, które pochodzi od Ojca dzięki emanacji umysłowej.

Co więcej. Wydaje się, że między Słowem i naturą ludzką jest pewne szczególne podobieństwo. O gatunku człowieka stanowi bowiem to, że jest rozumny, Słowo zaś jest blisko związane z ro-

187

zumem; stąd u Greków „logos” oznacza i słowo, i rozum. A zatem było czymś najbardziej właściwym, że z naturą rozumną zjednoczyło się Słowo, gdyż także z racji wspomnianego podobieństwa Pismo Święte przypisuje miano obrazu i Słowu, i człowiekowi. Mówi bowiem Apostoł w Liście do Kolosan 1, [15] o Słowie, że, jest obrazem niewidzialnego Boga” i to samo o człowieku w 1 Liście do Koryntian 11, [7]: „Mężczyzna jest obrazem Boga”.

W Słowie istnieje także pewne istotne podobieństwo nie tylko do natury rozumnej, ale i ogólnie do każdego stworzenia, ponieważ w Słowie zawarte są pierwowzory wszystkiego, co Bóg stworzył, podobnie jak rzemieślnik pojęciem swego intelektu obejmuje zamysł tego, co tworzy. Stworzenia nie są zatem niczym innym, jak rzeczywistym wyrazem i przedstawieniem tego, co zawiera się w pojęciu Słowa Bożego - dlatego też powiedziano, że „wszystko przez Słowo się stało” [zob. J 1,3], A zatem właściwe było, że ze stworzeniem, to znaczy z naturą ludzką zjednoczyło się Słowo.

Rozdział 43 NATURA LUDZKA PRZYJĘTA PRZEZ SŁOWO NIE ISTNIAŁA UPRZEDNIO, LECZ ZOSTAŁA PRZYJĘTA PODCZAS POCZĘCIA

Ponieważ - jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV, 39] – Słowo przyjęło naturę ludzką do jedności osoby, to natura ludzka nie mogła istnieć uprzednio, zanim złączyła się ze Słowem.

Gdyby bowiem natura ludzka istniała uprzednio, to - skoro natura może istnieć tylko w jednostce - musiałaby istnieć jakaś jednostka owej natury ludzkiej istniejącej uprzednio przed zjednoczeniem. Jednostką natury ludzkiej jest zaś hipostaza i osoba, będzie zatem wolno powiedzieć, że natura ludzka, którą Słowo miało przyjąć, istniała uprzednio w jakiejś hipostazie lub osobie. Gdyby więc owa natura została przyjęta, podczas gdy poprzednia hipostaza

lub osoba trwałaby nadal, to po połączeniu istniałyby dwie hipostazy lub osoby: jedna Słowa, a druga - człowieka. W ten sposób zjednoczenie nie dokonałoby się w hipostazie lub w osobie, a to sprzeciwia się treści wiary. Gdyby zaś owa hipostaza lub osoba nie pozostała w naturze, w której istniała przed przyjęciem przez Słowo, to musiałaby ulec zniszczeniu; każdy bowiem byt jednostkowy przestaje istnieć wyłącznie przez zniszczenie. Stąd też człowiek istniejący przed zjednoczeniem musiałby ulec zniszczeniu - a, co za tym idzie, również natura ludzka, która w nim istniała. Było zatem niemożliwe, by Słowo przyjęło do jedności osoby jakiegoś człowieka, który istniał uprzednio.

Sprzeciwiałoby się także doskonałości wcielenia Słowa Bożego, gdyby brakowało Mu czegoś naturalnego dla człowieka. A jest naturalne, że człowiek rodzi się na sposób ludzki. Tego zaś brakowałoby Słowu Bożemu, gdyby przyjęło człowieka istniejącego uprzednio; człowiek ten urodziłby się bowiem tylko człowiekiem, stąd jego narodzenia nie można by przypisywać Słowu, a Najświętszej Dziewicy nazywać Matką Boga. Wiara katolicka wyznaje zaś, że w tym, co naturalne, był „do nas podobny we wszystkim, z wyjątkiem grzechu” [Hbr 4,15], że Syn Boży „narodził się z niewiasty”, jak mówi Apostoł [Ga 4,4], i że Dziewica była Matką Boga. A zatem nie godziło się, by przyjął człowieka istniejącego uprzednio.

Widać stąd jasno, że w pierwszej chwili poczęcia Słowo zjednoczyło się z naturą ludzką. Jak bowiem przyjęcie człowieczeństwa (*humanatio*) przez Słowo Boże wymaga, by narodziło się Ono na sposób ludzki, żeby być prawdziwym i naturalnym człowiekiem, podobnym do nas we wszystkim, co naturalne, tak też wymaga, by Słowo Boże poczęło się na sposób ludzki, gdyż według porządku natury człowiek nie rodzi się, jeśli wcześniej nie zostanie poczęty. Gdyby zatem natura ludzka, którą Słowo miało przyjąć, została poczęta w jakimkolwiek stanie przed przyjęciem przez Słowo, to nie można by poczęcia przypisać Słowu Bożemu i na tej podstawie powiedzieć, że poczęło się na sposób ludzki. Wobec tego Słowo Boże musiało złączyć się z naturą ludzką w pierwszej chwili poczęcia.

Dalej. Przy zrodzeniu człowieka moc czynna dąży do dopełnienia natury ludzkiej w danej jednostce. Gdyby zatem Słowo Boże nie przyjęło natury ludzkiej w pierwszej chwili poczęcia, to moc czynna w zrodzeniu przed zjednoczeniem skierowałaby swe działanie do jakiejś jednostki natury ludzkiej, to jest hipostazy lub osoby, a po zjednoczeniu całe zrodzenie musiałoby skierować się ku innej hipostazie lub osobie, mianowicie ku Słowu Bożemu, które narodziło się w naturze ludzkiej. W ten więc sposób nie byłoby jednego zrodzenia, bo kierowałoby się do dwóch osób, i jedno zrodzenie nie odnosiłoby się do jednej całości - co wydaje się niezgodne z porządkiem natury. Wobec tego było słuszne, że Słowo Boże przyjęło naturę ludzką nie po poczęciu, lecz że przyjęło ją podczas poczęcia.

Podobnie. Porządek zrodzenia ludzkiego wydaje się wymagać, żeby urodził się ten, kto został poczęty, a nie ktoś inny – ponieważ poczęcie prowadzi do narodzin. Dlatego jeśli Syn Boży narodził się na sposób ludzki, to także na sposób ludzki musiał być poczęty Syn Boży, a nie tylko człowiek.

Rozdział 44

NATURA LUDZKA PRZYJĘTA PRZEZ SŁOWO PODCZAS POCZĘCIA BYŁA DOSKONAŁA CO DO DUSZY I CO DO CIAŁA

W konsekwencji powyższych rozważań staje się jasne, że już w pierwszej chwili poczęcia dusza rozumna była złączona z ciałem.

Słowo Boże przyjęło bowiem ciało za pośrednictwem duszy rozumnej [zob. IV, 41], gdyż tylko z racji duszy rozumnej ciało ludzkie bardziej niż inne ciała nadaje się do przyjęcia przez Boga. A więc Słowo Boże nie przyjęło ciała bez duszy rozumnej. Ponieważ zatem Słowo Boże przyjęło ciało w pierwszej chwili poczęcia, więc już w pierwszej chwili poczęcia dusza rozumna połączyła się z ciałem.

190

Podobnie. Gdy przyjmie się to, co późniejsze w zrodzeniu, trzeba także przyjąć to, co wcześniejsze w porządku rodzenia. Późniejsze zaś jest to, co najdoskonalsze, a tym jest zrodzona jednostka; w ludzkim zrodzeniu jest to hipostaza lub osoba, ku której utworzeniu kierują się dusza i ciało. Gdy więc przyjmujemy osobowość zrodzonego człowieka, koniecznie muszą istnieć ciało i dusza rozumna. A osobowość człowieka-Chrystusa jest tożsama z osobowością Słowa Bożego, zatem Słowo Boże podczas poczęcia zjednoczyło się z ciałem ludzkim. Wobec tego była tam osobowość owego człowieka i dlatego musiała być także dusza rozumna.

Było też czymś niewłaściwym, by Słowo Boże, które jest źródłem i początkiem wszystkich form i doskonałości, zjednoczyło się z czymś nieuformowanym i jeszcze niedoskonałym co do natury. Każde zaś ciało, zanim zostanie ożywione przez duszę, jest nieuformowane i nie ma jeszcze swej naturalnej doskonałości. Nie było więc właściwe, żeby Słowo Boże zjednoczyło się z ciałem jeszcze nieożywionym przez duszę. Wobec tego dusza rozumna musiała złączyć się z ciałem w pierwszej chwili poczęcia.

Wynika stąd także, że jeśli Słowo Boże nie powinno łączyć się z czymś nieuformowanym, to przyjęte przez Nie ciało było uformowane od pierwszej chwili poczęcia. Lecz dusza, podobnie jak każda inna forma naturalna, potrzebuje właściwej materii. Właściwą zaś materią duszy jest ciało mające narządy, dusza jest bowiem urzeczywistnieniem (*entelechia*) fizycznego ciała organicznego, posiadającego życie w możliwości⁷⁶. Skoro zatem, jak wykazaliśmy [w tym rozdziale], dusza od pierwszej chwili poczęcia była złączona z ciałem, to ciało od pierwszej chwili poczęcia musiało mieć narządy i być uformowane. A także w porządku rodzenia wprowadzenie duszy rozumnej poprzedzone jest ukształtowaniem narządów ciała. Dlatego przyjąwszy to, co późniejsze, musi się przyjąć to, co wcześniejsze.

⁷⁶ Zob. Arystoteles, *De anima* II, 1 (412a 27-28).

191

Nic zaś nie przeszkadza, by ciało, gdy już ożywi je dusza, wzrastało ilościowo do należnych rozmiarów. Tak więc w odniesieniu do poczęcia człowieka, którego przyjęło Słowo, należy sądzić, że już w pierwszej chwili poczęcia jego ciało miało ukształtowane narządy i było uformowane, ale nie osiągnęło jeszcze należnych rozmiarów.

Rozdział 45 << BYŁO WŁAŚCIWE, ŻE CHRYSTUS NARODZIŁ SIĘ Z DZIEWICY

Wynika z tego, że ów człowiek musiał narodzić się z matki dziewicy bez naturalnego nasienia.

Nasienie męskie potrzebne jest bowiem w zrodzeniu człowieka jako zasada czynna ze względu na obecną w nim moc czynną. Lecz - zgodnie z tym, co już powiedziano - moc czynna w zrodzeniu ciała Chrystusa nie mogła być naturalna, ponieważ naturalna moc nie od razu dokonuje pełnego uformowania ciała, lecz potrzebuje na to czasu. Natomiast ciało Chrystusa, jak to wykazaliśmy [IV, 44], już w pierwszej chwili poczęcia było uformowane i miało ukształtowane narządy. Pozostaje więc uznać, że ludzkie zrodzenie Chrystusa dokonało się bez naturalnego nasienia.

Podobnie. Przy zrodzeniu każdego zwierzęcia nasienie męskie przyciąga ku sobie materię, którą daje matka, z tej racji, że będąca w nim moc dąży do swego wypełnienia jako celu wszelkiego rodzenia. Dlatego też na końcu tego procesu nasienie, które przeobraziło się i osiągnęło swą pełnię jest potomstwem, które się rodzi. Lecz, jak wynika z naszych rozważań [IV, 44], w ludzkim zrodzeniu Chrystusa kresem było zjednoczenie z Osobą Boską, a nie utworzenie jakiejś osoby lub hipostazy ludzkiej. Wobec tego w tym zrodzeniu zasadą czynną nie mogło być nasienie męskie, lecz sama tylko moc Boża; w ten sposób, że jak w zwykłym rodzeniu ludzkim nasienie

192

przyciąga do swego istnienia materię daną przez matkę, tak w zrodzeniu Chrystusa taką samą materię przyjęło do jedności ze sobą Słowo Boże.

Widać też jasno, iż było rzeczą odpowiednią że w ludzkim zrodzeniu Słowa Bożego zajaśniała jakaś właściwość duchowego rodzenia się Słowa. Otóż słowo, gdy wychodzi od mówiącego bądź jako poczęte wewnętrznie, bądź jako wymówione na zewnątrz, nie wyrządza szkody wypowiadającemu, lecz ukazuje raczej pełnię jego doskonałości. Słusznie zatem Słowo Boże w swym ludzkim zrodzeniu poczęło się i narodziło, tak że nie spowodowało to utraty dziewictwa Matki. Przez to jest także jasne, że Słowu Bożemu, przez które wszystko zostało stworzone i dzięki któremu wszystko trwa w pełni swojego bytu, wypadało narodzić się w taki sposób, by dziewictwo Matki zachować pod każdym względem nienaruszone. Wobec tego było rzeczą odpowiednią że Słowo Boże narodziło się z dziewicy.

Ten sposób narodzenia nie przeczy bynajmniej prawdziwemu i naturalnemu człowieczeństwu Chrystusa, chociaż narodził się On inaczej niż inni ludzie. Jest bowiem jasne, że ponieważ moc Boża jest nieskończona, jak już wykazaliśmy [I, 43; II, 22], i ponieważ tylko dzięki niej każda przyczyna może wywoływać swój skutek [III, 67-70], to dowolny skutek wywoływany przez dowolną przyczynę, taki sam co do gatunku i co do natury, Bóg może sprawić bez pomocy danej przyczyny. Jak więc dzięki mocy naturalnej zawartej w ludzkim nasieniu powstaje prawdziwy człowiek, należący do ludzkiego gatunku i natury, tak samo moc Boża, która udzieliła takiej mocy nasieniu, może wywołać skutek mocy nasienia bez udziału owej mocy, tworząc prawdziwego człowieka, należącego do ludzkiego gatunku i natury.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że skoro człowiek zrodzony w sposób naturalny, ma w sposób naturalny ciało utworzone z nasienia męskiego i z tego, co daje kobieta,

czymkolwiek to jest, i dlatego ciało Chrystusa nie było tej samej natury co nasze ciała, jeśli nie powstało z nasienia - to jasna odpowiedź wypływa ze stanowiska

193

Arystotelesa⁷⁷. Powiada on, że nasienie nie jest materialnie składnikiem płodu, lecz jest tylko zasadą czynną, natomiast całą materię ciała daje matka. W ten sposób pod względem materii ciało Chrystusa nie różni się od naszego, gdyż i nasze ciała utworzone są z tego, co pochodzi od matki.

A gdyby ktoś nie zgadzał się z poglądem Arystotelesa, to i tak powyższy zarzut nie da się utrzymać. Materialne podobieństwo lub jego brak rozważa się bowiem, mając na względzie nie stan materii na początku procesu rodzenia, lecz stan materii już gotowej, u kresu rodzenia. Wszak powietrze powstałe z ziemi nie różni się materialnie od powietrza powstałego z wody, bo chociaż woda i ziemia na początku procesu rodzenia różnią się, to jednak działanie czynnika rodzącego doprowadza je do jednego stanu. Podobnie zatem materia pochodząca wyłącznie od kobiety może być mocą Bożą doprowadzona u kresu rodzenia do tego samego stanu, w którym jest materia pochodząca i od mężczyzny, i od kobiety. Dlatego odmienność materii nie spowoduje braku podobieństwa między ciałem Chrystusa, które mocą Bożą zostało utworzone z materii otrzymanej wyłącznie od matki, a naszymi ciałami, które są tworzone z materii mocą natury, także jeśli otrzymujemy je od obojga rodziców. Jest bowiem jasne, że od materii otrzymywanej i od mężczyzny, i od kobiety, bardziej różni się „proch ziemi” [zob. Rdz 2,7], z którego Bóg utworzył pierwszego człowieka - a wiadomo, że na pewno był to człowiek prawdziwy i we wszystkim podobny do nas - niż materia, z której zostało utworzone ciało Chrystusa, otrzymana tylko od kobiety. Dlatego narodzenie Chrystusa z dziewicy w żaden sposób nie zaprzecza prawdziwości człowieczeństwa Chrystusa ani też nie znosi Jego podobieństwa do nas. Chociaż bowiem moc naturalna do wytworzenia określonego skutku potrzebuje określonej materii, to jednak moc Boża, która może wywieść wszystko z niczego, nie jest ograniczona w działaniu do określonej materii.

⁷⁷ Arystoteles, *De generatione animalium* I, 20-21 (729a-b); II, 4 (737a 8-33).

194

Tak samo nie umniejsza godności Matki Chrystusa fakt, że poczęła i porodziła jako dziewica - aby z tego powodu odmawiać jej miana prawdziwej i naturalnej Matki Syna Bożego. Za sprawą mocy Bożej dała bowiem naturalną materię potrzebną do zrodzenia ciała Chrystusa, a tylko to jest potrzebne ze strony matki. Co zaś powoduje utratę dziewictwa u innych matek, mianowicie wprowadzenie nasienia mężczyzny do łona matki (*ad locum generationis*), nie odnosi się do matki, lecz do ojca.

Rozdział 46 CHRYSTUS NARODZIŁ SIĘ Z DUCHA ŚWIĘTEGO

Jakkolwiek każde Boże działanie w stworzeniach jest wspólne całej Trójcy Świętej, jak wykazaliśmy powyżej [IV, 21], to jednak utworzenie ciała Chrystusa dokonane mocą

Bożą słusznie przypisuje się Duchowi Świętemu, chociaż jest wspólne całej Trójcy Świętej.

Wydaje się to odpowiadać wcieleniu Słowa. Jak bowiem nasze słowo poczęte w umyśle jest niewidzialne, a wyjawione na zewnątrz za pomocą głosu staje się poznawalne dla zmysłów, tak Słowo Boże zrodzone odwiecznie istnieje niewidzialnie w sercu Ojca, a przez Wcielenie stało się poznawalne zmysłowo dla nas. Dlatego wcielenie Słowa Bożego jest jak wyrażenie naszego słowa za pomocą głosu. Zaś wyrażenie naszego słowa za pomocą głosu dokonuje się dzięki oddechowi (*per spiritum*), kształtującemu głos, za pomocą którego wypowiadamy słowa. Słusznie więc też się mówi, że ciało Syna Bożego zostało ukształtowane przez Jego Ducha (*per Spiritum*).

Jest to zgodne także z rodzeniem ludzkim. Wszak moc czynna w ludzkim nasieniu, gdy przyciąga materię pochodzącą od matki, działa mocą ducha ożywczego (*per spiritum*), gdyż duch ożywczy jest podłożem tego rodzaju mocy; z racji jego zawartości nasienie

195

winno być pienne i białe⁷⁸. Wobec tego o Słowie Bożym, które bierze ciało z Dziewicy, słusznie mówimy, że przyjmując ciało, kształtuje je przez swojego Ducha (*per Spiritum*).

Ponadto słusznie zwraca to uwagę na przyczynę pobudzającą Słowo do wcielenia. Ową przyczyną nie mogło być nic innego jak bezgraniczna miłość Boga do człowieka, którego naturę Bóg zapragnął złączyć z sobą w jedności osoby. W Bogu zaś, jak już powiedziano [IV, 19], Tym, który pochodzi jako miłość, jest Duch Święty. A zatem dzieło Wcielenia słusznie przypisuje się Duchowi Świętemu.

A również w Piśmie Świętym wszelką łaskę zwykło się przypisywać Duchowi Świętemu. Wydaje się bowiem, że coś danego darmo pochodzi z miłości dającego. Człowiek zaś nie otrzymał większej łaski ponad tę, że zjednoczył się z Bogiem w osobie. Wobec tego słusznie przypisuje się (*appropriatur*) to dzieło Duchowi Świętemu.

Rozdział 47 CHRYSTUS NIE BYŁ SYNEM DUCHA ŚWIĘTEGO CO DO CIAŁA

Chociaż mówimy, iż Chrystus począł się z Ducha Świętego i z Dziewicy, to jednak nie można powiedzieć, że Duch Święty jest ojcem Chrystusa w Jego ludzkim zrodzeniu, tak jak Dziewica - Jego matką.

Duch Święty nie stworzył bowiem natury ludzkiej w Chrystusie ze swej substancji, lecz tylko Jego moc przyczyniła się do jej utworzenia. Nie można więc powiedzieć, że Duch Święty jest ojcem Chrystusa w Jego ludzkim zrodzeniu.

⁷⁸ Zob. Arystoteles, *De generatione animalium* II, 2 (735a 30-31; 736a 8-9).

196

Gdybyśmy nazwali Chrystusa synem Ducha Świętego, prowadziłoby to do błędu: jest bowiem jasne, że Słowo Boże jest odrębną osobą z racji tego, że jest Synem Boga Ojca. Gdyby zatem ze względu na naturę ludzką nazwano Go synem Ducha Świętego, rozumiano by przez to, że Chrystus to dwaj synowie, gdyż Słowo Boga nie może być

synem Ducha Świętego. I tak, ponieważ nazwa „synostwo” odnosi się do osoby, a nie do natury, wynikałoby, że w Chrystusie są dwie osoby. A to jest niezgodne z wiarą katolicką [IV, 34],

Niewłaściwe byłoby także, gdyby pierwszeństwo Ojca oraz Jego imię przeniesiono na inną osobę. A tak byłoby, gdyby Ducha Świętego nazwać ojcem Chrystusa.

Rozdział 48 << **CHRYSTUSA NIE NALEŻY NAZYWAĆ** **STWORZENIEM**

Okazuje się następnie, że choć ludzka natura przyjęta przez Słowo jest stworzeniem, to jednak nie można w sposób bezwzględny orzekać, że Chrystus jest stworzeniem.

Bycie stwarzanym jest jakimś stawaniem się. Skoro zaś kresem stawania się jest istnienie w sposób bezwzględny, więc stawanie się przysługuje temu, co istnieje samoistnie. Czymś takim jest jednostka zupełna w rodzaju substancji, a w naturze obdarzonej umysłem nazywa się to osobą lub hipostazą. Natomiast o formach, przypadłościach i częściach mówi się, że stają się tylko pod pewnym względem, gdyż nie mają istnienia samoistnego, lecz istnieją w czymś innym. Dlatego, gdy ktoś staje się biały, nie mówimy, że staje się bezwzględnie, lecz pod pewnym względem. Lecz w Chrystusie nie ma innej hipostazy lub osoby niż Osoba Słowa Bożego, a ta jest niestworzona, jak wykazano powyżej [IV, 38]. Wobec tego nie można twierdzić w sposób bezwzględny, że Chrystus jest

197

stworzeniem, ale można tak powiedzieć, dodając, że nazywa się Go stworzeniem jako człowieka lub ze względu na naturę ludzką.

A chociaż o podmiocie będącym jednostką w rodzaju substancji, stawania się tego, co jest jego właściwością z powodu przypadłości lub części, nie orzeka się w sposób bezwzględny, lecz tylko pod pewnym względem, to jednak w sposób bezwzględny orzeka się o podmiocie wszystko, co z natury wynika z przypadłości lub z części zgodnie z właściwą im istotą. Mówi się bowiem bezwzględnie, że człowiek widzi, gdyż nie bierze się z faktu posiadania oczu, że jest kędzierzawy, zważywszy na włosy, i że jest widzialny, bo ma barwy. A zatem również wszystko, co w sposób ścisły wynika z natury ludzkiej, może być o Chrystusie orzekane bezwzględnie, na przykład, że jest człowiekiem, że jest widzialny, że chodził, i wszystkie tym podobne rzeczy. Co zaś jest właściwe osobie, tego nie orzeka się o Chrystusie ze względu na Jego naturę ludzką, chyba że z jakimś dodatkiem - bądź wypowiedzianym, bądź domyślnym.

Rozdział 49 **ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY PRZECIWKO** **WCIENIU, PRZYTOCZONE POWYŻEJ**

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, łatwo odpowiedzieć na przytoczone powyżej [IV, 40] zarzuty wobec wiary we Wcielenie.

1. Wykazaliśmy, iż wcielenia Słowa nie należy rozumieć w ten sposób, jakoby przemieniło się Ono w ciało [IV, 31] lub złączyło się z ciałem jako forma [IV, 32], Dlatego z faktu, że Słowo się wcieliło, nie wynika, by Bóg był prawdziwie ciałem lub by był mocą w ciele, jak podawał pierwszy zarzut.

2. Nie jest również prawdą, jakoby Słowo zmieniło się substancjalnie dlatego, że przyjęło naturę ludzką. Zmiana nie zaszła bowiem w Słowie Bożym, lecz tylko w naturze ludzkiej, którą Słowo

198

przyjęło, gdyż zrodzenie w czasie i przyjście na świat przysługuje Słowu z racji tej natury, a nie Słowu jako takiemu.

3. Trzeci zarzut niczego nie dowodzi. Hipostaza nie sięga bowiem poza granice natury, od której otrzymuje samoistność. A Słowo Boże nie bierze samoistności z natury ludzkiej, lecz raczej naturę ludzką pociąga do swej samoistności lub osobowości, gdyż nie dzięki naturze ludzkiej, lecz w niej istnieje samoistnie. Wobec tego nic nie przeszkadza, żeby Słowo Boże było wszędzie, chociaż natura ludzka przez Nie przyjęta, nie jest wszędzie.

4. Z tego wynika odpowiedź na czwarty zarzut. Każda rzecz samoistna musi mieć tylko jedną naturę, dzięki której istnieje w sposób bezwzględny. Wobec tego Słowo Boże istnieje w sposób bezwzględny tylko dzięki naturze boskiej, a nie dzięki naturze ludzkiej. Z natury ludzkiej pochodzi zaś to, że jest konkretnym bytem szczegółowym (*quod sit hoc*), a mianowicie człowiekiem.

5. Na piąty zarzut odpowiadamy tak samo. Jest niemożliwe, by natura, dzięki której Słowo istnieje, była czymś innym niż sama Osoba Słowa. Słowo zaś istnieje samoistnie dzięki naturze boskiej, a nie dzięki naturze ludzkiej; przeciwnie - naturę ludzką pociąga do swej samoistności, aby w niej istniała samoistnie, jak to powiedzieliśmy. Dlatego natura ludzka nie musi być identyczna z Osobą Słowa.

6. W ten sam sposób odrzucamy szósty zarzut. Hipostaza, czy to rzeczowo, czy pojęciowo, jest bardziej złożona niż natura, dzięki której hipostaza ma istnienie; rzeczowo, gdyż hipostaza nie jest swą własną naturą zaś pojęciowo wyłącznie w rzeczach, w których hipostaza jest tożsama z naturą. A hipostaza Słowa nie jest w sposób bezwzględny ustanawiana przez naturę ludzką tak by dzięki niej istniała, lecz od natury ludzkiej pochodzi tylko to, że Słowo jest człowiekiem. Wobec tego natura ludzka nie musi być czymś prostszym niż Słowo jako Słowo, lecz tylko o tyle, o ile Słowo jest konkretnym człowiekiem.

7. Na tej podstawie jasne jest także rozwiązanie siódmego zarzutu. Hipostaza Słowa Bożego nie musi powstawać z określonej materii w sposób bezwzględny, lecz tylko o tyle, o ile Słowo jest konkret-

199

nym człowiekiem. Tylko bowiem w taki sposób, jak powiedziano, ludzka natura ustanawia ową hipostazę.

8. Fakt, że dusza i ciało w Chrystusie pociągnięte są do osobowości Słowa, a nie tworzą innej osoby poza Osobą Słowa, nie umniejsza ich mocy, jak podawał ósmy zarzut, lecz przeciwnie - dodaje im godności. Każda bowiem rzecz, łącząc się z czymś godniejszym od siebie, ma istnienie doskonalsze, niż gdy istnieje sama. Na przykład dusza zmysłowa w człowieku ma istnienie doskonalsze niż w innych zwierzętach, w których jest główną formą inaczej niż w człowieku.

9. Tak samo odpowiadamy na dziewiąty zarzut. W Chrystusie prawdziwie była konkretna dusza i konkretne ciało, nie utworzyły one jednak innej osoby poza Osobą

Słowa Bożego, gdyż zostały przyjęte do osobowości Słowa Bożego. Podobnie ciało, gdy jest bez duszy, ma własny gatunek, lecz gdy łączy się z duszą gatunek otrzymuje od niej.

10. Stąd wynika również odpowiedź na zarzut dziesiąty. Jest bowiem jasne, że człowiek, którym jest Chrystus, jest jakąś substancją nie ogólną lecz szczegółową. Jest też pewną hipostazą nie inną jednak niż hipostaza Słowa, gdyż natura ludzka została przyjęta przez hipostazę Słowa, aby Słowo istniało samoistnie tak w naturze ludzkiej, jak w boskiej. Tym zaś, co samoistnie istnieje w naturze ludzkiej, jest konkretny człowiek. Dlatego, gdy mówi się „ten człowiek”, podmiotem orzekania jest Słowo.

Lecz gdyby ktoś ten sam zarzut zastosował do natury ludzkiej, mówiąc, że to ona jest pewną substancją nie ogólną lecz szczegółową- a zatem hipostazą - w sposób oczywisty by się mylił: wszak ludzka natura także w Sokratesie czy Platonie nie jest hipostazą lecz hipostazą jest to, co w tej naturze samoistnie istnieje.

Gdy zaś mówimy, że natura ludzka jest substancją i to substancją szczegółową to nie w tym samym znaczeniu, w którym powiadamy, że substancją szczegółową jest hipostaza. Substancję bowiem, według Filozofa⁷⁹, orzeka się dwojako, mianowicie na oznaczenie

⁷⁹ Arystoteles, *Praedicamenta* 5 (2a 11 3b 32).

200

podmiotu w rodzaju substancji, który nazywa się hipostazą, i na oznaczenie tego, czym jest rzecz, czyli natury rzeczy. I także części jakiejś substancji nie nazywa się substancjami szczegółowymi, tak jakby były przez się samoistne, lecz istnieją one samoistnie w czymś całym. Dlatego nie można ich nazwać hipostazami, gdyż żadna z nich nie jest substancją zupełną. W przeciwnym razie wynikałoby stąd, że w człowieku jest tyle hipostaz, ile jest części.

11. Na jedenasty zarzut odpowiadamy na tej podstawie, że wieloznaczność zachodzi z powodu różnorodności form (*ex diversa forma*) oznaczanych przez nazwę, a nie z powodu różnorodności podmiotów orzekania (*ex diversitate suppositionis*); nazwy „człowiek” nie używamy bowiem wieloznacznie dlatego, że czasem podmiotem orzekania jest (*supponit pro*) Platon, a czasem Sokrates. A zatem nazwa „człowiek”, wypowiedziana o Chrystusie i o innych ludziach, oznacza zawsze tę samą formę, mianowicie naturę ludzką. Wobec tego jest o nich orzekana jednoznacznie, a zmienia się tylko podmiot orzekania, mianowicie, gdy dotyczy Chrystusa, podmiotem orzekania jest hipostaza niestworzona, gdy zaś dotyczy innych ludzi, podmiotem orzekania jest hipostaza stworzona.

12. Hipostazy Słowa Bożego nie nazywa się podłożem ludzkiej natury, tak jakby hipostaza Słowa Bożego miała jej podlegać jako czemuś bardziej formalnemu, jak to przyjmował dwunasty zarzut. Byłoby to konieczne, gdyby hipostaza Słowa dzięki naturze ludzkiej otrzymywała istnienie jako takie. A to jest oczywiście fałszywe, mówi się bowiem, że hipostaza Słowa jest podłożem natury ludzkiej przez to, że pociągają do swej samoistności, tak jak jakaś rzecz zostaje pociągnięta do czegoś szlachetniejszego, z czym się łączy.

13. Z tego, że Słowo istniało odwiecznie, nie wynika jednak, że natura ludzka łączy się ze Słowem przypadłościowo, jak wnioskował ostatni zarzut. Słowo bowiem w ten sposób przyjęło naturę ludzką, że prawdziwie stało się człowiekiem. A być człowiekiem to znaczy być w rodzaju substancji. Ponieważ zatem hipostaza Słowa jest

człowiekiem dzięki połączeniu z naturą ludzką, dlatego ta natura nie łączy się z nią przypadłościowo, przypadłości bowiem nie dają istnienia substancjalnego.

Rozdział 50
GRZECH PIERWORODNY PRZECHODZI
Z PIERWSZEGO RODZICA NA POTOMKÓW

Wykazaliśmy powyżej [IV, 28—49] że to, co wiara katolicka głosi o wcieleniu Syna Bożego, nie jest niemożliwe. Następnie trzeba zaś wykazać, iż było rzeczą odpowiednią, że Syn Boży przyjął naturę ludzką [por. IV, 27].

Powód, dla którego Wcielenie było czymś słusznym, Apostoł wydaje się upatrywać w grzechu pierworodnym, który przeszedł na wszystkich. Mówi on bowiem w Liście do Rzymian 5, [19]: „Jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka grzesznikami stało się wielu, tak przez posłuszeństwo Jednego sprawiedliwymi stanie się wielu”. Lecz ponieważ herezja pelagian⁸⁰ przeczyła istnieniu grzechu pierworodnego, należy udowodnić, że ludzie rodzą się w grzechu pierworodnym.

Najpierw przytoczmy słowa Księgi Rodzaju 2, [15-17]: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w raju i rozkazał mu, mówiąc: »Z każdego drzewa rajskiego możesz jeść; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo w dniu, w którym z niego zjesz, niechybnie umrzesz«. Ponieważ jednak Adam w dniu, kiedy zjadł z owego drzewa, nie umarł rzeczywiście, to słowa: „niechybnie umrzesz” należy rozumieć w ten sposób: „będziesz podlegał konieczności śmierci”. Byłoby to zaś powiedziane niepotrzebnie, gdyby konieczność śmierci wynikała z ustanowienia ludzkiej natury. Należy zatem powiedzieć, że śmierć i konieczność umierania jest

⁸⁰ Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 83 (PL 42, 46); 88 (PL 42, 48).

dla człowieka karą za grzech. Karę zaś nakłada się sprawiedliwie tylko na winnych przestępstwa. Na kogokolwiek więc spada owa kara, w tym musi być jakaś wina. Lecz owej karze poddany jest każdy człowiek, i to już od chwili narodzin, gdyż odtąd podlega konieczności śmierci; stąd też niektórzy umierają zaraz po urodzeniu, „z łona przeniesieni do grobu” [Hi 10,19], Jest w nich zatem jakiś grzech. Nie jest to jednak grzech uczynkowy: niemowlęta bowiem nie używają wolnej woli, a bez tego człowiekowi niczego nie poczytuje się za grzech, jak jasno wynika z tego, co powiedziano w trzeciej księdze⁸¹. Trzeba zatem koniecznie powiedzieć, że jest w nich grzech przekazany przez zrodzenie.

Wynika to wyraźnie także ze słów Apostoła w Liście do Rzymian 5, [12]: „Jak przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy [w nim] zgrzeszyli”.

Nie można jednak powiedzieć, że z powodu jednego człowieka grzech wszedł na świat przez naśladowanie. W ten sposób grzech przeszedłby tylko na tych, którzy grzesząc, naśladują pierwszego człowieka i, skoro śmierć weszła na świat przez grzech, osiągałaby ona tylko tych, którzy grzeszą na podobieństwo pierwszego człowieka. Lecz aby to wykluczyć, Apostoł dodaje, że „śmierć królowała od Adama aż do Mojżesza, nawet nad tymi, którzy nie zgrzeszyli przestępstwem na podobieństwo Adama”

[Rz 5,14], A zatem Apostoł nie miał na myśli, że z powodu jednego człowieka grzech wszedł na świat przez naśladowanie, lecz że przez zrodzenie.

Ponadto. Gdyby Apostoł mówił, że grzech wszedł na świat drogą naśladowania, powiedziałby, że wszedł na świat raczej z powodu szatana, a nie z powodu jednego człowieka. Tak też powiedziano w Księdze Mądrości 2, [24-25]: „Śmierć weszła na świat przez zawiść diabła; a naśladowają go ci, którzy są po jego stronie”.

Oprócz tego. Dawid mówi w Psalmie [51,7]: „Oto w nieprawościach zostałem poczęty i w grzechach poczęła mnie matka moja”.

81 Chodzi o fragment, który nie został włączony do ostatecznej wersji *Summa contra gentiles*. Por. III, 10; III, 90; III, 140.

203

Nie można zaś tego odnosić do grzechu uczynkowego, skoro Dawid począł się i urodził z legalnego małżeństwa. Należy zatem odnieść to do grzechu pierworodnego.

Co więcej. W Księdze Hioba 14, [4] powiedziano: „Któż może czystym uczynić tego, który się począł z nasienia nieczystego? Czy nie Ty, który sam jesteś?”. Z tych słów można w oczywisty sposób wywnioskować, że z powodu nieczystości ludzkiego nasienia jakaś nieczystość przechodzi na człowieka poczętego z nasienia. Należy rozumieć, że te słowa odnoszą się do nieczystości grzechu, gdyż wyłącznie z jej powodu człowiek jest sądzony; wcześniej bowiem powiedziano: „I masz za godną rzecz na takiego otwierać oczy Twoje i przywozić go z sobą do sądu?” [Hi 14,3], A zatem jest jakiś grzech, którym człowiek jest zarażony od początku swego istnienia; nazywa się go grzechem pierworodnym.

Podobnie. Chrzest i inne sakramenty Kościoła są lekarstwem przeciwko grzechowi, jak zobaczymy poniżej [IV, 56], A według powszechnego zwyczaju Kościoła chrztu udziela się dzieciom nowo narodzonym. Niepotrzebnie zatem udzielano by tego sakramentu, gdyby nie było w tych dzieciach jakiegoś grzechu. Nie ma w nich jednak grzechu uczynkowego; brak im bowiem używania wolnej woli, a bez tego żadnego uczynku nie poczytuje się człowiekowi za winę. Wobec tego należy powiedzieć, że jest w nich grzech przekazany przez zrodzenie, ponieważ w dziełach Boga i Kościoła nic nie jest daremne i niepotrzebne.

Gdyby natomiast powiedziano, że dzieciom udziela się chrztu nie w celu oczyszczenia od grzechu, ale żeby dostały się do królestwa Bożego, do którego bez chrztu wejść nie można, skoro Pan mówi w Ewangelii św. Jana 3, [5]: „Jeśli się ktoś nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego, nie może wejść do królestwa Bożego” - to ten zarzut nic nie znaczy. Nikt nie zostaje bowiem wykluczony z królestwa Bożego, chyba że dzieje się to z powodu jakiejś winy. Celem każdego stworzenia rozumnego jest wszak osiągnięcie szczęścia, które może być tylko w królestwie Bożym. A jest ono uporządkowaną społecznością tych, którzy radują się widzeniem Boga, a na

204

tym widzeniu polega prawdziwe szczęście, jak jasno widać z tego, co powiedzieliśmy w trzeciej księdze [III, 48 i nast.]. Lecz celu ostatecznego nie osiąga się jedynie z powodu jakiegoś grzechu. Jeżeli zatem dzieci jeszcze nieochrzczone nie mogą wejść do królestwa Bożego, należy powiedzieć, że jest w nich jakiś grzech.

Tak więc zgodnie z nauką wiary katolickiej należy twierdzić, że ludzie się rodzą w grzechu pierworodnym.

Rozdział 51 << ZARZUTY PRZECIWKO GRZECHOWI PIERWORODNEMU

Tej prawdzie wydają się jednak sprzeciwiać pewne zarzuty.

1. Grzechu jednego człowieka nie można przypisywać innym jako winy; dlatego powiedziano w Księdze Ezechiela 18, [20]: „Syn nie ponosi odpowiedzialności za nieprawość ojca”. A to dlatego, że zbieramy pochwały lub nagany tylko za to, co jest w nas. W nas jest zaś to, czego dokonujemy z własnej woli. A zatem grzechu pierwszego człowieka nie poczytuje się całemu rodzajowi ludzkiemu.

2. Gdyby zaś ktoś powiedział, że gdy jeden zgrzeszył, „wszyscy w nim zgrzeszyli”, jak zdaje się mówić Apostoł [Rz 5,12; zob. IV, 50], i dlatego nie przypisuje się jednemu człowiekowi grzechu innego człowieka, lecz jego własny - to również to twierdzenie wydaje się nie do utrzymania. Ci, którzy narodzili się z Adama, wtedy gdy Adam zgrzeszył, nie istnieli w nim jeszcze w sposób urzeczywistniony, lecz tylko możliwościowo, jako w pierwszym początku. Grzeszenie zaś, ponieważ jest pewną czynnością może być właściwością tylko kogoś istniejącego w sposób urzeczywistniony. A zatem nie wszyscy zgrzeszyliśmy w Adamie.

3. Jeśli zaś powiedziano by, że zgrzeszyliśmy w Adamie w ten sposób, jak gdyby od niego jako od początku wraz z naturą przechodził na nas grzech, to także wydaje się niemożliwe. Przypadłość

205

bowiem nie przechodzi z podmiotu na podmiot i nie może być przekazana, jeżeli także podmiot nie zostaje przekazany. Podmiotem grzechu jest zaś dusza rozumna, ta zaś nie jest nam przekazywana od pierwszego rodzica, lecz Bóg stwarza ją w każdym człowieku osobno, jak to wykazano w drugiej księdze [II, 86-89], A zatem grzech nie może przechodzić na nas od Adama przez zrodzenie.

4. Oprócz tego. Jeżeli grzech od pierwszego rodzica przechodzi na innych ludzi, dlatego że od niego pochodzą, a Chrystus wywodził się od pierwszego rodzica, to wydaje się, że On także podlegałby grzechowi pierworodnemu. A to jest niezgodne z wiarą.

5. Ponadto. To, co towarzyszy jakiejś rzeczy zgodnie z jej naturalnym pochodzeniem, jest dla niej naturalne. To zaś, co jest dla kogoś naturalne, nie jest dla niego złem - na przykład brak wzroku nie jest złem dla kreta. Wobec tego grzech nie mógł przejść na innych przez pochodzenie od pierwszego człowieka.

6. Lecz gdyby powiedziano, że grzech od pierwszego człowieka przechodzi na innych przez pochodzenie nie w tej mierze, w jakiej jest ono naturalne, ale w tej, w jakiej jest ono ułomne, to również tego stanowiska nie można, jak się wydaje, obronić. Wszak ułomność w dziele natury przydarza się tylko z powodu ułomności jakiejś naturalnej zasady; na przykład z powodu jakiegoś uszkodzenia nasienia wśród zwierząt rodzą się potworki. W przypadku nasienia ludzkiego nie może jednak być uszkodzenia żadnej naturalnej zasady. Nie wydaje się więc, by jakiś grzech przechodził od pierwszego rodzica na potomków z powodu ułomnego pochodzenia.

7. Podobnie. Braki w dziełach natury wywołane uszkodzeniem jakiejś zasady nie zdarzają się ani zawsze, ani często, lecz rzadko. Jeżeli zatem grzech wskutek ułomnego pochodzenia przechodzi na potomków od pierwszego rodzica, to nie przejdzie on na wszystkich, lecz na kilku nielicznych.

8. Ponadto. Jeśli z powodu ułomnego pochodzenia zdarzy się jakaś ułomność w potomstwie, to owa ułomność musi być tego samego rodzaju, co ułomność w źródle; skutki są wszak podobne do przyczyn. Pochodzenie zaś, czyli zrodzenie ludzkie, jest aktem

206

władzy rodzenia niemającej żadnego udziału w rozumie, i dlatego nie może zawierać w sobie ułomności, która należałaby do rodzaju winy. Cnota lub grzech może być bowiem tylko w tych czynach, które jakoś podlegają rozumowi; stąd też nie poczytuje się człowiekowi za winę, jeżeli z powodu ułomnego pochodzenia urodziłby się ślepy lub trędowaty. A zatem zawiniona ułomność nie może w żaden sposób przechodzić od pierwszego rodzica na potomków wskutek ułomnego pochodzenia.

9. Oprócz tego. Grzech nie usuwa dobra natury, stąd i w szatanach pozostaje dobro naturalne, jak mówi Dionizy⁸². Zrodzenie jest zaś aktem natury. Tak więc początek rodzenia się ludzi nie mógł zostać skażony przez grzech pierwszego człowieka, aby w ten sposób grzech pierwszego człowieka przechodził na jego potomków.

10. Co więcej. Człowiek rodzi kogoś podobnego sobie co do gatunku. W tym zatem, co nie należy do gatunku, dziecko nie musi być podobne do rodziców. A grzech nie może należeć do pojęcia gatunku, gdyż nie należy do natury, lecz jest raczej zepsuciem porządku naturalnego. Wobec tego z pierwszego człowieka grzeszącego nie muszą rodzić się grzesznicy.

11. Ponadto. Dzieci są bardziej podobne do rodziców niż do dalszych krewnych. Zdarza się zaś, że rodzice są bez grzechu, a w czynności rodzenia nie popełnia się żadnego grzechu. A zatem wszyscy nie rodzą się grzesznikami z powodu grzechu pierwszego rodzica.

12. Następnie, jeśli grzech pierwszego człowieka przeszedł na innych ludzi, a dobro ma w działaniu większą moc niż zło, jak to wykazaliśmy powyżej [III, 12], to tym bardziej zadośćuczynienie Adama i jego sprawiedliwość musiały za jego pośrednictwem przejść na innych.

13. Oprócz tego. Jeżeli grzech pierwszego człowieka przez pochodzenie przekazywany jest innym, to tak samo grzechy innych rodziców przechodzą na ich potomków. Wynika stąd, że potomkowie

⁸² Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 23 (PG 3, 724).

207

zawsze byliby bardziej obciążeni grzechami niż przodkowie. Musi być tak zwłaszcza wówczas, gdy grzech przechodzi z rodziców na potomstwo, a zadośćuczynienie nie może przechodzić.

Rozdział 52 ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY PRZEDSTAWIONE WYŻEJ

Aby odpowiedzieć na te zarzuty, należy najpierw przyjąć, że w rodzaju ludzkim pewne oznaki grzechu pierwotnego dają się przekonująco poznać. Skoro bowiem Bóg w ten sposób rządzi ludzkimi czynami, że za dobre nagradza, a za złe karze, jak wykazaliśmy

powyżej [III, 140], to istnienie kary może nas upewnić o istnieniu winy. Rodzaj ludzki powszechnie cierpi bowiem różne kary tak cielesne, jak duchowe. Wśród cielesnych ponad wszystkim jest śmierć, do której prowadzą pozostałe kary, mianowicie głód, pragnienie i tym podobne. Wśród duchowych zaś największą jest słabość rozumu, z powodu której człowiek zaznaje trudu w dochodzeniu do prawdy i łatwo wpada w błąd oraz nie może całkowicie przewyciężyć zwierzęcych pożądań, lecz często jest nimi jakby zaćmiony.

Ktoś zaś mógłby powiedzieć, że tego rodzaju ułomności, tak cielesne, jak duchowe, nie są karami, lecz ułomnościami naturalnymi wynikającymi z konieczności materii. Wszak z konieczności ciało ludzkie składające się z przeciwieństw musi podlegać zepsuciu, pożądanie zmysłowe musi skłaniać się do tego, co zadowala zmysły, choć niekiedy bywa to przeciwne rozumowi, z trudem też dochodzi się do poznania prawdy, a z łatwością odchodzi od niej pod wpływem wyobrażeń, gdyż intelekt możliwościowy jest w możliwości do poznania wszystkiego, co umysłowo poznawalne, niczego jednak nie posiada w sposób urzeczywistniony, lecz z natury czerpie to ze zmysłów. A jednak, jeśli ktoś właściwie rozważy to

208

zagadnienie, będzie mógł z dostatecznym prawdopodobieństwem przypuszczać, że - przyjąwszy istnienie Opatrzności Bożej, stosującej każdą doskonałość odpowiednio do podmiotu, który ma być udoskonalony - Bóg dlatego połączył naturę wyższą z niższą aby wyższa panowała nad niższą. Jeśli zaś z powodu ułomności natury zdarzyła się w tym panowaniu jakaś przeszkoda, Bóg szczególnym i nadprzyrodzonym dobrodziejstwem ją usuwał. Działo się tak, by sądzono, iż skoro dusza rozumna ma wyższą naturę niż ciało, to jej połączenie z ciałem jest takie, że w ciele nie może być niczego przeciwnego duszy, dzięki której ciało żyje. Tak samo, jeśli rozum w człowieku jest złączony z pożądaniem zmysłowym i z innymi władzami zmysłowymi, to po to, by sądzono, że władze zmysłowe nie przeszkadzają rozumowi, lecz raczej on nad nimi panuje.

Zatem zgodnie z nauką wiary przyjmujemy, że człowiek od początku został stworzony tak, że dopóki jego rozum poddany jest Bogu, dopóty władze niższe bez przeszkody służą rozumowi i ciało ze swej strony nie może mieć przeszkód w poddaniu się mu, a Bóg i Jego łaska dopełnia tego, czego brak naturze do osiągnięcia tego stanu. Gdy zaś rozum odwróci się od Boga, to zarówno niższe władze przeciwstawiają się rozumowi, jak i ciało poddaje się namiętnościom przeciwnym życiu, które pochodzi od duszy.

Tak więc tego rodzaju ułomności, choć wydają się naturalne dla człowieka, gdy bezwzględnie rozważa się naturę ludzką od strony tego, co w niej niższe, to jednak, gdy zważy się na Opatrzność Bożą i godność wyższej części natury ludzkiej, można z wystarczającym prawdopodobieństwem udowodnić, że ułomności te są karami. W ten sposób można wywnioskować, że rodzaj ludzki jest zarażony przez zrodzenie (*originaliter*) jakimś grzechem.

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, należy odpowiedzieć na zarzuty.

1. Nie jest niczym niestosownym powiedzieć, jak twierdził pierwszy zarzut, że gdy jeden człowiek grzeszy, grzech przechodzi na wszystkich przez zrodzenie, chociaż każdego chwali się lub gani za jego własne uczynki. Inaczej jest bowiem w przypadku pojedynczego

209

człowieka, a inaczej w przypadku natury całego gatunku, gdyż „przez uczestnictwo w jednym gatunku wielu ludzi jest jak jeden człowiek”, jak mówi Porfiriusz⁸³. Winy za grzech popełniony przez jednostkę, czyli osobę ludzką, nie przypisuje się zatem komuś innemu, lecz tylko grzeszącemu, ponieważ są to różne osoby. Jeżeli natomiast istnieje jakiś grzech, który dotyczy natury gatunku, to nie jest czymś nieodpowiednim, by z jednego człowieka był on przekazywany na drugiego, tak samo jak przekazywana jest natura gatunku. Ponieważ zaś grzech jest jakimś złem natury rozumnej, a zło jest brakiem dobra, więc to, czy grzech dotyczy natury wspólnej, czy poszczególnej osoby, należy oceniać według dobra, jakiego grzech pozbawia. Grzechy aktualne, które ludzie zwykle popełniają, pozbawiają grzeszącego jakiegoś dobra, na przykład łaski i należytego porządku wśród części duszy

- dlatego są grzechami osobistymi i nie przypisuje się ich drugiej osobie, gdy jedna zgrzeszyła. Natomiast pierwszy grzech pierwszego człowieka nie tylko pozbawił grzeszącego jego własnego i osobistego dobra, mianowicie łaski i należytego porządku w duszy, lecz pozbawił go również dobra należącego do natury wspólnej: wszak powiedziano wyżej, iż natura ludzka u swego początku była ustanowiona w ten sposób, że niższe władze doskonale podlegały rozumowi, rozum

- Bogu i ciało duszy, a Bóg łaską dopełniał tego, czego brakowało z natury. Owego dobrodziejstwa, nazywanego przez niektórych pierwotną sprawiedliwością⁸⁴, udzielono pierwszemu człowiekowi w taki sposób, że przekazywał je swym potomkom wraz z naturą. Gdy zaś rozum w wyniku grzechu pierwszego człowieka odwrócił się od Boga, w ślad za nim również niższe władze nie podlegają rozumowi w sposób doskonały i ciało nie podlega duszy. Miało to miejsce nie tylko w pierwszym, który zgrzeszył, ale ta sama, wynikła z grzechu ułomność, przeszła na potomnych, na których także miała przejść wspomniana pierwotna sprawiedliwość. Tak więc grzech pierwszego człowieka - od którego, w myśl nauki wiary, pochodzą wszyscy

⁸³ Porfiriusz, *Isagoge* VI, 21-22 (wyd. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris 1966, Aristoteles Latinus, I, 6-7, s. 12).

⁸⁴ Zob. św. Anzelm z Canterbury, *De conceptu virginali* 1-2 (PL 158, 434).

210

inni - był zarówno grzechem osobistym, o ile pozbawił pierwszego człowieka jego własnego dobra, jak i grzechem dotyczącym natury, o ile odebrał jemu, a następnie jego potomkom, dobrodziejstwo udzielone całej naturze ludzkiej. A zatem tego rodzaju ułomność, będąca w innych wynikiem grzechu pierwszego rodzica, również w nich ma charakter winy, jako że wszyscy ludzie uważani są za jednego człowieka dzięki uczestnictwu we wspólnej naturze. Ów grzech bowiem jest dobrowolny ze względu na wolę pierwszego rodzica w taki sposób, w jaki działanie ręki ma charakter winy ze względu na wolę pierwszego poruszającego, którym jest rozum. I w ten sposób uważa się, że różni ludzie mają udział w grzechu natury jako części natury wspólnej, podobnie jak w grzechu osobistym mają udział różne części człowieka.

2. Stosownie do tego zatem prawdziwe będzie twierdzenie, że gdy jeden zgrzeszył, „wszyscy w nim zgrzeszyli”, jak mówi Apostoł [Rz 5,12] i jak to przytaczał drugi zarzut. Jest tak nie z tej racji, że inni ludzie istnieli w pierwszym człowieku w sposób urzeczywistniony, lecz dlatego, że istnieli w nim możliwościowo, jako w początku rodzenia. Nie mówi się też, że zgrzeszyli w nim, jak gdyby popełnili jakiś uczynek, lecz w tej mierze, w jakiej należą do jego natury, która przez grzech została zepsuta.

3. Jeśli od pierwszego rodzica grzech przechodzi na potomków, a podmiotem grzechu jest dusza rozumna, to wcale nie wynika z tego, że dusza rozumna jest przekazywana wraz z nasieniem, jak rozumował trzeci zarzut. Grzech natury, zwany pierworodnym, przekazywany jest bowiem tak samo, jak natura gatunku. A chociaż natura gatunku jest urzeczywistniana przez duszę rozumną to jednak nie jest przekazywana wraz z nasieniem; przekazywane jest tylko ciało, które ma naturalną zdolność przyjęcia takiej duszy, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 86],

4. Chociaż Chrystus co do ciała pochodził od pierwszego rodzica, to jednak nie podlegał skażeniu grzechem pierworodnym, jak wnioskował czwarty zarzut, gdyż od pierwszego rodzica przyjął tylko materię ludzkiego ciała. Moc formująca ciało Chrystusa nie

211

pochodziła zaś od pierwszego rodzica, lecz była to moc Ducha Świętego, jak wykazano powyżej [IV, 46], Dlatego też Chrystus przyjął naturę ludzką od Adama nie jako od czynnika działającego, chociaż wziął ją od niego jako od zasady materialnej.

5. Należy też rozważyć, że powyższe ułomności są przekazywane przez naturalne pochodzenie dlatego, że natura została pozbawiona pomocy łaski. Pomoc ta została udzielona naturze w pierwszym rodzicu i on miał ją przekazywać potomkom wraz z naturą. A ponieważ pozbawienie pomocy łaski było następstwem grzechu dobrowolnego, to wynikająca z tego ułomność przyjęła charakter winy. Tego rodzaju ułomności są zatem godne kary, gdy odniesie się je do pierwszego początku, mianowicie do grzechu Adama, a także są naturalne w odniesieniu do natury już upadłej. Dlatego Apostoł mówi w Liście do Efezjan 2, [3]: „Byliśmy z natury synami zasługującymi na gniew”. Z tego wynika odpowiedź na zarzut piąty.

6. Z tego, co powiedzieliśmy, widzimy zatem, że ułomne pochodzenie, które jest przyczyną grzechu pierworodnego, ma źródło w braku pewnego czynnika, mianowicie darmo danego daru, który został udzielony naturze ludzkiej podczas jej ustanawiania. Dar ten był w pewien sposób naturalny; nie z tej racji, że jego przyczyną były zasady naturalne, lecz ponieważ człowiek otrzymał go, by przekazywać wraz z naturą. Natomiast zarzut szósty posługiwał się określeniem „naturalne” w znaczeniu tego, czego przyczyną są zasady naturalne.

7. W ten sam sposób rozumuje siódmy zarzut, wychodząc od ułomności zasady naturalnej, która należy do natury gatunku: wszak to, co jest wywołane ułomnością takiej zasady naturalnej, zdarza się u nielicznych. Lecz skażenie grzechem pierworodnym pochodzi, jak już powiedziano, z braku czynnika dodanego do zasad gatunku.

8. Trzeba wiedzieć, że w działaniu władzy rozrodczej nie może być zła należącego do rodzaju grzechu aktualnego, jako że to zależy od woli danego osobnika, podczas gdy działanie władzy rozrodczej nie jest posłuszne rozumowi lub woli, jak podawał ósmy zarzut. Lecz nic nie przeszkadza, by należące do natury skażenie grzechem

212

pierworodnym było w działaniu władzy rozrodczej, skoro także to działanie nazywa się naturalnym.

9. W świetle powyższych rozważań z łatwością odpowiadamy na dziewiąty zarzut. Grzech nie usuwa bowiem dobra natury należącego do gatunku natury. Lecz dobro

natury, które zostało dodane dzięki łasce, mogło zostać odebrane w wyniku grzechu pierwszego człowieka, jak powiedziano wyżej [ad 6].

10. Z tego wynika również łatwe rozwiązanie dziesiątego zarzutu. Skoro bowiem brak i wynikająca stąd ułomność odpowiadają sobie wzajemnie, więc w grzechu pierworodnym dzieci upodabniają się do rodziców na tej samej zasadzie, na jakiej potomstwo otrzymywałoby od rodziców dar udzielony naturze od początku, bo chociaż ów dar nie należał do istoty gatunku, to jednak z łaski Bożej był dany pierwszemu człowiekowi, by od niego przeszedł na cały gatunek.

11. Trzeba wziąć pod uwagę, że chociaż ktoś zostaje oczyszczony przez sakramenty łaski od grzechu pierworodnego tak, że nie poczytuje mu się go za winę - co oznacza osobiste uwolnienie od grzechu pierworodnego, to jednak natura nie zostaje całkowicie uzdrowiona i dlatego działaniem natury grzech pierworodny jest przekazywany potomkom. A zatem w człowieku rodzącym, jako w osobie, nie ma grzechu pierworodnego; i również w czynności rodzenia nie ma żadnego grzechu aktualnego, jak mówił jedenasty zarzut. Natomiast w tej mierze, w jakiej człowiek rodzący jest naturalną zasadą rodzenia, skażenie grzechem pierworodnym, które dotyczy natury, pozostaje w tym człowieku i w czynności jego rodzenia.

12. Należy stwierdzić, że aktualny grzech pierwszego człowieka przeszedł na naturę, ponieważ do tego czasu natura człowieka była doskonała dzięki udzielonemu jej darowi. Lecz gdy w wyniku grzechu natura została pozbawiona owego daru, wówczas działanie pierwszego człowieka stało się całkowicie osobiste. Wobec tego nie mógł on zadośćuczynić za całą naturę ani przez własne czyny przywrócić dobra natury do dawnego stanu, ale tylko w pewnej mierze mógł zadośćuczynić za to, co odnosiło się

213

do jego własnej osoby. Stąd jest jasna odpowiedź na dwunasty zarzut.

13. Podobnie odpowiadamy na trzynasty zarzut. Ponieważ, gdy grzeszą kolejni rodzice, natura jest już pozbawiona daru, którego udzielono jej na początku, dlatego grzechy rodziców nie są przyczyną ułomności, która byłaby przekazywana potomstwu, lecz plamą tylko ich osobiście.

A zatem nie jest ani czymś niewłaściwym, ani przeciwnym rozumowi, by w ludziach był grzech pierworodny. Przez to obala się herezję pelagian, którzy przeczyli grzechowi pierworodnemu.

Rozdział 53 ARGUMENTY, KTÓRE MAJĄ DOWODZIĆ, ŻE WCIENIE BOGA NIE BYŁO RZECZĄ ODPOWIEDNIĄ

Niewierni uważają wiarę we Wcielenie za głupstwo, zgodnie ze słowami Apostoła w 1 Liście do Koryntian 1, [21]: „Spodobało się Bogu przez głupstwo przepowiadania zbawić wierzących”, a głupstwem wydaje się głoszenie czegoś nie tylko, gdy jest to niemożliwe, lecz także gdy jest to niestosowne. Z tego powodu zwalczają naukę o Wcieleniu, usiłując wykazać, że to, co głosi wiara katolicka, jest nie tylko niemożliwe, lecz także nieodpowiednie i nie przystoi dobroci Bożej.

1. Jest czymś właściwym dla dobroci Bożej, że wszystkie rzeczy trwają we właściwym im porządku. Taki zaś jest porządek rzeczy, że Bóg jest wywyższony ponad wszystko, a

człowiek ma miejsce wśród najniższych stworzeń. Jest więc czymś nieodpowiednim, że majestat Boży jednoczy się z naturą ludzką.

2. Podobnie. Gdyby było czymś właściwym, że Bóg stał się człowiekiem, to musiałby wynikać z tego jakiś pożytek. Lecz jakkolwiek byłby to pożytek, Bóg, ponieważ jest wszechmocny, mógł

214

go sprawić samą swą wolą Skoro zatem każda rzecz ma się dziać tak prędko, jak to możliwe, więc nie trzeba było, żeby ze względu na ów pożytek Bóg jednoczył się z naturą ludzką.

3. Oprócz tego. Skoro Bóg jest powszechną przyczyną wszystkiego, więc musi przede wszystkim dbać o dobro całego wszechświata. Lecz przyjęcie natury ludzkiej przynosi pożytek tylko człowiekowi. Nie było więc rzeczą właściwą żeby Bóg, mając przyjąć jakąś inną naturę, przyjął tylko naturę ludzką.

4. Co więcej. O ile jedna rzecz jest bardziej podobna do drugiej, o tyle odpowiedniej łączą się ze sobą. Bogu zaś bliższa i bardziej podobna jest natura anielska niż ludzka. Nie było więc czymś odpowiednim, że Bóg przyjął naturę ludzką pominąwszy anielską.

5. Ponadto. Czymś najważniejszym w człowieku jest poznawanie prawdy. Przyjęcie przez Boga natury ludzkiej wydaje się być w tym przeszkodą daje to bowiem człowiekowi sposobność do błędu, mianowicie by zgodzić się z tymi, którzy sądzą że Bóg nie jest wywyższony ponad wszystkie ciała. A zatem przyjęcie natury ludzkiej przez Boga nie było pożyteczne dla natury ludzkiej.

6. Podobnie. Wiemy z doświadczenia, że wokół nauki o wcieleniu Boga powstało wiele błędów. Wydaje się zatem, iż dla zbawienia ludzi nie było rzeczą odpowiednią że Bóg się wcielił.

7. Oprócz tego. Spośród wszystkich rzeczy, jakie Bóg uczynił, największą wydaje się to, że sam przyjął ciało. Z największego dzieła należy zaś oczekiwać największego pożytku. Jeśli zatem wcielenie Boga służy zbawieniu ludzi, wydaje się, że byłoby czymś właściwym, żeby Bóg zbawił cały rodzaj ludzki, choć nawet pożytek, jakim jest zbawienie wszystkich ludzi, z trudem wydaje się uzasadniać tak wielkie dzieło.

8. Co więcej. Jeżeli Bóg przyjął naturę ludzką dla zbawienia ludzi, wydaje się, że było rzeczą właściwą by Jego bóstwo zostało objawione ludziom za pośrednictwem wystarczająco czytelnych znaków. Tak jednak nie było, gdyż inni ludzie samą tylko mocą Bożą a bez zjednoczenia Boga z ich naturą czynili cuda podobne lub nawet większe od tych, które czynił Chrystus. Wydaje się więc,

215

że Bóg przez Wcielenie nie zadbał wystarczająco o zbawienie ludzi.

9. Ponadto. Jeśli przyjęcie ciała przez Boga było konieczne dla zbawienia ludzi, wydaje się, że skoro ludzie istnieli od początku świata, to Bóg powinien był przyjąć ludzką naturę od początku świata, a nie blisko końca czasów; wydaje się bowiem, że zbawienie wszystkich ludzi żyjących wcześniej zostało zaniedbane.

10. Podobnie. Z tego samego powodu Bóg powinien był pozostać wśród ludzi do końca świata, żeby przez swą obecność nauczać ich i nimi rządzić.

11. Oprócz tego. Jest dla ludzi czymś bardzo pożytecznym, by mieli mocną nadzieję przyszłej szczęśliwości. Większą nadzieję budziłoby zaś w ludziach, gdyby Bóg wcielony

przyjął ciało nieśmiertelne, niepodległe cierpieniom oraz chwalebne, i wszystkim je okazał. A zatem wydaje się nie być rzeczą słuszną, że przyjął ciało śmiertelne i słabe.

12. Co więcej. Dla ukazania, że wszystko na świecie pochodzi od Boga, wydawałoby się właściwe, by Bóg obfitował w dobra doczesne, żyjąc w bogactwach i największych zaszczytach. Tymczasem czytamy, że było przeciwnie: prowadził życie w ubóstwie i poniżeniu, i umarł haniebną śmiercią. A zatem to, co wiara podaje o wcieleniu Boga, nie wydaje się czymś właściwym.

13. Ponadto. Wskutek tego, że cierpiał poniżenie, Jego bóstwo było w największym stopniu ukryte; choć przecież, jeśli był wcielonym Bogiem, ludziom jak najbardziej potrzeba było znajomości Jego bóstwa. A zatem nie wydaje się, żeby wiara we Wcielenie była odpowiednia dla zbawienia ludzi.

14. Gdyby zaś ktoś powiedział, że Syn Boży poniósł śmierć z powodu posłuszeństwa Ojcu, to nie wydaje się to rozsądne. Posłuszeństwo bowiem wypełnia się przez to, że słuchający stosuje się do woli rozkazującego. Wola Boga Ojca nie może zaś być nierozumna. Jeśli zatem nie było właściwe, żeby Bóg stawszy się człowiekiem, poniósł śmierć, gdyż śmierć wydaje się być sprzeczna z Bogiem, który jest życiem, to śmierci nie można słusznie uzasadnić posłuszeństwem Ojcu.

216

15. Ponadto. Wola Boga nie chce śmierci ludzi, nawet śmierci grzeszników, lecz raczej życia, według słów Księgi Ezechiela 18, [23. 32]: „Nie chcę śmierci grzesznika, ale raczej aby się nawrócił, i żył”. Tym bardziej więc nie mogło być wolą Boga Ojca, by śmierć poniósł człowiek najdoskonalszy.

16. Co więcej. Wydaje się rzeczą bezbożną i okrutną by z czyjegoś rozkazu niewinny człowiek poniósł śmierć, zwłaszcza za bezbożnych, którzy sami zasługują na śmierć. Człowiek zaś Jezus Chrystus był niewinny. Byłoby więc rzeczą bezbożną gdyby poniósł śmierć z rozkazu Boga Ojca.

17. Gdyby zaś ktoś twierdził, że było to potrzebne dla okazania pokory, o czym zdaje się mówić Apostoł w Liście do Filipian 2, [8]: „Chrystus uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci” - to i ten argument nie wydaje się słuszny. Przede wszystkim dlatego, że pokorę można nakazać temu, kto ma nad sobą kogoś wyższego, któremu może podlegać, a tego nie da się powiedzieć o Bogu. Nie było więc rzeczą właściwą by Słowo Boże uniżyło się aż do śmierci.

18. Podobnie. Pokory w wystarczający sposób mogły nauczyć ludzi Boże słowa, którym zawsze należy dawać wiarę, oraz przykład ludzi. Dla okazania przykładu pokory nie było więc konieczne ani to, by Słowo Boże przyjęło ciało, ani to, by poniosło śmierć.

19. Gdyby zaś znowu ktoś twierdził, iż to, że Chrystus został poddany śmierci i innym rzeczom, które uchodzą za hańbiące, było potrzebne dla oczyszczenia nas z grzechów, jak mówi Apostoł: „Został wydany z powodu naszych grzechów” [Rz 4,25], oraz: „Poniósł śmierć, aby zgładzić grzechy wielu” [Hbr 9,28] - to i to nie wydaje się słuszne. Przede wszystkim dlatego, że z grzechów oczyszcza człowieka wyłącznie łaska Boża.

20. Następnie - dlatego, że jeśli było potrzebne jakieś zadośćuczynienie, to powinien zadośćuczynić ten, kto zgrzeszył, gdyż zgodnie ze słusznym wyrokiem Boga, „każdy powinien nieść własny ciężar” [Ga 6,5].

21. Podobnie. Jeśli było słuszne, by za człowieka zadośćuczynił ktoś będący ponad człowiekiem, to wydaje się, że wystarczyłoby,

217

gdyby dokonał tego anioł, przyjąwszy ciało, gdyż anioł jest z natury ponad człowiekiem.

22. Ponadto. Grzech nie zadośćczyni za grzech, lecz raczej go powiększa. Jeśli więc Chrystus musiał zadośćuczynić przez śmierć, to Jego śmierć powinna być taka, żeby nikt przy niej nie zgrzeszył, to znaczy żeby nie umarł śmiercią gwałtowną, lecz naturalną.

23. Oprócz tego. Jeśli Chrystus musiał umrzeć za ludzkie grzechy, to skoro ludzie grzeszą wiele razy, powinien był ponosić śmierć wiele razy.

24. Gdyby zaś ktoś powiedział, iż to, że Chrystus się narodził i umarł, było konieczne zwłaszcza z powodu grzechu pierworodnego, dlatego że z powodu grzechu pierwszego człowieka została skażona cała natura ludzka - to wydaje się to niemożliwe. Jeśli bowiem inni ludzie nie mogą zadośćuczynić za grzech pierworodny, to wydaje się, że i śmierć Chrystusa nie stanowi zadośćuczynienia za grzechy rodzaju ludzkiego, gdyż i Chrystus umarł w ludzkiej, a nie w boskiej naturze.

25. Ponadto. Jeżeli Chrystus wystarczająco zadośćuczynił za grzechy rodzaju ludzkiego, to wydaje się rzeczą niesprawiedliwą, by ludzie nadal cierpieli kary, które, jak podaje Pismo Święte, są karami za grzech [zob. IV, 50],

26. Oprócz tego. Gdyby Chrystus wystarczająco zadośćuczynił za grzechy rodzaju ludzkiego, nie trzeba by szukać innych lekarstw służących odpuszczeniu grzechów. A wszyscy, którzy dbają o swe zbawienie, ciągle ich szukają. Nie wydaje się zatem, żeby Chrystus w sposób wystarczający zgładził ludzkie grzechy.

A zatem na podstawie takich i tym podobnych argumentów może się komuś wydawać, że to, co wiara katolicka głosi na temat Wcielenia, nie było właściwe dla Bożego majestatu i mądrości.

218

Rozdział 54 << WCIELENIE BOGA BYŁO RZECZĄ ODPOWIEDNIĄ

Jeżeli ktoś pilnie i ze czcią rozważa tajemnicę Wcielenia, znajdzie w niej tak wielką głębię mądrości, że przewyższa ona ludzkie poznanie, zgodnie ze słowami Apostoła: „Co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi” [1 Kor 1,25]. Dlatego przed tym, kto ze czcią rozważa tę tajemnicę, zostaną odkryte coraz to wspanialsze i wspanialsze jej racje.

Najpierw należy rozważyć, że wcielenie Boga było dla człowieka najskuteczniejszą pomocą w dążeniu do szczęśliwości wiecznej. Otóż wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 48 i nast.], że doskonała szczęśliwość człowieka polega na bezpośrednim widzeniu Boga. Mogłoby się zaś komuś wydawać, że z powodu niezmierności różnicy natur człowiek nigdy nie będzie mógł dojść do takiego stanu, żeby intelekt ludzki złączył się bezpośrednio z samą istotą Bożą tak jak intelekt łączy się z przedmiotem swego poznania; i w ten sposób człowiek, opanowany rozpaczą zniechęciłby się w poszukiwaniu szczęśliwości. To zaś, że Bóg zechciał ze sobą zjednoczyć naturę ludzką w osobie, wskazuje ludziom z oczywistością, że człowiek może się złączyć z Bogiem przez intelekt, i widzieć Boga bezpośrednio. Było więc rzeczą jak najbardziej właściwą że Bóg przyjął naturę ludzką by umocnić w człowieku nadzieję w dążeniu do szczęśliwości wiecznej. Stąd też po wcieleniu Chrystusa ludzie zaczęli bardziej pragnąć szczęśliwości niebieskiej, zgodnie z tym, co sam Chrystus mówi w Ewangelii św. Jana 10, [10]: „Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały życie, i miały je w obfitości”.

Zarazem Wcielenie usuwa przed człowiekiem przeszkody na drodze do zbawienia. Skoro bowiem doskonała szczęśliwość człowieka polega na samym tylko radowaniu się Bogiem, jak wykazaliśmy powyżej [III, 48 i nast.], więc każdy, kto przywiązuje się jako do celu do rzeczy niższych od Boga, pozbawia się uczestnictwa

219

w prawdziwej szczęśliwości. Tym zaś, co mogłoby sprawić, że człowiek przywiąże się jako do celu do rzeczy niższych od Boga, jest nieznamość godności swojej natury. Dlatego się zdarza, że niektórzy, bacząc tylko na swą cielesną i zmysłową naturę, która jest wspólna człowiekowi i innym zwierzętom, poszukują w rzeczach materialnych i przyjemnościach cielesnych jakiegoś rodzaju szczęścia właściwego zwierzętom. Inni znowu, widząc, że niektóre stworzenia pod pewnym względem stoją wyżej od człowieka - oddawali się ich kultowi. Czčili świat i jego części, z powodu ogromnej wielkości i długowieczności, albo też substancje duchowe, aniołów i demony - ponieważ przewyższają ludzi zarówno nieśmiertelnością, jak i bystrością intelektu; i sądzili, że w nich, jako w istotach wyższych od siebie, należy szukać szczęścia. Chociaż zaś, jeżeli chodzi o pewne właściwości, człowiek jest niższy od niektórych stworzeń, a nawet pod pewnymi względami podobny do najniższych, to jednak w porządku celu nie ma niczego wyższego od człowieka, z wyjątkiem samego tylko Boga, i jedynie w Nim tkwi doskonała szczęśliwość człowieka. Tę więc godność człowieka - mianowicie, że ma otrzymać szczęśliwość przez bezpośrednie oglądanie Boga - Bóg w sposób najzupełniej właściwy ukazał przez to, że sam bezpośrednio przyjął naturę ludzką. Stąd widzimy, że wcielenie Boga doprowadziło do tego, iż wielu ludzi zaprzestało oddawać cześć aniołom, demonom i wszelkim innym stworzeniom, a także odrzuciło rozkosze ciała i wszelkie dobra cielesne - i zaczęło oddawać cześć samemu tylko Bogu, od którego oczekuje pełni szczęścia, zgodnie z napomnieniami Apostoła: „Szukajcie tego, co jest w górze, gdzie zasiada Chrystus po prawicy Boga; dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi” [Kol 3,1-2].

Oprócz tego. Ponieważ doskonała szczęśliwość człowieka polega na takim poznaniu Boga, które przewyższa zdolności wszelkiego umysłu stworzonego, czego dowiedliśmy w trzeciej księdze [III, 48 i nast.] - więc było rzeczą konieczną, by człowiek już wcześniej miał jakiś jego przedsmak, aby dzięki temu kierował się ku owej pełni poznania uszczęśliwiającego; a to daje wiara, jak wykazaliśmy

220

w trzeciej księdze⁸⁵. Poznanie zaś, które kieruje człowieka do celu ostatecznego, musi być zupełnie pewne, ponieważ jest podstawą wszystkiego, co zmierza do ostatecznego celu; podobnie też zasady znane z natury są najpewniejsze. Zupełnie pewne poznanie jakiejś rzeczy możemy zaś mieć tylko wtedy, gdy jest ona znana sama przez się, jak na przykład znane są nam pierwsze zasady dowodzenia, albo gdy da się ją sprowadzić do tego, co jest znane samo przez się, i w taki sposób zupełnie pewny jest dla nas wniosek w dowodzeniu. To zaś, co przekazuje nam o Bogu wiara, nie może być człowiekowi znane samo przez się, gdyż przewyższa zdolności poznawcze ludzkiego intelektu. Musiało zatem zostać objawione człowiekowi przez kogoś, komu jest znane samo przez się. I chociaż wszystkim, którzy oglądają istotę Bożą jest to w pewien sposób znane samo przez się, to jednak aby mieć zupełnie pewne poznanie, należało odnieść się do pierwszej zasady tego poznania, a mianowicie do Boga, dla którego jest to znane samo

przez się w sposób naturalny, i przez którego staje się znane wszystkim; podobnie też nauka uzyskuje pewność przez sprowadzenie do pierwszych zasad niepodlegających dowodzeniu. Ażeby więc człowiek mógł osiągnąć doskonałą pewność co do prawdziwości wiary, musiał go o niej pouczyć Bóg, który stał się człowiekiem, by człowiek otrzymał boską naukę ludzkim sposobem. I to powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 1, [18]: „Boga nikt nigdy nie widział, Jednorodzony, który jest w łonie Ojca, On opowiedział”. A sam Pan mówi w Ewangelii św. Jana 18, [37]: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie”. Dlatego widzimy, że po wcieleniu Chrystusa ludzie otrzymują boską naukę w sposób bardziej oczywisty i bardziej pewny, według słów Księgi Izajasza 11, [9]: „Napełniła się ziemia poznaniem Pana”.

Podobnie. Skoro doskonałe szczęście człowieka polega na radowaniu się Bogiem, uczucia człowieka należało usposobić do pragnienia radowania się Bogiem, tak jak widzimy, że pragnienie

85 Chodzi o fragment, który nie został włączony do ostatecznej wersji *Summa contra gentiles*. Por. 01, 40; III, 118; III, 152.

221

szczęścia jest w człowieku z natury. Pragnienie radowania się jakąś rzeczą ma zaś przyczynę w miłości ku niej. Było więc konieczne, aby człowieka, który dąży do doskonałego szczęścia, zachęcić do miłości Bożej. A nic bardziej nie zachęca nas do miłości do kogoś niż doświadczenie miłości do nas. W żaden zaś sposób nie można było lepiej ukazać człowiekowi miłości Bożej, niż przez to, że Bóg zechciał zjednoczyć się z człowiekiem w osobie; właściwością miłości jest bowiem zjednoczenie kochającego z ukochanym w tej mierze, w jakiej to możliwe⁸⁶. A zatem człowiekowi dążącemu do doskonałego szczęścia było potrzebne, aby Bóg stał się człowiekiem.

Co więcej. Skoro przyjaźń polega na pewnej równości⁸⁷, wydaje się, że nie można przyjaźnią połączyć rzeczy, które są bardzo nierówne⁸⁸. Aby więc mogła zaistnieć ściślejsza przyjaźń między człowiekiem a Bogiem, było czymś korzystnym dla człowieka, że Bóg stał się człowiekiem, gdyż z natury także człowiek człowiekowi jest przyjacielem⁸⁹, abyśmy w ten sposób „poznając Boga w widzialnej postaci, zostali porwani do umiłowania rzeczy niewidzialnych”⁹⁰.

Podobnie też jest jasne, że szczęście jest nagrodą za cnotę⁹¹. Tych więc, którzy dążą do szczęścia, należy przygotować przez cnotę. A do cnoty pobudzają nas i słowa, i przykłady. Czyjeś przykłady i słowa skłaniają zaś do cnoty tym skuteczniej, im mocniejsze mamy przekonanie o jego dobroci. Jednak o nikim, kto jest tylko człowiekiem, nie możemy uważać nieomylnie, że jest dobry, gdyż nawet najświętsi ludzie mieli jakieś wady. Aby więc człowiek utwierdził się w cnotie, było potrzebne, żeby naukę i przykłady cnoty otrzymał od Boga, który stał się człowiekiem. Dlatego sam Pan powiada w Ewangelii św. Jana 13, [15]: „Dałem wam przykład, abyście i wy czynili, jak Ja wam uczyniłem”.

86 Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 15 (PG 3, 713 B).

87 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VIII, 5 (1157b 33-40).

88 Zob. tamże, VIII, 7 (1158b 30-1159a 10).

89 Zob. tamże, VIII, 1 (1155a 16-22).

90 Mszal; prefacja o Narodzeniu Pańskim.

91 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 9 (1099b 16-18).

222

Podobnie. Jak cnoty usposabiają człowieka do szczęśliwości, tak grzechy są mu przeszkodą. Grzech zaś, przeciwny cnotcie, stanowi przeszkodę w osiągnięciu szczęścia nie tylko przez to, że wprowadza pewien nieporządek do duszy, i w ten sposób ją odwodzi od należnego celu, ale także przez to, że obraża Boga, od którego się spodziewamy nagrody szczęśliwości, ponieważ Bóg troszczy się o ludzkie czyny, a grzech sprzeciwia się Bożej miłości, jak to pełniej ukazaliśmy w trzeciej księdze⁹². Poza tym człowiek, mając świadomość, że obraził Boga, traci przez grzech odwagę zbliżenia się do Niego, a ta odwaga jest konieczna, by osiągnąć szczęśliwość. Zatem rodzaj ludzki, przepełniony grzechami, potrzebuje jakiegoś lekarstwa przeciw grzechom. Tego lekarstwa może zaś udzielić jedynie Bóg, który może zarówno skłonić wolę do dobra, by zaprowadzić w niej należyty porządek, jak i przebaczyć wyrządzoną Mu zniewagę - zniewagę przebacza bowiem jedynie ten, komu została wyrządzona. Ażeby więc człowiek został uwolniony od świadomości dawnego grzechu, musi wiedzieć, że Bóg mu go przebaczył. Nie może zaś tego wiedzieć z pewnością jeśli nie upewni go o tym sam Bóg. A zatem było rzeczą właściwą i pożyteczną dla rodzaju ludzkiego w dążeniu do szczęśliwości, że Bóg stał się człowiekiem, by w ten sposób od Boga otrzymał odpuszczenie grzechów, a od Boga-Człowieka pewność, że zostały mu odpuszczone. Dlatego sam Pan mówi w Ewangelii Św. Mateusza 9, [6]: „Żebyście zaś wiedzieli, iż Syn Człowieczy ma moc odpuszczania grzechów” itd.; także Apostoł powiada w Liście do Hebrajczyków 9, [14], że „krew Chrystusa oczyści nasze sumienia z martwych uczynków, abyśmy służyli Bogu żywemu”.

Co więcej. Tradycja Kościoła nas uczy, że cały rodzaj ludzki zarażony jest grzechem. Porządek sprawiedliwości Bożej jest zaś taki, że Bóg nie odpuszcza grzechu bez zadośćuczynienia, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [III, 158], Nikt zaś, kto jest tylko człowiekiem, nie mógł zadośćuczynić za grzech całego rodzaju

⁹² Również w tym miejscu chodzi o fragment, który nie znalazł się w ostatecznej wersji *Summa contra gentiles*. Por. przyp. 81 i 85.

223

ludzkiego, gdyż jakikolwiek człowiek jako taki znaczy mniej niż cały rodzaj ludzki. Aby więc rodzaj ludzki został uwolniony od grzechu powszechnego, musiał zadośćuczynić ktoś, kto był i człowiekiem, jako że człowiekowi wypadało zadośćuczynić, i kimś wyższym od człowieka, by jego zasługa była wystarczająca dla zadośćuczynienia za grzech całego rodzaju ludzkiego. Większy zaś od człowieka w porządku szczęśliwości jest jedynie sam Bóg; aniołowie bowiem, chociaż są wyżej co do natury, to jednak nie są wyżej w porządku celu, ponieważ ten sam cel czyni ich szczęśliwymi [zob. III, 57]. Aby więc człowiek osiągnął szczęśliwość, było rzeczą konieczną by Bóg stał się człowiekiem dla zgładzenia grzechu rodzaju ludzkiego. To właśnie Jan Chrzciel powiedział o Chrystusie w Ewangelii św. Jana 1, [29]: „Oto Baranek Boży, oto Ten, który gładzi grzechy świata”. Apostoł zaś powiada w Liście do Rzymian 5, [16]: „Jak grzech z jednego na wszystkich ku potępieniu, tak i łaska z Jednego na wszystkich ku usprawiedliwieniu”.

Na podstawie tych i tym podobnych argumentów widzimy, iż to, że Bóg stał się człowiekiem, nie było rzeczą niestosowną dla Bożej dobroci, a jak najbardziej potrzebną dla ludzkiego zbawienia.

Rozdział 55

ROZWIĄZANIE WYŻEJ PRZYTOCZONYCH ZARZUTÓW PRZECIW ODPOWIEDNIOŚCI WCIELEŃ

Nietrudno odpowiedzieć na zarzuty, które przytoczono powyżej [III, 53],

1. Fakt, że Bóg stał się człowiekiem, nie sprzeciwia się porządkowi rzeczy, jak twierdził pierwszy zarzut. Chociaż bowiem natura boska nieskończenie przewyższa naturę ludzką, to jednak człowiek zgodnie z porządkiem swej natury ma za cel samego Boga i naturalne jest dla niego zjednoczenie się z Bogiem przez pośrednictwo

224

umysłu. Przykładem i jakimś świadectwem owego zjednoczenia było zjednoczenie Boga z człowiekiem w jednej osobie, dokonane jednak z zachowaniem właściwości każdej z natur, tak że ani natura boska nie straciła nic ze swej doskonałości, ani natura ludzka z powodu jakiegoś wywyższenia nie została wyprowadzona poza granice swego gatunku.

Trzeba też zauważyć, iż doskonałość i niezmiennność dobroci Bożej sprawiają, że nie ubywa Bogu godności, gdy jakieś stworzenie przybliża się do Niego - choć godność stworzenia wzrasta. Bóg bowiem w taki sposób udziela stworzeniom swej dobroci, że nie ponosi przez to żadnej szkody.

2. Podobnie, chociaż do uczynienia wszystkiego wystarcza wola Boża, to jednak mądrość Boża wymaga, żeby Bóg troszczył się o poszczególne rzeczy, tak jak to dla nich odpowiednie, bowiem dla poszczególnych rzeczy Bóg słusznie ustanowił właściwe im przyczyny. Dlatego, chociaż Bóg, jak twierdził drugi zarzut, samą swą wolą mógł w ludzkim rodzaju sprawić wszystkie pożytki, które przypisujemy wcieleniu Boga, to jednak było czymś odpowiednim dla natury ludzkiej, by tego rodzaju pożytki spowodowane zostały przez Boga, który stał się człowiekiem. W pewnej mierze daje się to poznać z przytoczonych wyżej argumentów [IV, 54],

3. Także na trzeci zarzut odpowiedź jest oczywista. Człowiek, ponieważ składa się z natury duchowej i cielesnej, jest jakby na granicy obu natur [zob. II, 68], i wydaje się, że to, co służy zbawieniu człowieka, odnosi się do wszystkich stworzeń. Niższe stworzenia cielesne wydają się bowiem być na użytek człowieka i w pewnej mierze mu podlegać. Wyższe stworzenie duchowe, mianowicie anioła, łączy zaś z człowiekiem osiąganie celu ostatecznego, jak wiadomo z tego, co powiedziano wyżej [III, 25], Wobec tego czymś właściwym wydaje się, że powszechna Przyczyna wszystkiego przyjęła do jedności osoby to stworzenie, w którym najbardziej łączy się ze wszystkimi stworzeniami.

Trzeba także zauważyć, że tylko natura rozumna działa sama przez się, jako że stworzenia nierozumne podlegają raczej popędowi

225

natury, a nie działają same przez się. Dlatego należą raczej do porządku przyczyn instrumentalnych, niż działają jako przyczyna główna. Bóg powinien był zatem przyjąć takie stworzenie, które mogłoby działać samo przez się jako przyczyna główna. To bowiem, co działa jako narzędzie, działa, o ile zostanie ku temu pobudzone, natomiast przyczyna główna porusza się sama przez się. Gdyby więc Bóg miał coś zdziałać przez stworzenie nierozumne, to wystarczyłoby - zgodnie z właściwościami tego stworzenia - żeby tylko pobudził je do działania, a nie żeby przyjmował je w osobie, tak by samo

działało, gdyż nie mieści się to w naturalnych właściwościach takiego stworzenia, a tylko we właściwościach natury obdarzonej rozumem. A zatem nie było słuszne, by Bóg przyjął jakąś naturę nierozumną, lecz naturę rozumną, mianowicie anielską lub ludzką.

4. Chociaż natura anielska pod względem właściwości naturalnych jest doskonalsza od natury ludzkiej, jak twierdził zarzut czwarty, to jednak było czymś bardziej odpowiednim, że Bóg przyjął naturę ludzką. Po pierwsze dlatego, że za grzech ludzki można było zadośćuczynić, gdyż wybór człowieka nie zwraca się ku czemuś w sposób niezmienny, lecz może się odwrócić od dobra ku złu i od zła może zwrócić się z powrotem ku dobru; podobnie również rozum ludzki, ponieważ poznaje prawdę, wychodząc od rzeczy poznawalnych zmysłowo i za pośrednictwem pewnych znaków, może się zwrócić ku rzeczom przeciwnym. Natomiast anioł, tak jak ma niezmiennie poznanie - gdyż poznaje w sposób niezmienny przez proste ujęcie umysłowe - tak również jego wybór jest niezmienny. Dlatego albo w ogóle nie skłania się ku złu, albo, jeśli ku niemu by się zwrócił, to zwraca się niezmiennie; dlatego za grzech anioła nie można zadośćuczynić. Skoro zatem, jak uczy nas Pismo Święte [Mt 1,21; 1 Tm 1,15], główną przyczyną wcielenia Boga jest zadośćuczynienie za grzechy, więc było czymś bardziej właściwym, że Bóg przyjął naturę ludzką, a nie anielską. Po drugie dlatego, że Bóg przyjął stworzenie w osobie, a nie w naturze, jak wiadomo z wcześniejszych rozważań [IV, 39; IV, 41]. Było więc czymś bardziej słusznym, że przyjął ludzką,

226

a nie anielską naturę, dlatego że w człowieku, skoro jest złożony z materii i formy, natura jest czymś innym niż osoba, nie ma zaś tego w aniele, który jest niematerialny. Po trzecie dlatego, że anioł zgodnie z właściwością swej natury bliższy był poznania Boga niż człowiek, którego poznanie bierze początek ze zmysłów. Aniołowi wystarczyło zatem, by w sposób umysłowy został pouczony przez Boga o prawdach Bożych. Natomiast natura człowieka wymagała, by Bóg pouczył go o sobie samym przez człowieka w sposób dostępny dla zmysłów. To zaś dokonało się przez Wcielenie. Ponadto, odległość człowieka od Boga zdaje się raczej sprzeciwiać ostatecznemu szczęściu cieszenia się Bogiem. Dlatego bardziej było potrzebne człowiekowi niż aniołowi, żeby został przyjęty przez Boga, aby obudziła się w nim nadzieja szczęścia wiecznego. Poza tym, skoro człowiek jest kresem stworzeń, i dla niego istnieją wszystkie inne stworzenia, wcześniejsze w naturalnym porządku rodzenia, więc jest słuszne, by był zjednoczony z Pierwszym Początkiem rzeczy, i by w ten sposób zamknął się krąg doskonałości stworzeń.

5. Przyjęcie przez Boga ludzkiej natury nie jest sposobnością do błędu, jak przedstawiał piąty zarzut. Ponieważ przyjęcie ludzkiej natury, jak wykazano powyżej, dokonało się w jedności osoby, a nie w jedności natury, to nie musimy zgadzać się z tymi, którzy uważają że Bóg nie jest ponad wszystkimi rzeczami, nazywając Go duszą świata albo czymś podobnym.

6. Chociaż, jak wskazywano w szóstym zarzucie, odnośnie do wcielenia Boga powstały błędy, to jednak jest oczywiste, że liczniejsze błędy upadły po Wcieleniu. Podobnie bowiem jak ze względu na naturę stworzeń, które mogą być ułomne, z tego, co stworzyła dobroć Boża, wynikły pewne złe skutki, tak też nie jest niczym dziwnym, jeśli z powodu słabości ludzkiego umysłu po objawieniu prawdy boskiej powstały jakieś błędy. A jednak te błędy zaprawiły umysły wiernych w pilniejszym badaniu i pojmowaniu prawdy Bożej, tak samo jak zło zdarzające się wśród stworzeń Bóg kieruje do jakiegoś dobra.

7. Chociaż wszelkie dobro stworzone wydaje się małe w porównaniu z dobrocią Bożą, to jednak ponieważ wśród rzeczy stworzonych nie może być niczego większego niż zbawienie stworzenia rozumnego, które polega na uczestnictwie w dobroci Bożej, a skutkiem Wcielenia było zbawienie ludzkie - więc korzyść z Wcielenia nie była dla świata niewystarczająca, jak przedstawiał siódmy zarzut. Poza tym, nie musiało stąd wynikać, że wszyscy ludzie dostąpią zbawienia przez wcielenie Boga, lecz tylko ci, którzy przyłączyli się do Wcielenia przez wiarę i sakramenty. Moc wcielenia Boga wystarcza wprawdzie do zbawienia wszystkich ludzi, lecz to, że nie wszyscy są dzięki niej zbawieni, bierze się z braku gotowości, mianowicie, iż nie chcą przyjąć w sobie owoców Wcielenia przez to, że nie należą do Boga wcielonego przez wiarę i miłość. Ludziom nie została bowiem odebrana wolność woli, za sprawą której mogą należeć lub nie należeć do Boga wcielonego; inaczej dobro człowieka byłoby wymuszone i wskutek tego przestałoby być zasługujące i chwalebne.

8. Wcielenie Boga zostało objawione ludziom za pośrednictwem wystarczających znaków. Nie ma bowiem właściwszego sposobu objawienia boskości niż przez to, co jest właściwe Bogu. Jest zaś właściwe Bogu, że może zmieniać prawa natury, sprawiając coś ponad naturą, której jest Twórcą. A zatem tego, że coś pochodzi od Boga, najstosowniej dowodzą dzieła, które przewyższają prawa natury, na przykład przywracanie wzroku niewidomym, oczyszczanie trędowatych, wskrzeszanie umarłych. A tego rodzaju dzieł dokonał Chrystus. Dlatego, gdy Go pytano: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy innego mamy oczekiwać?” [Mt 11,3], za pomocą tych dzieł dowiódł swego bóstwa, mówiąc: „Ślepi widzą, chromi chodzą głusi słyszą” itd. [Mt 11,5]. Nie było zaś konieczne stworzenie innego świata, gdyż nie wymagała tego ani mądrość Boża, ani natura rzeczy. Gdyby zaś ktoś powiedział, jak to przedstawiał ósmy zarzut, iż czytamy o podobnych cudach dokonywanych też przez innych ludzi, to jednak należy zauważyć, że Chrystus czynił je w sposób inny i bardziej odpowiedni dla Boga. Czytamy bowiem, że inni

czynili cuda, modląc się, Chrystus zaś rozkazując, jakby własną mocą I nie tylko sam je czynił, lecz również innym dał moc czynienia podobnych i jeszcze większych cudów; czynili je oni tylko dzięki samemu wezwaniu imienia Chrystusa. Chrystus dokonywał nie tylko cielesnych, lecz także duchowych cudów, które są o wiele większe; mianowicie: przez Chrystusa i gdy wezwano Jego imienia, dany był Duch Święty, który rozpałał serca pragnieniem miłości Boga i w jednej chwili napełnił umysły poznaniem rzeczy Bożych oraz prostym ludziom dał wymowę, aby ogłaszali ludziom Bożą prawdę. Tego rodzaju dzieła, których nikt, kto jest tylko człowiekiem, nie mógł dokonać, są wyraźnymi znakami bóstwa Chrystusa. Dlatego Apostoł mówi w Liście do Hebrajczyków [2,3—4], że zbawienie ludzi, „głoszone na początku przez Pana, zostało u nas potwierdzone przez tych, którzy je słyszeli, a Bóg poświadczał je znakami i cudami, i udzielaniem różnych [darów] Ducha Świętego”.

9. Chociaż Wcielenie było konieczne dla zbawienia całej ludzkości, to jednak Bóg nie musiał się wcielać od początku świata, jak podaje dziewiąty zarzut. Po pierwsze dlatego, że wcielony Bóg miał przynieść ludziom lekarstwo przeciw grzechom, jak wiemy z tego, co powiedziano wyżej [IV, 54]. A człowiekowi nie można z pożytkiem podawać lekarstwa przeciw grzechowi, jeśli wcześniej nie uzna swej ułomności, by w ten sposób

dzięki pokorze i nie ufając sobie, człowiek pokładał nadzieję w Bogu, który jedynie może uleczyć z grzechu, jak powiedzieliśmy wyżej [IV, 54; III, 157], Mógł zaś człowiek żywić zuchwałe przekonanie o swej wiedzy i mocy. Należało więc przez jakiś czas pozostawić go samemu sobie, by doświadczył, że nie potrafi sam się zbawić ani wiedzą przyrodzoną gdyż zanim nastał czas spisane go prawa człowiek wykroczył przeciwko prawu natury, ani własną mocą skoro poznawszy dzięki prawu, co jest grzechem, nadal grzeszył z powodu słabości. Wobec tego człowiekowi, który już utracił przekonanie o swojej wiedzy i mocy, przez wcielenie Chrystusa należało dać wreszcie skuteczną pomoc przeciw grzechowi, mianowicie łaskę Chrystusa, którą zostałby zarówno pouczony w wątpliwościach, aby nie błądził w poznaniu, jak też umocniony

229

w walce z pokusami, aby nie upadł z powodu słabości. Tak więc rozróżniamy trzy okresy dziejów rodzaju ludzkiego: pierwszy, zanim nastało Prawo, drugi, gdy podlegał Prawu, trzeci, gdy podlega łasce. A dalej, wcielony Bóg dał ludziom doskonałe pouczenia i nakazy. Natura ludzka wymaga zaś tego, by człowiek nie od razu osiągał doskonałość, lecz był do niej prowadzony przez rzeczy niedoskonałe; widzimy to w nauczaniu dzieci, które najpierw poucza się o rzeczach najniższych, gdyż nie są zdolne od początku rozumieć rzeczy doskonałych. I tak samo, gdyby tłumowi opowiadano rzeczy niesłychane i wielkie, ludzie nie zrozumieliby tego od razu, gdyby wcześniej nie zostali przygotowani przez jakieś mniejsze rzeczy. Wobec tego było rzeczą odpowiednią, by w tym, co dotyczy zbawienia, rodzaj ludzki otrzymał na początku łatwe i proste pouczenia za pośrednictwem Patriarchów, Prawa i Proroków, a w końcu, gdy wypełni się czas, by głoszone na ziemi doskonałą naukę Chrystusa, według słów Apostoła w Liście do Galatów 4, [4]: „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg na ziemię Syna swego”. Powiedziano tam również, że „Prawo było naszym wychowawcą w Chrystusie, lecz już nie jesteśmy poddani wychowawcy” [Ga 3,24-25]. Ponadto, należy zauważyć, że podobnie jak przybycie wielkiego króla winno być poprzedzone przez wysłanników, którzy przygotowują poddanych na przyjęcie króla ze czcią, tak też przybycie Boga na ziemię należało poprzedzić wieloma rzeczami, które przygotowałyby ludzi na przyjęcie Boga wcielonego. Dokonało się to wówczas, gdy wcześniejsze obietnice i pouczenia przysposobiły ludzkie umysły, by łatwiej uwierzono Temu, który wcześniej był zapowiedziany, i by ze względu na dawne obietnice przyjęto Go żarliwiej.

10. Chociaż przyjście Boga wcielonego na świat było bardzo potrzebne dla zbawienia ludzkiego, to jednak nie było konieczne, żeby Bóg pozostał z ludźmi do końca świata, jak twierdził dziesiąty zarzut. Sprzeciwiałoby się to bowiem czci, którą ludzie winni byli okazywać wcielonemu Bogu. Widząc Go bowiem w ciele, podobnego innym ludziom, nie uważaliby, że jest kimś od nich większym. Lecz gdy po cudach, jakie na ziemi uczynił, usunął się spośród nich,

230

ludzie zaczęli oddawać Mu większą cześć. Z tego powodu również swoim uczniom nie dał pełni Ducha Świętego, dopóki wśród nich przebywał, z tej racji, że Jego nieobecność lepiej przygotowała ich na przyjęcie darów duchowych. Dlatego sam powiedział do nich: „Jeśli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was; a jeśli odejdę, pošlę Go do was” [J 16,7],

11. Bóg nie musiał przyjąć ciała niepodlegającego cierpieniu i nieśmiertelnego, jak twierdził jedenasty zarzut, lecz raczej podległe cierpieniu i śmiertelne. Po pierwsze, kiedy ludzie poznali dobrodziejstwo Wcielenia, było rzeczą konieczną by przez to rozpalili się miłością Bożą. Dla ukazania prawdziwości Wcielenia potrzeba zaś było, żeby przyjął ciało podobne do ciała innych ludzi, mianowicie podległe cierpieniu i śmiertelne. Gdyby bowiem przyjął ciało niepodlegające cierpieniu i nieśmiertelne, wydawałoby się ludziom, którzy nie znali takiego ciała, że jest ono zjawą a nie prawdziwym ciałem. Po drugie, było konieczne, żeby Bóg przyjął ciało dla zadośćuczynienia za grzechy rodzaju ludzkiego. Zdarza się zaś czasem, że jeden człowiek czyni zadość za drugiego, jak to wykazano w trzeciej księdze [III, 158], dobrowolnie przyjmując karę należną drugiemu, choć jemu się ona nie należy. A karą wynikającą z grzechu rodzaju ludzkiego jest śmierć i inne cierpienia obecnego życia, jak wyżej powiedzieliśmy [IV, 50], Dlatego również Apostoł mówi w Liście do Rzymian [5,12]: „Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć”. Trzeba więc było, żeby Bóg przyjął bez grzechu ciało podległe cierpieniom i śmiertelne, by w ten sposób, cierpiąc i umierając, zadośćuczynić za nas i zgładzić grzech. To właśnie mówi Apostoł w Liście do Rzymian [8,3]: „Bóg posłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego”, to znaczy mającego ciało podobne do ciał grzeszników, a więc podległe cierpieniom i śmiertelne; i dodaje: „I z powodu grzechu potępił grzech w ciele”, to znaczy, że przez karę, którą w swym ciele poniósł za nasze grzechy, zgładził nasze grzechy. Po trzecie, dzięki temu, że miał ciało podległe cierpieniom i śmiertelne, dał nam przekonujący przykład cnoty, mężnie przezwyciężając cielesne

231

doznania i czyniąc z nich cnotliwy użytek. Po czwarte, fakt, że Jego podległe cierpieniom i śmiertelne ciało przeszło w stan, w którym nie podlega cierpieniom i jest nieśmiertelne, wzmacnia w nas nadzieję nieśmiertelności; możemy ufać, że tak samo będzie z nami, którzy mamy ciało podległe cierpieniom i śmiertelne. Gdyby natomiast od początku przyjął ciało niezdolne do cierpienia i nieśmiertelne, nie dałby tym, którzy doświadczają w sobie cierpienia i śmiertelności, sposobności do nadziei na nieśmiertelność. Również posłannictwo pośrednika wymagało, żeby miał ciało takie, jak my - podległe cierpieniu i śmiertelne - a moc i chwałę taką jak Bóg, aby wzięwszy od nas to, co miał wspólnie z nami, mianowicie śmierć i cierpienie, przywiódł nas do tego, co wspólne Jemu i Bogu. Był bowiem pośrednikiem, który miał połączyć nas z Bogiem.

12. Tak samo nie byłoby rzeczą pożyteczną aby wcielony Bóg prowadził na tym świecie dostatnie życie, wyróżnione zaszczytami czy dostojeństwami, jak wnioskował dwunasty zarzut. Po pierwsze, gdyż przyszedł na świat po to, by umysły ludzi oddane rzeczom ziemskim oderwać od tych rzeczy i wznieść ku Bogu. Chcąc zatem swym przykładem pociągnąć ludzi do pogardy dla bogactw i światowych pragnień, musiał wieść na tym świecie życie ubogie i ukryte. Po drugie, gdyby opływał w dostatki i miał jakieś wysokie godności, wówczas to, co czynił jako Bóg, przypisywano by raczej władzy ziemskiej niż mocy boskiej. Dlatego najskuteczniejszym dowodem Jego boskości było to, że bez pomocy władzy ziemskiej cały świat przemienił na lepsze.

13. Stąd również wynika odpowiedź na zarzut trzynasty.

14. Nie jest czymś dalekim od prawdy to, że wcielony Syn Boży poniósł śmierć posłuszny nakazowi Ojca, jak uczy Apostoł [zob. Flp 2,8], Nakazy Boże odnoszą się bowiem, gdy chodzi o ludzi, do aktów cnoty; im zaś doskonale wykonuje ktoś akty cnót, tym większe posłuszeństwo okazuje Bogu. Spośród wszystkich cnót największa jest zaś

miłość, do której odnoszą się wszystkie inne. Przeto Chrystus, gdy spełnił akt miłości w sposób najdoskonalszy, okazał Bogu największe posłuszeństwo. Nie ma zaś doskonalszego

232

aktu miłości nad to, że człowiek z miłości ku drugiemu ponosi nawet śmierć, zgodnie ze słowami samego Pana: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” [J 15,13], Tak więc Chrystus, który poniósł śmierć za zbawienie ludzi i na chwałę Boga Ojca, był w najwyższym stopniu posłuszny Ojcu, spełniając doskonały akt miłości. Nie sprzeciwia się to także Jego boskości, jak utrzymywał zarzut czternasty. Zjednoczenie w osobie dokonało się bowiem w ten sposób, że zostały zachowane właściwości obu natur, boskiej i ludzkiej, jak powiedzieliśmy wyżej [IV, 41], I dlatego, nawet gdy Chrystus doznał śmierci i wszystkiego, co wiąże się z człowieczeństwem. Jego bóstwo pozostało wolne od doznań; chociaż z powodu jedności osoby mówimy, że Bóg został umęczony i umarł. Przykład tego w jakiejś mierze ukazuje się w nas, bo gdy umiera ciało, dusza pozostaje nieśmiertelna.

15. Należy także wiedzieć, że chociaż Bóg nie chce ludzkiej śmierci, jak głosił piętnasty argument, to jednak pragnie cnoty, przez którą człowiek mężnie znosi śmierć i z miłości przeciwstawia się niebezpieczeństwu śmierci. I w ten sposób wola Boga chciała śmierci Chrystusa o tyle, o ile Chrystus przyjął ją z miłości i zniósł mężnie.

16. Z tego wynika, że nie było rzeczą bezbożną i okrutną iż Bóg Ojciec chciał śmierci Chrystusa, jak wnioskował argument szesnasty. Nie przymuszał Go bowiem wbrew Jego woli, lecz upodobał sobie w woli, która sprawiła, że z miłości Chrystus przyjął śmierć. I tę miłość wzbudził w Jego duszy.

17. Podobnie też nie jest rzeczą niewłaściwą twierdzić, że Chrystus chciał ponieść śmierć krzyżową aby okazać pokorę. Jednak prawdą jest, jak twierdził siedemnasty argument, że w Bogu nie ma pokory, ponieważ cnota pokory polega na tym, by człowiek trzymał się swojej miary i nie sięgał do tego, co jest ponad nim, a poddawał się wyższemu od siebie. Jest więc jasne, że Bogu pokora nie może przysługiwać, gdyż nie ma nad Nim nikogo wyższego, lecz On sam jest ponad wszystkim. A jeśli czasami ktoś z pokory poddaje się równemu sobie lub niższemu, to czyni tak, ponieważ tego, kto

233

bezwzględnie rzecz biorąc jest równy lub niższy, uważa za wyższego od siebie pod pewnym względem. Chociaż więc Chrystusowi pokora nie przysługuje w zakresie natury boskiej, to jednak przysługuje Mu w zakresie natury ludzkiej, a ze względu na Jego bóstwo staje się tym bardziej chwalebna. Godność osoby podnosi bowiem chwałę pokory, na przykład gdy w jakiejś potrzebie człowiek wysoko postawiony znosi coś najgorszego. W człowieku zaś nie może być większej godności niż bycie Bogiem. Stąd najbardziej chwalebna jest pokora człowieka-Boga, gdyż znosił rzeczy hańbiące, które trzeba było cierpieć dla zbawienia ludzi. Ludzie bowiem z powodu swej pychy lubowali się w chwale światowej. Aby więc przemienić ducha ludzkiego, by nie miłował chwały światowej, lecz chwałę boską, zechciał ponieść śmierć - nie jakąkolwiek śmierć, lecz najbardziej hańbiącą. Chociaż bowiem niektórzy ludzie nie boją się śmierci jako takiej, to jednak przeraża ich śmierć hańbiąca. Aby więc i tę śmierć mieli za nic, Chrystus dodał im ducha przykładem swojej śmierci.

18. A chociaż ludzie mogli się nauczyć pokory dzięki słowom Boga, jak podawał osiemnasty zarzut, to jednak do działania pobudzają bardziej czyny niż słowa. Czyny zaś pobudzają tym skuteczniej, im bardziej jesteśmy przekonani o dobroci tego, kto je wykonuje. Chociaż więc mamy wiele przykładów pokory innych ludzi, to jednak było czymś najbardziej potrzebnym, by człowieka pobudził przykład człowieka-Boga, o którym wiemy, że mylić się nie może, i którego pokora jest tym cudowniejsza, im wspanialszy jest majestat.

19. Na podstawie powyższego jest też jasne, że trzeba było, aby Chrystus poniósł śmierć, nie tylko po to, by dać przykład pogardy śmierci z miłości do prawdy, ale także po to, by oczyścić innych z grzechów. Dokonało się to w ten sposób, że Ten, który nie miał grzechu, zechciał ponieść śmierć należną za grzech, by przyjąć na siebie karę należną innym i zadośćuczynić za innych. A chociaż do odpuszczenia grzechów wystarcza sama tylko łaska Boża, jak twierdził dziewiętnasty argument, to jednak przy odpuszczaniu grzechu wymaga się także czegoś ze strony tego, komu grzech się

234

odpuszcza, a mianowicie, by zadośćuczynił temu, kogo obraził. A ponieważ nie mogą tego uczynić za siebie inni ludzie, więc za wszystkich zadośćuczynił Chrystus, ponosząc śmierć dobrowolnie, z miłości.

20. A chociaż karząc za grzechy, należy karać tego, kto zgrzeszył, jak mówi dwudziesty argument, to jednak gdy chodzi o zadośćuczynienie, karę może ponosić jeden za drugiego. Gdy bowiem wymierza się karę za grzech, ocenia się złość tego, kto otrzymuje karę. Natomiast w przypadku zadośćuczynienia, gdy ktoś dobrowolnie przyjmuje karę, aby przejednać tego, kogo obraził, bierze się pod uwagę miłość i dobroć zadośćuczyniącego, a widzieć ją najlepiej właśnie wtedy, gdy ktoś bierze na siebie karę za drugiego. I dlatego Bóg przyjmuje zadośćuczynienie, jakiego dokonuje jeden za drugiego, jak to ukazaliśmy już w trzeciej księdze [III, 158],

21. Za cały rodzaj ludzki, jak powyżej wykazaliśmy [IV, 54], nie mógł zadośćuczynić ktoś, kto jest tylko człowiekiem. Nie mógł tego dokonać również anioł, jak twierdził dwudziesty pierwszy argument. Chociaż bowiem anioł jest potężniejszy od człowieka pod względem pewnych właściwości naturalnych, to jednak jest mu równy, jeżeli chodzi o uczestnictwo w szczęśliwości, do której zadośćuczynienie miało doprowadzić. A ponadto godność człowieka nie zostałaby przywrócona w pełni, gdyby zadośćuczynienie zawdzięczał aniołowi.

22. Powinniśmy wiedzieć, że śmierć Chrystusa miała moc zadość- czyniącą dzięki Jego miłości, która sprawiła, że dobrowolnie poniósł śmierć, a nie z powodu nieprawości oprawców, którzy zadając Mu śmierć, zgrzeszyli. Grzechu bowiem nie gładzi się grzechem, jak podawał zarzut dwudziesty drugi.

23. Chociaż śmierć Chrystusa stanowi zadośćuczynienie za grzech, to jednak nie musiał umierać tyle razy, ile razy ludzie grzeszą jak wnioskował zarzut dwudziesty trzeci. Śmierć Chrystusa była bowiem wystarczająca, aby zadośćuczynić za grzechy wszystkich - i z powodu niezwykłej miłości, z której poniósł śmierć, i ze względu na godność dokonującej zadośćuczynienia osoby, która była

235

Bogiem i człowiekiem. Jest zaś jasne także w sprawach ludzkich, że im osoba jest wyżej postawiona, tym za większą uważa się karę, którą ponosi, czy to odnośnie do pokory i

miłości cierpiącego karę, czy też odnośnie do winy wymierzającego ją.

24. Śmierć Chrystusa była wystarczającym zadośćuczynieniem za grzech całego rodzaju ludzkiego. Chociaż bowiem Chrystus umarł tylko w ludzkiej naturze, jak twierdził dwudziesty czwarty argument, to jednak Jego śmierć jest drogocenna ze względu na godność osoby ponoszącej mękę, czyli Osoby Syna Bożego. Albowiem - co powiedzieliśmy powyżej [w tym rozdziale, ad 14; III, 158] - jak jest większą zbrodnią obraza osoby mającej większą godność, tak jest oznaką większej cnoty i miłości, gdy osoba wyżej postawiona dobrowolnie ponosi mękę za innych.

25. Chociaż Chrystus przez swoją śmierć wystarczająco zadośćuczynił za grzech pierworodny, to jednak nie jest rzeczą niesłuszną jak twierdził dwudziesty piąty zarzut, by kary wynikające z grzechu pierworodnego ciążyły dalej na wszystkich, którzy stają się także uczestnikami odkupienia Chrystusowego. Jest bowiem rzeczą odpowiednią i pożyteczną by kara pozostała, nawet gdy wina została usunięta. Po pierwsze, żeby wierni, jako członki ciała, upodobnili się do Chrystusa, jako do Głowy. Jak więc Chrystus najpierw zniósł wiele cierpień i w ten sposób doszedł do chwały nieśmiertelności, tak wypadało, aby Jego wierni najpierw zostali poddani cierpieniom i w ten sposób doszli do nieśmiertelności, nosząc jak gdyby w sobie oznaki męki Chrystusowej, by osiągnąć podobieństwo do Jego chwały, jak powiada Apostoł w Liście do Rzymian [8,17]: „[Jesteśmy] dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa. Jeśli wspólnie z Nim cierpimy, to po to, abyśmy razem z Nim zostali uwielbieni”. Po drugie dlatego, że gdyby ludzie przychodzący do Jezusa natychmiast otrzymywali nieśmiertelność i wolność od cierpień, to wielu przychodziłoby bardziej dla zysków materialnych niż dla dóbr duchowych. A to jest przeciwne zamiarom Chrystusa, który przyszedł na świat po to, aby odwrócić ludzi od przywiązania do rzeczy materialnych, a pociągnąć do rzeczy duchowych. Po

236

trzecie dlatego, że gdyby przychodzący do Chrystusa natychmiast stali się nieśmiertelni i wolni od cierpień, to zostaliby w pewien sposób zmuszeni do przyjęcia wiary w Niego. I tak zasługa wiary byłaby mniejsza.

26. Chociaż Chrystus swoją śmiercią w wystarczający sposób zadośćuczynił za grzechy rodzaju ludzkiego, jak podawał dwudziesty szósty zarzut, to jednak każdy powinien szukać lekarstw służących jego własnemu zbawieniu. Śmierć Chrystusa jest bowiem powszechną przyczyną zbawienia, tak jak grzech pierwszego człowieka był powszechną przyczyną potępienia. Powszechną przyczynę należy zaś zastosować do każdego z osobna, by uzyskać skutek z niej wynikający. A więc skutek grzechu pierwszego rodzica przechodzi na wszystkich przez cielesne zrodzenie, zaś skutek śmierci Chrystusa rozciąga się na wszystkich przez odrodzenie duchowe, dzięki któremu człowiek zostaje w jakiś sposób włączony i wcielony w Chrystusa. Dlatego wszyscy powinni starać się o odrodzenie dzięki Chrystusowi i o przyjęcie innych lekarstw, w których działa moc śmierci Chrystusa.

Wynika stąd, że zbawienie nie spływa od Chrystusa na ludzi przez przekazywanie natury, lecz dzięki wysiłkowi dobrej woli, przez którą człowiek łączy się z Chrystusem. Wynika stąd, że to, co każdy człowiek otrzymuje od Chrystusa, jest jego osobistym dobrem. Dlatego to dobro nie przechodzi na potomstwo, tak jak grzech pierwszego rodzica, który jest przekazywany wraz z naturą. Stąd bierze się, że chociaż rodzice uwolnieni są przez Chrystusa od grzechu pierworodnego, to jednak nie jest czymś

niewłaściwym, że ich dzieci rodzą się w grzechu pierworodnym i potrzebują zbawienia przez sakramenty, jak wnioskował dwudziesty siódmy zarzut⁹³.

Na podstawie tego, co powiedziano wyżej, staje się więc w jakiejś mierze jasne, że to, co wiara katolicka głosi o tajemnicy Wcielenia, nie jest ani niemożliwe, ani niewłaściwe.

⁹³ W rozdziale 53 nie ma zarzutu 27.

237

Rozdział 56 KONIECZNOŚĆ SAKRAMENTÓW

Ponieważ, jak już zostało powiedziane [IV, 55, ad 26], śmierć

Chrystusa jest powszechną przyczyną ludzkiego zbawienia - przyczyna powszechna musi zaś wywierać wpływ na każdy skutek - ludziom trzeba było dać jakieś lekarstwo, dzięki któremu dobrodziejstwa śmierci Chrystusa stałyby się dla nich w pewien sposób dostępne. Za takie lekarstwo uważa się sakramenty Kościoła.

Owo lekarstwo należało zaś przekazać za pomocą jakichś znaków widzialnych. Po pierwsze dlatego, że jak o inne rzeczy, tak i o człowieka Bóg troszczy się stosownie do jego naturalnych właściwości [zob. III, 111; III, 119]. Jest zaś właściwością człowieka, że do poznania rzeczy duchowych i umysłowych prowadzą go z natury rzeczy zmysłowe. Zatem ludziom należało dać lekarstwo duchowe, używając znaków postrzegalnych zmysłowo.

Po drugie dlatego, że narzędzia powinny być dostosowane do pierwszej przyczyny. Otóż pierwszą i powszechną przyczyną zbawienia człowieka jest Słowo Wcielone, jak wiadomo z wcześniejszych rozważań [IV, 55], Było więc czymś odpowiednim, by lekarstwo, przez które moc przyczyny powszechnej dosięga ludzi, było podobne do tej przyczyny, tak mianowicie, by moc Boża działała w nich niewidzialnie przy użyciu znaków widzialnych.

Po trzecie dlatego, że człowiek popadł w grzech, przywiązując się w niewłaściwy sposób do rzeczy widzialnych. Żeby więc nie sądzono, iż rzeczy widzialne są złe ze swej natury, i z tego względu, że wiązanie się z nimi jest grzechem, było rzeczą odpowiednią aby właśnie przez rzeczy widzialne ludzie otrzymali lekarstwo zbawienia, by w ten sposób stało się jasne, iż rzeczy widzialne, jako stworzone przez Boga, są dobre ze swej natury; stają się jednak szkodliwe dla ludzi, o ile się do nich przywiązują w sposób nieuporządkowany, zbawienne zaś, gdy korzystają z nich w sposób uporządkowany.

Przez to obala się błąd pewnych heretyków, którzy pragną pozbawić sakramenty Kościoła wszystkich takich znaków widzialnych.

238

I nie jest to dziwne, gdyż są oni zdania, że wszystkie rzeczy widzialne są złe ze swej natury i pochodzą od złego twórcy; to jednak odrzuciliśmy w drugiej księdze [II, 44; II, 41; por. III, 7],

Nie jest też niczym niewłaściwym, że zdrowia duchowego udziela się poprzez rzeczy widzialne i cielesne, ponieważ są one swego rodzaju narzędziami Boga wcielonego i umęczonego; narzędzie zaś nie działa mocą swej natury, lecz mocą głównego działającego, który go używa do działania. Tak więc również tego rodzaju rzeczy

widzialne dają zdrowie duchowe nie dzięki właściwości swej natury, lecz z ustanowienia samego Chrystusa, z którego to ustanowienia otrzymują moc narzędzi.

Rozdział 57 << **PODZIAŁ NA SAKRAMENTY** **STAREGO I NOWEGO PRAWA**

Następnie należy rozważyć, że skoro te widzialne sakramenty czerpią swą skuteczność z męki Chrystusa i że ją w pewien sposób przedstawiają to muszą one być takie, aby odpowiadały zbawieniu dokonanemu przez Chrystusa. Otóż owo zbawienie przed wcieleniem i śmiercią Chrystusa było obiecane, ale nie dane; dokonało go dopiero Słowo wcielone i umęczone. Zatem sakramenty poprzedzające wcielenie Chrystusa musiały oznaczać i w pewien sposób obiecywać zbawienie, zaś sakramenty, które nastąpiły po męce Chrystusa, muszą ludziom dawać zbawienie, a nie tylko wskazywać za pomocą znaków.

W tym względzie nie zgadzamy się z poglądem Żydów, którzy sądzą iż sakramenty Prawa - z tego względu, że zostały ustanowione przez Boga - mają być zachowywane zawsze, skoro Bóg nie żałuje tego, co uczynił, ani się nie zmienia. Jednak o zmianie czy żalu nie ma mowy w przypadku, gdy ktoś udziela różnych rzeczy, dostosowując się do czasu, jak na przykład ojciec rodziny daje inne

239

pouczenia synowi, gdy jest małym dzieckiem, a inne, gdy jest już dorosły. Stosownie do tego Bóg dał inne sakramenty i przykazania przed Wcieleniem, by oznaczały rzeczy przyszłe, a inne po Wcieleniu, by ukazywały rzeczy teraźniejsze i przypominały przeszłe.

Jeszcze bardziej niedorzeczny jest błąd nazareńczyków i ebionitów⁹⁴, którzy twierdzili, że sakramenty Prawa należy zachowywać łącznie z Ewangelią - ponieważ taki błąd prowadzi do swego rodzaju sprzeczności. Gdy bowiem zachowują sakramenty Ewangelii, wyznają że Wcielenie i inne tajemnice Chrystusa już się wypełniły, gdy zaś zachowują równocześnie sakramenty Prawa, wyznają, że dopiero się wypełnią.

Rozdział 58 **LICZBA SAKRAMENTÓW NOWEGO PRAWA**

Ponieważ zaś, jak powiedzieliśmy [IV, 56], lekarstwa zbawienia duchowego zostały dane człowiekowi przy użyciu znaków widzialnych, było również rzeczą słuszną by lekarstwa służące życiu duchowemu zostały wyodrębnione na podobieństwo do życia cielesnego.

W życiu cielesnym występuje zaś dwojaki porządek: z jednej strony są ci, którzy dają innym życie cielesne i nim kierują a z drugiej ci, którzy otrzymują życie cielesne i są kierowani.

Otóż do życia cielesnego i naturalnego są bezwzględnie potrzebne trzy rzeczy, a czwarta przypadłościowo. Po pierwsze, każda rzecz musi otrzymać życie przez wydanie na świat, czyli narodzenie; po drugie, przez wzrost musi dojść do odpowiedniej wielkości i siły; po trzecie, aby zachować życie otrzymane przez zrodzenie i aby rosnąć, nieodzowny jest pokarm. Te właśnie rzeczy są potrzebne bezwzględnie do życia naturalnego, gdyż bez nich życie cielesne nie może się rozwijać; dlatego też duszy wegetatywnej, będącej za-

⁹⁴ Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 9-10 (PL 42, 27-28).

sadą życia, przypisuje się trzy naturalne władze, mianowicie władzę rozrodczą, wzrostu i odżywiania. Ale ponieważ w życiu cielesnym zdarzają się przeszkody, polegające na tym, że istota żyjąca choruje, przypadłościowo jest potrzebne jeszcze coś czwartego, a mianowicie uzdrowienie chorej istoty żyjącej.

Tak samo więc i w życiu duchowym na pierwszym miejscu są narodziny duchowe - przez chrzest; na drugim wzrost duchowy, prowadzący do doskonałej mocy - przez sakrament bierzmowania; na trzecim zaś pokarm duchowy - przez sakrament Eucharystii. Pozostaje czwarta rzecz, a mianowicie uzdrowienie duchowe, które albo dokonuje się tylko w duszy-przez sakrament pokuty, albo, jeśli to będzie pożyteczne, z duszy przechodzi na ciało - przez ostatnie namaszczenie. Powyższe rzeczy odnoszą się więc do tych, którzy rodzą się do życia duchowego i w nim trwają.

Tych zaś, którzy dają innym życie cielesne i nim kierują, ujmuje się dwójako: ze względu na pochodzenie naturalne - co należy do rodziców, i ze względu na władzę w państwie, dzięki której ludzie żyją w pokoju - i to należy do królów i książąt.

Tak samo jest więc również w życiu duchowym. Niektórzy bowiem rodzą do życia duchowego i dbają o nie, wykonując jedynie posługę duchową do czego odnosi się sakrament święceń kapłańskich; inni zaś wykonują zarazem posługę cielesną i duchową, i dzieje się to dzięki sakramentowi małżeństwa, przez który mężczyzna i kobieta łączą się, by wydać na świat potomstwo i wychować je, by czciło Boga.

Rozdział 59

CHRZEST

Zgodnie z powyższym można wyjaśnić, co jest właściwym skutkiem i odpowiednią materią każdego z sakramentów.

Najpierw, jeżeli chodzi o zrodzenie duchowe, które się dokonuje przez chrzest, należy zauważyć, że zrodzenie istoty żyjącej jest

pewną przemianą od braku życia ku życiu. Człowiek zaś u swego początku jest pozbawiony życia duchowego przez grzech pierworodny, jak wyżej powiedziano [IV, 50; IV, 52]; także wszelkie inne późniejsze grzechy odwodzą od życia. Zatem chrzest, będący zrodzeniem duchowym, musiał mieć taką moc, by zgładzić zarówno grzech pierworodny, jak i wszystkie popełnione grzechy uczynkowe.

A ponieważ znak widzialny sakramentu powinien być odpowiedni do wyrażenia duchowego skutku sakramentu, w rzeczach cielesnych zaś brud najłatwiej i najczęściej zmywa się wodą dlatego jest rzeczą właściwą by chrztu udzielano przy pomocy wody, uświęconej Słowem Bożym.

Ponieważ zaś zrodzenie jednego jest zniszczeniem drugiego, a to, co się rodzi, traci poprzednią formę i towarzyszące jej właściwości, dlatego chrzest, który jest zrodzeniem duchowym, nie tylko musi usuwać grzechy, które sprzeciwiają się życiu duchowemu, ale także wszelkie piętno grzechów (*peccatorum reatus*). Stąd też chrzest nie tylko obmywa z winy (*culpa*), ale także uwalnia od jakiejkolwiek należnej kary (*reatuspoenae*). Dlatego na ochrzczonych nie nakłada się obowiązku zadośćuczynienia za grzechy.

Podobnie, gdy przez zrodzenie dana rzecz otrzymuje formę, otrzymuje zarazem działanie wynikające z tej formy i właściwe dla niej miejsce; ogień wszak, gdy tylko powstanie, dąży do góry jako do właściwego sobie miejsca. Skoro więc chrzest jest zrodzeniem duchowym, ochrzczeni od razu są zdolni do czynności duchowych, na przykład do przyjmowania pozostałych sakramentów i innych tego rodzaju czynności; od razu też należy im się miejsce właściwe dla życia duchowego, mianowicie wieczna szczęśliwość. Dlatego ochrzczeni, gdyby spotkała ich śmierć, natychmiast zostają przyjęci do szczęśliwości. Stąd mówi się, że „chrzest otwiera bramę niebios”⁹⁵.

Należy też zauważyć, że jedna rzecz rodzi się tylko raz. Skoro więc chrzest jest duchowym zrodzeniem, człowieka wolno chrzcić tylko raz.

⁹⁵ Zob. Beda Czcigodny, *In Lucae Evangelium expositio* I, 3 [Łk 3, 21] (PL 92, 358).

242

Jest też jasne, że skażenie, które weszło na świat przez Adama, dotyka człowieka tylko raz. Dlatego chrztu, który je przede wszystkim ma usunąć, nie powinno się powtarzać. Panuje też zwyczaj, iż rzeczy raz poświęconej, dopóki trwa, nie powinno się powtórnie poświęcać, aby poświęcenie nie wydawało się nieskuteczne. Skoro zatem chrzest jest swego rodzaju poświęceniem ochrzczonego człowieka, nie powinno się go powtarzać. W ten sposób usuwa się błąd donatystów, czy też „chrzczących powtórnie”⁹⁶.

Rozdział 60 << BIERZMOWANIE

Doskonałość mocy duchowej polega w ścisłym sensie na tym, że człowiek ma odwagę wyznawać wobec każdego wiarę w Chrystusa, i nie powstrzymuje go od tego ani wstyd, ani strach - albowiem męstwo usuwa nieuporządkowany lęk. Wobec tego sakrament, przez który odrodzony otrzymuje moc duchową, czyni go jakby szermierzem wiary Chrystusowej. A ponieważ walczący pod dowództwem jakiegoś księcia noszą jego oznaki, tych, którzy otrzymują sakrament bierzmowania, opatruje się znakiem Chrystusa, a mianowicie znakiem krzyża, na którym On walczył i zwyciężył. Kładzie się go na ich czole, na znak, że nie wstydzą się publicznie wyznawać wiary w Chrystusa.

Owego naznaczenia dokonuje się mieszaniną oleju i balsamu, którą zwie się krzyżmem - i nie bez racji. Olej bowiem symbolizuje moc Ducha Świętego, i z tego powodu także Chrystusa nazywa się Namaszczonym⁹⁷ [zob. np. Ps 45,8; Iz 61,1; Łk 4,18], a od Chrystusa bierze się nazwa chrześcijan⁹⁸ [zob. Dz 11,26], jako

⁹⁶ Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 69 (PL 42, 44).

⁹⁷ Albo: „namaszczonym Duchem Świętym”.

⁹⁸ W języku łacińskim: *chrisma* (krzyżmo) - *Christus* - *christiani* („Chrystusowi”, czyli chrześcijanie).

243

tych, którzy walczą pod Jego wodzą Balsam zaś, z racji pięknego zapachu, wskazuje na dobrą sławę, jaką winni się cieszyć ci, którzy przebywają wśród mieszkańców świata, by publicznie wyznawać wiarę w Chrystusa, wyprowadzeni z ukrytego wnętrza Kościoła jak gdyby na pole walki.

Słusznie też udzielają tego sakramentu tylko biskupi, którzy są w pewien sposób dowódcami wojska Chrystusowego; albowiem także w świeckim wojsku do dowódcy należy wybieranie i werbowanie do służby wojskowej. Dlatego też nakłada się na nich ręce, aby zaznaczyć, że otrzymują moc od Chrystusa.

Rozdział 61 **EUCHARYSTIA**

Jak zaś życie cielesne potrzebuje pokarmu cielesnego - nie tylko dla wzrostu ilościowego, lecz także dla utrzymania natury ciała, aby przez ciągłe zużywanie nie uległo całkowitemu rozpadowi, a jego moc nie zanikła - tak i w życiu duchowym potrzebny jest pokarm duchowy, by odrodzeni trwali w cnotach i wzrastali.

A ponieważ, jak powiedzieliśmy [IV, 56], jest czymś odpowiednim, że skutki duchowe daje się nam na podobieństwo rzeczy widzialnych, dlatego pokarm duchowy otrzymujemy pod postacią rzeczy, których ludzie używają powszechnie jako pokarmu dla ciała. Takim rzeczami są chleb i wino. I dlatego sakrament Eucharystii otrzymujemy pod postaciami chleba i wina.

Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że wśród rzeczy cielesnych inny jest związek rodzącego ze zrodzonym, a inny pokarmu z karmionym. Wszak rodzący i zrodzony nie muszą być zjednoczeni co do substancji, lecz tylko co do podobieństwa i mocy, natomiast pokarm musi się połączyć co do substancji z karmionym. Aby więc skutki duchowe odpowiadały znakom cielesnym, tajemnica Słowa wcielonego w inny sposób łączy się z nami we chrzcie, który jest

244

duchowym odrodzeniem, a w inny sposób w sakramencie Eucharystii, który jest duchowym pokarmem. We chrzcie bowiem Słowo wcielone jest obecne tylko co do mocy, a w sakramencie Eucharystii jest Ono, jak wyznajemy, obecne przez samą swą substancję.

A ponieważ nasze zbawienie osiągnęło pełnię za sprawą męki i śmierci Chrystusa, przez którą Jego krew została oddzielona od ciała, oddzielnie otrzymujemy sakrament Jego ciała pod postacią chleba i sakrament krwi pod postacią wina, by w ten sposób ów sakrament przypominał i wyrażał mękę Pańską. W tym wypełniają się słowa Chrystusa w Ewangelii św. Jana 6, [55]: „Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a krew moja jest prawdziwym napojem”.

Rozdział 62 **BŁĄD NIEWIERZĄCYCH DOTYCZĄCY** **SAKRAMENTU EUCHARYSTII**

Gdy Chrystus powiedział te słowa, niektórzy z uczniów oburzali się i mówili: „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?” [J 6,60], Podobnie też przeciw nauce Kościoła podnieśli się heretycy, przecząc jej prawdziwości⁹⁹. Twierdzą bowiem, że ciało i krew Chrystusa nie zawiera się w tym sakramencie realnie, lecz tylko symbolicznie (*significative*). Zgodnie z tym słowa: „To jest ciało moje” [Mt 26,26], które Chrystus wypowiedział, wskazując na chleb, należałoby rozumieć tak, jakby mówił: „To jest symbol albo obraz mojego ciała”; w ten sposób Apostoł powiada w 1 Liście

do Koryntian 10, [4]: „A skałą był Chrystus”, to znaczy skała była obrazem Chrystusa. Do tego rozumienia sprowadzają wszystkie podobne wypowiedzi Pisma Świętego.

W swojej interpretacji powołują się na słowa Pana, który chcąc usunąć zgorszenie powstałe wśród uczniów, powiedział o spożywa-

99 Tomasz ma zapewne na myśli Berengariusza z Tours (XI w.), którego wymienia w *Summa theologiae* III, kw. 75, art. 1.

245

niu swego ciała i krwi, jakby wyjaśniając: „Słowa, które wam powiedziałem, są duchem i życiem” [J 6,63], tak jakby to, co powiedział, należało rozumieć nie dosłownie, lecz w sensie duchowym.

Sprzeciw budzą w nich także trudności, jakie zdają się wynikać z tej nauki Kościoła, i z powodu których ta mowa Chrystusa i Kościoła jawi się im jako trudna.

1. Po pierwsze, wydaje się czymś trudnym, w jaki sposób prawdziwe ciało Chrystusa staje się obecne na ołtarzu. W dwojaki bowiem sposób rzecz zaczyna być tam, gdzie jej przedtem nie było: albo przez ruch przestrzenny, albo przez przemianę z czegoś innego. Widać to na przykładzie ognia, który zaczyna być w innym miejscu bądź dlatego, że zostaje w nim zapalony, bądź dlatego, że zostaje do niego zaniesiony. Jest zaś oczywiste, że prawdziwe ciało Chrystusa nie zawsze było na owym ołtarzu, Kościół bowiem wyznaje, że Chrystus w swoim ciele wstąpił do nieba.

Wydaje się zaś niemożliwe, by jakaś rzecz przemieniała się w ciało Chrystusa. Nic bowiem nie zamienia się w coś, co już istnieje, skoro to, w co jakaś rzecz się przemienia, przez taką przemianę zaczyna istnieć. Jest zaś oczywiste, że ciało Chrystusa istniało już wcześniej, bo zostało poczęte w dziewiczym łonie. Nie wydaje się więc możliwe, by ponownie stawało się obecne na ołtarzu przez przemianę z czegoś innego.

Podobnie też nie wydaje się możliwe, by stało się obecne na ołtarzu przez zmianę miejsca, ponieważ każda rzecz, która się porusza ruchem przestrzennym, zaczyna być w jednym miejscu w ten sposób, że przestaje być w drugim, w którym była wcześniej. Trzeba będzie zatem stwierdzić, że gdy Chrystus zaczyna być obecny na ołtarzu, na którym odprawia się sakrament Eucharystii, przestaje być w niebie, do którego wstąpił. Co więcej, żaden ruch przestrzenny nie kończy się w dwóch miejscach równocześnie. Jest zaś oczywiste, że ów sakrament sprawuje się równocześnie na różnych ołtarzach. Nie jest więc możliwe, by ciało Chrystusa zaczynało być na nich obecne za sprawą ruchu przestrzennego.

2. Druga trudność dotyczy miejsca. Dopóki bowiem dana rzecz stanowi całość, jej części nie znajdują się w różnych miejscach.

246

Wiadomo zaś, że w sakramencie Eucharystii chleb i wino są osobno w różnych miejscach. Jeżeli więc ciało Chrystusa jest pod postacią chleba, a krew pod postacią wina, to zdaje się stąd wynikać, że Chrystus nie pozostaje w całości, lecz że zawsze, gdy się sprawuje ten sakrament, Jego krew oddziela się od ciała.

Ponadto. Wydaje się rzeczą niemożliwą by większe ciało zmieściło się w miejscu mniejszego. Jest zaś oczywiste, że prawdziwe ciało Chrystusa jest większe od chleba ofiarowanego na ołtarzu. Wydaje się więc niemożliwe, by prawdziwe ciało Chrystusa było całe i nienaruszone tam, gdzie widzimy chleb. Jeśli zaś nie jest tam całe, lecz tylko

jakaś jego część, to powróci pierwsza trudność, że mianowicie zawsze, gdy się sprawuje ten sakrament, ciało Chrystusa rozdziela się na części.

Co więcej. Jest niemożliwe, by jedno ciało było w wielu miejscach. Jest zaś jasne, że sakrament ten sprawuje się w wielu miejscach. Wydaje się więc niemożliwe, by ciało Chrystusa było prawdziwie obecne w tym sakramencie. Chyba że ktoś by twierdził, że jakąś częścią jest tu, a inną gdzie indziej. Z tego znowu wynika, że gdy sprawujemy ten sakrament, ciało Chrystusa dzieli się na części, a przecież jego wielkość nie wydaje się wystarczająca, by je podzielić na tyle części, w ilu miejscach się sprawuje ten sakrament.

3. Trzecia trudność odnosi się do tego, co w sakramencie Eucharystii postrzegamy zmysłami. Albowiem nawet po konsekracji w tym sakramencie wyraźnie odczuwamy wszystkie przypadłości chleba i wina, mianowicie barwę, smak, zapach, kształt, wielkość, ciężar, co do których nie możemy się mylić, gdyż „zmysł nie myli się co do właściwych sobie przedmiotów zmysłowych”¹⁰⁰.

Tego rodzaju przypadłości nie mogą zaś być w ciele Chrystusa jako w podmiocie, podobnie też nie mogą być w otaczającym je powietrzu. Skoro bowiem w większości są to przypadłości naturalne, muszą mieć podmiot o określonej naturze, nie takiej jak natura ciała ludzkiego lub powietrza.

¹⁰⁰ Zob. Arystoteles, *De anima* III, 3 (427b 11-12).

247

Nie mogą też istnieć samoistnie, gdyż „istnienie przypadłości polega na istnieniu w czymś”¹⁰¹.

Poza tym przypadłości, będąc formami, mogą być jednostkowe tylko przez podmiot. Dlatego bez podmiotu byłyby formami powszechnymi. Wynika więc, że tego rodzaju przypadłości istnieją w swoich określonych podmiotach, to znaczy w substancji chleba i wina. W takim razie w sakramencie Eucharystii jest substancja chleba i wina, a nie substancja ciała Chrystusa, gdyż wydaje się niemożliwe, by dwa ciała były równocześnie.

4. Czwarta trudność dotyczy działania i doznawania, jakie chleb i wino przejawiają zarówno przed, jak i po konsekracji. Wino bowiem, spożywane w dużej ilości, rozgrzewałoby i upijało, a chleb by posilał i odżywiał. Wydaje się też, że gdy się je długo i niedbale przechowuje, wówczas gniją i mogą zostać zjedzone przez myszy, mogą też spłonąć i obrócić się w popiół i dym - a to wszystko nie może się odnosić do ciała Chrystusa, które, jak głosi wiara, jest niepodatne na doznania. Zatem wydaje się niemożliwe, by ciało Chrystusa było obecne substancjalnie w tym sakramencie.

5. Piąta trudność w sposób szczególny zdaje się odnosić do łamania chleba, które jest widoczne dla zmysłów i nie jest możliwe bez podmiotu. Wydaje się też absurdem twierdzenie, że podmiotem podlegającym łamaniu jest ciało Chrystusa. A zatem wydaje się, że w sakramencie Eucharystii nie ma ciała Chrystusa, lecz tylko substancja chleba i wina.

Te oto i inne tego rodzaju argumenty sprawiają, że nauka Chrystusa i Kościoła o tym sakramencie wydaje się trudna.

¹⁰¹ Zob. Arystoteles, *Metaphysica* V, 7 (1017a 19-22).

248

Rozdział 63 <<
ROZWIĄZANIE POWYŻSZYCH TRUDNOŚCI.
NAJPIERW W ODNIESIENIU DO PRZEMIANY
CHLEBA W CIAŁO CHRYSTUSA

Chociaż moc Boża działa w sakramencie Eucharystii w sposób bardziej wzniosły i bardziej tajemniczy, niż człowiek mógłby zgłębić, to jednak by nauka Kościoła o tym sakramencie nie wydawała się niewierzącym niemożliwa do przyjęcia, należy spróbować wykazać, że nie ma w niej niczego niemożliwego.

Najpierw więc rozważymy, w jaki sposób prawdziwe ciało Chrystusa staje się obecne w tym sakramencie [por. IV, 62 (1)].

Otóż jest niemożliwe, by się to stało przez ruch przestrzenny ciała Chrystusowego. A to dlatego, że wynikałoby stąd, iż przestaje być ono w niebie za każdym razem, gdy się sprawuje ten sakrament; następnie dlatego, że tego sakramentu nie można by sprawować równocześnie w wielu miejscach, tylko w jednym, skoro jeden ruch przestrzenny może zmierzać tylko do jednego kresu; a także dlatego, że ruch przestrzenny nie może być natychmiastowy, lecz potrzebuje czasu, a konsekracja dokonuje się w ostatniej chwili wypowiedzania słów.

Pozostaje zatem stwierdzić, że prawdziwe ciało Chrystusa staje się obecne w tym sakramencie dzięki temu, że substancja chleba przemienia się w substancję ciała Chrystusa, a substancja wina w substancję Jego krwi. Stąd widać jasno, że fałszywe są poglądy zarówno tych, którzy twierdzą, iż substancja chleba istnieje w tym sakramencie równocześnie z substancją ciała Chrystusowego, jak i tych, którzy utrzymują, że substancja chleba obraca się w nicość lub że rozkłada się do stanu materii pierwszej. Z obydwu wynika bowiem, że ciało Chrystusa może się stać obecne w tym sakramencie tylko za sprawą ruchu przestrzennego, a to jest niemożliwe, jak wykazano. Ponadto, jeżeli substancja chleba istnieje w tym sakramencie równocześnie

249

z prawdziwym ciałem Chrystusa, to Chrystus powinien był raczej powiedzieć: „Tu jest ciało moje”, niż: „To jest ciało moje” - gdyż przez „tu” zostałaby wskazana substancja, którą widzimy, czyli substancja chleba, jeśli pozostaje w sakramencie wraz z ciałem Chrystusa. Podobnie też wydaje się niemożliwe, by substancja chleba całkowicie obracała się w nicość - wiele bowiem ze stworzonej na początku natury cielesnej obróciłoby się już w nicość z powodu częstego odprawiania tej tajemnicy. Nie przystoi też, by w sakramencie zbawienia coś obracało się w nicość. Nie da się także substancji chleba rozłożyć do stanu materii pierwszej, gdyż materia pierwsza nie może istnieć bez formy; chyba że przez materię pierwszą rozumiałoby się pierwsze elementy cielesne. Ale gdyby substancja chleba rozkładała się na nie, musiałoby to być postrzegane przez zmysły, gdyż elementy cielesne są postrzegalne zmysłowo. Mielibyśmy wtedy do czynienia ze zmianą miejsca i cielesną zmianą przeciwieństw, a te nie mogą być natychmiastowe.

Należy jednak wiedzieć, że powyższa przemiana chleba w ciało Chrystusa jest innego rodzaju niż jakakolwiek przemiana naturalna. W każdej bowiem przemianie naturalnej pozostaje podmiot, w którym następują po sobie różne formy: czy to przypadłościowe, na przykład gdy białe zmienia się w czarne, czy substancjalne, na przykład gdy powietrze zmienia się w ogień; dlatego nazywa się je przemianami formalnymi.

Natomiast w przemianie, o której mowa, podmiot przechodzi w podmiot, a przypadłości pozostają dlatego tę przemianę nazywamy substancjalną. W jaki zaś sposób pozostają te przypadłości i dlaczego, zbadamy później [IV, 65],

Teraz należy się zastanowić, w jaki sposób podmiot przemienia się w podmiot. Natura wszak nie potrafi tego uczynić. Każde bowiem działanie natury zakłada istnienie materii, która jednostkuje substancję; stąd natura nie może sprawić, by dana substancja stała się inną substancją na przykład, by ten palec stał się tamtym palcem. Lecz materia podlega mocy Bożej, skoro przez nią jest powoływana do bytu. Dlatego moc Boża może sprawić, by dana substancja jednostkowa przemieniła się w inną uprzednio istniejącą substancję je-

250

nostkową. Jak bowiem mocą sprawcy naturalnego, którego działanie obejmuje tylko przemianę formy w podmiocie już istniejącym, dana całość przemienia się w inną całość, zmieniając gatunek i formę, na przykład to powietrze zmienia się w ten powstały ogień - tak też mocą Bożą, która nie zakłada istnienia materii, lecz ją stwarza, zarówno ta materia przemienia się w tamtą materię, jak i w rezultacie dana jednostka przemienia się w inną. Zasadą jednostkowienia jest bowiem materia, tak jak zasadą gatunku jest forma.

Wobec tego jest oczywiste, że w powyższej przemianie chleba w ciało Chrystusa nie ma żadnego wspólnego podmiotu pozostającego po przemianie, skoro dokonuje się przemiana pierwszego podmiotu, który jest zasadą jednostkowienia. Coś jednak musi pozostać, by prawdziwe były słowa: „To jest ciało moje”, które tę przemianę oznaczają i sprawiają. A ponieważ, jak zostało wykazane, nie pozostaje substancja chleba ani żadna wcześniejsza materia, należy stwierdzić, że pozostaje to, co jest poza substancją chleba. Tym zaś jest przypadłość chleba. A zatem nawet po owej przemianie pozostają przypadłości chleba.

Wśród przypadłości zaś należy zauważyć pewien porządek. Spośród wszystkich przypadłości najbardziej związana z substancją jest ilość wymierna. Następnie, za pośrednictwem ilości, substancja przyjmuje jakości, jak na przykład barwę za pośrednictwem powierzchni; stąd też jakości dzielą się przypadłościowo przez podział ilości. Dalej zaś, jakości są podstawą działania i podlegania działaniu, a także niektórych relacji, jak na przykład ojciec - syn, pan - sługa i tym podobnych. Niektóre zaś relacje wynikają bezpośrednio z ilości, jak na przykład większe - mniejsze, podwójne - połowa i tym podobne. Należy więc powiedzieć, iż przypadłości chleba pozostają po owej przemianie w ten sposób, że istnieje samoistnie sama tylko ilość wymierna bez podmiotu, a w niej jak w podmiocie zakorzenione są jakości, następnie działanie, podleganie działaniu, relacje. A zatem w przemianie, o której mówimy, dzieje się coś przeciwnego w stosunku do tego, co zwykle zachodzi w przypadku zmian naturalnych, gdzie substancja pozostaje jako

251

podmiot zmiany, a zmieniają się przypadłości; tu zaś na odwrót - pozostaje przypadłość, a znika substancja.

Takiej jednak przemiany nie można, ściśle rzecz biorąc, nazwać ruchem w sensie przyjmowanym przez filozofię przyrody - jako że wymagałaby podmiotu - lecz jest to

swego rodzaju następstwo substancji, tak jak przy stwarzaniu mamy do czynienia z następstwem bytu i niebytu, jak powiedzieliśmy w drugiej księdze [II, 18-19].

Taki więc jest pierwszy powód, dla którego przypadłość chleba musi pozostać: aby w powyższej przemianie coś trwało.

Ale jest to konieczne także z innego względu. Gdyby bowiem substancja chleba przemieniała się w ciało Chrystusa i zniknęły przypadłości chleba, to z takiej przemiany nie wynika, że ciało Chrystusa znajdowałoby się przez swą substancję tam, gdzie przedtem był chleb, albowiem nie pozostałoby żadne odniesienie ciała Chrystusa do tego miejsca. Skoro jednak po przemianie pozostaje ilość wymierna chleba, przez którą chleb zajmował dane miejsce, to substancja chleba, przemieniona w ciało Chrystusa, staje się ciałem Chrystusa pod postacią ilości wymiernej chleba; w rezultacie otrzymuje jak gdyby miejsce chleba, ale przez pośrednictwo wymiarów chleba.

Można podać jeszcze inne powody. Po pierwsze, biorąc pod uwagę istotę wiary, która dotyczy rzeczy niewidzialnych, oraz jej zasługę, która odnośnie do tego sakramentu jest tym większa, że dotyczy rzeczy najbardziej niewidzialnych, skoro ciało Chrystusa jest ukryte za przypadłościami chleba. Po drugie, z racji bardziej odpowiedniego i godniejszego spożywania tego sakramentu. Byłoby wszak czymś odrażającym dla przyjmujących i obrzydliwym dla patrzących, gdyby wierni przyjmowali ciało Chrystusa w jego własnej postaci. Dlatego pod postaciami chleba i wina, które ludzie wykorzystują powszechnie do jedzenia i picia, podaje się ciało Chrystusa jako pokarm, a krew jako napój.

252

Rozdział 64

ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY DOTYCZĄCE MIEJSCA

Dzięki omówieniu sposobu przemiany w pewnym stopniu otwiera się przed nami droga do rozwiązania innych trudności [por. IV, 62 (2)]. Powiedzieliśmy bowiem [IV, 63], że miejsce, w którym się dokonuje sakrament Eucharystii, przypisuje się ciału Chrystusa ze względu na wymiary chleba pozostające po przemianie substancji chleba w ciało Chrystusa. Zgodnie więc z tym to, co należy do Chrystusa, musi się znajdować w powyższym miejscu, tak jak wymaga istota owej przemiany.

Należy więc zauważyć, że w sakramencie Eucharystii coś występuje mocą przemiany, a coś przez naturalną współobecność. Otóż mocą przemiany jest w sakramencie Eucharystii to, w czym bezpośrednio jest kres przemiany, a mianowicie pod postacią chleba jest ciało Chrystusa, w które się przemienia substancja chleba, co wyrażają słowa konsekracji: „To jest ciało moje”; i podobnie pod postacią wina jest krew Chrystusa, według słów: „To jest kielich krwi mojej” itd. Natomiast przez naturalną współobecność jest w tym sakramencie wszystko inne, co nie jest kresem przemiany, ale co jest rzeczowo związane z tym, co jest kresem przemiany. Jest bowiem oczywiste, że kresem przemiany chleba nie jest bóstwo Chrystusa ani Jego dusza, niemniej dusza i bóstwo Chrystusa jest pod postacią chleba z powodu zjednoczenia z ciałem Chrystusa.

Gdyby zaś podczas trzech dni śmierci Chrystusa sprawowano sakrament Eucharystii, pod postacią chleba nie byłoby duszy Chrystusa, ponieważ rzeczowo nie była ona wtedy złączona z Jego ciałem; i podobnie krwi nie byłoby pod postacią chleba ani ciała pod postacią wina - z powodu ich rozdzielenia przez śmierć. Obecnie zaś, ponieważ ciało Chrystusa nie istnieje w swej naturze bez krwi, ciało i krew zawierają się pod obiema

postaciami, z tym że pod postacią chleba ciało zawiera się mocą przemiany, a krew przez naturalną współobecność; pod postacią wina zaś na odwrót.

253

Tym samym jasna jest odpowiedź na zarzut dotyczący różnej wielkości ciała Chrystusa i miejsca zajmowanego przez chleb [IV, 62 (2)]. Otóż substancja chleba przemienia się bezpośrednio w substancję ciała Chrystusa, zaś wymiary ciała Chrystusa są w sakramencie przez naturalną współobecność, a nie mocą przemiany, skoro pozostają wymiary chleba. Tak więc ciało Chrystusa ma związek z tym miejscem nie przez pośrednictwo własnych wymiarów, co wymagałoby dostosowania miejsca do nich, lecz przez pośrednictwo wymiarów chleba, które pozostają i do których dostosowane jest miejsce.

Na tej podstawie jasna jest również odpowiedź na zarzut co do wielości miejsc. Albowiem ciało Chrystusa swoimi własnymi wymiarami znajduje się tylko w jednym miejscu, lecz za pośrednictwem wymiarów chleba, który w ciało się przemienia, jest w tylu miejscach, w ilu taka przemiana byłaby sprawowana - i oczywiście nie jest podzielone na części, lecz całe w każdym miejscu, gdyż każdy konsekrowany chleb przemienia się w całe ciało Chrystusa.

Rozdział 65 **ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY ODNOSZĄCE SIĘ** **DO PRZYPADŁOŚCI**

Skoro przeto wyjaśniliśmy trudność związaną z miejscem, należy się przypatrzeć tej, która dotyczy, jak się zdaje, przypadłości pozostających po przemianie [por. IV, 62 (3)]. Nie da się bowiem zaprzeczyć, że przypadłości chleba i wina pozostają skoro zmysły niezawodnie na to wskazują.

Jednak owe przypadłości nie tkwią w ciele Chrystusa ani też w krwi, gdyż nie mogłoby tak być bez jego zmiany ani nawet nie jest ono zdolne do posiadania takich przypadłości. I podobnie [nie są one przypadłościami] substancji powietrza. Pozostaje więc stwierdzić, że istnieją bez podmiotu, ale w sposób przedstawiony

254

powyżej [IV, 63] - że mianowicie istnieje samoistnie sama tylko ilość wymierna bez podmiotu i to ona stanowi podmiot dla innych przypadłości.

Nie jest zaś niemożliwe, by mocą Bożą przypadłość istniała bez podmiotu. To samo bowiem należy sądzić o stworzeniu rzeczy i o zachowywaniu ich w bycie. Moc Boża potrafi zaś spowodować skutki jakichkolwiek przyczyn drugorzędnych bez udziału tychże przyczyn, jak na przykład mogła utworzyć człowieka bez udziału nasienia czy uleczyć z gorączki bez działania natury. Dzieje się tak z powodu nieskończonej mocy Boga oraz dlatego, że wszystkim przyczynom drugorzędnym udziela ona mocy działania. Dlatego i skutki przyczyn drugorzędnych może zachować w istnieniu bez udziału tychże przyczyn. I w ten sposób w sakramencie Eucharystii zachowuje w istnieniu przypadłość po usunięciu substancji, która podtrzymywała przypadłość. Przede wszystkim można to powiedzieć o ilościach wymiernych, o których platonicy¹⁰² mówili nawet, że istnieją same przez się, ponieważ oddziela je intelekt. Jest zaś oczywiste, że więcej może uczynić Bóg, działając, niż intelekt, poznając.

Ilość wymierna ma zaś i tę właściwość wśród pozostałych przypadłości, że sama siebie jednostkuje. A to dlatego, że w jej pojęciu zawiera się położenie, czyli porządek części w całości - jest ona bowiem „ilością mającą położenie”¹⁰³. Gdziekolwiek zaś spostrzegamy różnorodność części tego samego gatunku, z konieczności mamy na myśli ujednostkowienie, gdyż wielość rzeczy należących do jednego gatunku polega na wielości jednostek. Stąd wiele białości można dostrzec tylko o tyle, o ile znajdują się one w różnych podmiotach. Wiele linii można zaś poznać, nawet jeśli się je rozważa same w sobie, albowiem różnorodne położenie, które z natury przysługuje liniom, wystarcza do tego, żeby linii było wiele. A ponieważ tylko ilość wymierna ze swej istoty ma to, dzięki czemu w tym samym

¹⁰² Zob. Arystoteles, *Metaphysica* III, 5 (1001b 26-1002b 11); *Physica* II, 2 (193b 31-35).

¹⁰³ Zob. Arystoteles, *Praedicamenta* 6 (4b 20-25).

255

gatunku może występować wiele jednostek, ostateczną podstawą owej wielości wydają się być wymiary, gdyż i w rodzaju substancji wielość powstaje przez podział materii. Byłoby to nie do pomyślenia, gdyby się nie brało pod uwagę materii wraz z wymiarami, albowiem bez ilości każda substancja jest niepodzielna, jak jasno pokazuje Filozof w I księdze *Fizyki*¹⁰⁴.

Jest zaś oczywiste, że w innych rodzajach przypadłości wielość jednostek tego samego gatunku wynika z wielości podmiotów. Wynika zatem wniosek, że skoro przyjmujemy, że w tym sakramencie wymiary istnieją same przez się, a w nich jako w podmiocie są zakorzenione inne przypadłości, to nie musimy twierdzić, że te przypadłości nie są ujednostkowane; podstawa jednostkowania pozostaje bowiem w tychże wymiarach.

Rozdział 66 << ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY DOTYCZĄCE DZIAŁANIA I DOZNAWANIA

Następnie należy rozważyć to, co obejmuje czwarta trudność [por. IV, 62 (4)]. Pod pewnym względem bowiem łatwo ją rozwikłać, ale pod innym stwarza większe trudności.

To bowiem, że w sakramencie Eucharystii są widoczne te same działania, które wcześniej były widoczne w substancji chleba i wina - mianowicie, że tak samo oddziałują na zmysły, że wywołują takie same zmiany w otaczającym powietrzu czy w czymś innym przez swój zapach lub barwę - wydaje się raczej zgodne z tym, co zostało ustalone. Powiedzieliśmy bowiem [IV, 65; IV, 63], że w tym sakramencie pozostają przypadłości chleba i wina, a wśród nich są jakości zmysłowe, które stanowią zasadę tego rodzaju oddziaływań.

¹⁰⁴ Arystoteles, *Physica* I, 2 (185b 16); por. III, 5 (204a 9-11).

256

Dalej, jeżeli chodzi o pewne doznawanie, które polega na zmianach owych przypadłości, również nie ma wielkich trudności, gdy przyjmiemy wcześniejsze ustalenia. Skoro bowiem przyjęliśmy [IV, 63], że inne przypadłości są zakorzenione w

wymiarach jako w podmiocie, to ich zmianę co do takiego podmiotu można rozważać w ten sam sposób, jakby tam była substancja, a mianowicie jakby wino było ogrzewane, czy oziębiane, albo jakby zmieniało smak itp.

Jednak największa trudność ujawnia się w związku z powstawaniem i ginięciem, które jak się wydaje, zachodzą w tym sakramencie. Gdyby bowiem ktoś spożywał ów pokarm sakramentalny w dużej ilości, mógłby się dzięki niemu utrzymać przy życiu, a winem nawet się upić, według słów Apostoła w 1 Liście do Koryntian 11, [21]: „Jeden jest głodny, a drugi pijany”. A tak nie mogłoby się dziać, gdyby z tego sakramentu nie powstawało ciało i krew; pokarm bowiem przemienia się w substancję tego, kto się nim karmi. Chociaż niektórzy twierdzą, że człowiek nie może się tym sakramentem karmić, lecz tylko wzmocnić i orzeźwić, podobnie jak się wzmacnia zapachem wina. To zaś wzmocnienie trwa tylko chwilowo i nie wystarcza człowiekowi do życia, jeśli długo pozostaje bez pokarmu. Łatwo jednak znaleźć przykłady, że człowiek może przez dłuższy czas utrzymać się przy życiu dzięki pokarmowi sakramentalnemu.

Wydaje się też dziwne, dlaczego zaprzeczają temu, iż człowiek może się karmić tym pokarmem sakramentalnym i nie chcą przyznać, że może się on przemienić w ciało i krew - skoro jest oczywiste dla zmysłów, że gnijąc lub spalając się, ulega przemianie w inną substancję, mianowicie w popiół i proch.

Jednak trudno to pojąć, gdyż nie wydaje się możliwe, by z przypadłości powstała substancja, i niegodziwością byłoby sądzić, że substancja ciała Chrystusa, która jest niepodatna na doznania, zmienia się w inną substancję.

Gdyby zaś ktoś chciał powiedzieć, że jak chleb cudownie przemienia się w ciało Chrystusa, tak też przypadłości cudownie przemienia

257

ją się w substancję - to, po pierwsze, fakt, że ten sakrament gnije lub ulega zniszczeniu przez spalenie, nie wydaje się stosowny dla cudu; po drugie, gnicie i spalanie tego sakramentu zdarzają się w zwykłym porządku natury, a rzeczom cudownym nie zwykło się to zdarzać.

Chcąc usunąć tę wątpliwość, sformułowano słynne, mające wielu zwolenników stanowisko. Twierdzą oni, że gdy ten sakrament przemienia się w ciało lub krew w procesie przyjmowania pokarmu albo też w pył przez spalanie lub gnicie, to nie przypadłości ani nie substancja ciała Chrystusa przemienia się w substancję, lecz cudem Bożym powraca substancja chleba, która była przedtem, i z niej powstaje wszystko, w co ten sakrament się przemienia.

Tego twierdzenia nie da się jednak w żaden sposób utrzymać. Wykazano bowiem powyżej [IV, 63], że substancja chleba przemienia się w substancję ciała Chrystusa. To zaś, co zostało przemienione w jakąś rzecz, może powrócić [do pierwotnego stanu] tylko przez ponowną przemianę owej rzeczy w to, z czego powstała. Jeśli więc substancja chleba powraca, to wynika stąd, że substancja ciała Chrystusa przemienia się na nowo w chleb. A to jest niedorzeczne. Co więcej, jeśli substancja chleba powraca, to musi powracać albo gdy postaci chleba trwają albo gdy już uległy zniszczeniu. Otóż gdy postaci chleba trwają substancja chleba nie może powrócić, ponieważ dopóki trwają postaci, dopóty trwa w nich substancja ciała Chrystusa. Wynikałoby więc, że pod tymi postaciami jest równocześnie substancja chleba i substancja ciała Chrystusa. Podobnie też po zniszczeniu postaci chleba substancja chleba nie może powrócić - zarówno dlatego, że substancja chleba nie istnieje bez właściwych sobie postaci, jak i dlatego, że

po zniszczeniu postaci chleba powstała już inna substancja, przy powstaniu której, jak zakładano, miała powrócić substancja chleba.

Lepiej więc twierdzić, jak się wydaje, że jak substancja chleba przemienia się podczas konsekracji w ciało Chrystusa w sposób cudowny, tak też w sposób cudowny przypadłości otrzymują ist-

258

nienie właściwe substancji, i - co za tym idzie - że mogą działać i doznawać wszystkiego, co mogłyby działać i doznawać substancja, gdyby to ona tam była. Dlatego bez nowego cudu mogą być napojem i pożywieniem, mogą zostać spalone i ulegać gniciu w taki sam sposób i zgodnie z takim samym porządkiem, jakby tam była substancja chleba i wina.

Rozdział 67 ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY ODNOSZĄCE SIĘ DO ŁAMANIA

Pozostaje rozważyć piątą trudność [por. IV, 62 (5)]. Na podstawie tego, co powiedzieliśmy [IV, 66], jest oczywiste, że za podmiot podlegający łamaniu możemy uznać istniejące samoistnie wymiary.

Łamiąc te wymiary, nie łamie się jednak substancji ciała Chrystusa, ponieważ w każdej części pozostaje całe ciało Chrystusa.

I chociaż wydaje się to trudne, daje się wyjaśnić na podstawie wcześniejszych rozważań. Powiedzieliśmy bowiem powyżej [IV, 64], że ciało Chrystusa jest w tym sakramencie przez swoją substancję mocą sakramentu, zaś wymiary ciała Chrystusa są w nim przez ich naturalną współobecność z substancją - odwrotnie do tego, dzięki czemu ciało w sposób naturalny znajduje się w jakimś miejscu; albowiem ciało naturalne znajduje się w miejscu za pośrednictwem wymiarów, przez które jest współmierne z miejscem.

W innym zaś stosunku do tego, w czym się znajduje, jest coś substancjalnego, a w innym coś o określonej wielkości (*aliquid quantum*). Albowiem rzecz o określonej wielkości znajduje się cała w czymś całym w ten sposób, że nie jest cała w części, lecz część znajduje się w części, tak jak całość w czymś całym. Stąd i ciało naturalne znajduje się całe w całym miejscu w ten sposób, że nie znajduje się całe w każdej części miejsca, lecz części ciała są dopasowane do części miejsca, jako że ciało znajduje się w miejscu za

259

pośrednictwem wymiarów. Jeśli zaś coś substancjalnego znajduje się całe w czymś całym, to również w każdej jego części znajduje się całe, na przykład cała natura i gatunek wody znajduje się w każdej cząsteczce wody, a cała dusza znajduje się w każdej części ciała.

Ponieważ więc ciało Chrystusa jest w sakramencie Eucharystii przez swoją substancję, w którą została przemieniona substancja chleba - a wymiary chleba pozostały - dlatego jak cała postać chleba była w każdej części wymiarów, tak i całe ciało Chrystusa znajduje się w każdej ich części. A więc owo łamanie, czy też dzielenie, nie dotyczy ciała Chrystusa - tak że ciało byłoby podmiotem podlegającym łamaniu - lecz podmiotem podlegającym łamaniu są wymiary chleba i wina, które pozostają, podobnie

jak są one, o czym mówiliśmy [IV, 63; IV, 65], podmiotem innych przypadłości, które pozostają.

Rozdział 68 **WYTŁUMACZENIE PRZYTOCZONYCH** **SŁÓW CHRYSTUSA**

Po usunięciu tych trudności jest jasne, że to, co o sakramencie ołtarza przekazuje Kościół, nie zawiera niczego niemożliwego dla Boga [zob. początek IV, 63], który może uczynić wszystko.

Nauce Kościoła nie sprzeciwiają się też słowa Pana skierowane do uczniów, którzy wydawali się zgorszeni tą nauką: „Słowa, które wam powiedziałem, są duchem i życiem” [J 6,63; por. IV, 62], Nie chciał bowiem przez to powiedzieć, że w tym sakramencie wiernym nie daje się do spożywania Jego prawdziwego ciała, lecz że nie daje się go cielesnie - tak że wówczas byłoby przyjmowane jak inne pokarmy cielesne, rozdrabniane zębami w swojej własnej postaci - ale przyjmuje się je w pewien duchowy sposób, w odróżnieniu od zwykłych pokarmów cielesnych.

260

Rozdział 69 << **JAKIEGO CHLEBA I WINA NALEŻY UŻYWAĆ** **DO SPRAWOWANIA SAKRAMENTU EUCHARYSTII**

Ponieważ, jak powiedzieliśmy wyżej [IV, 61], do sprawowania tego sakramentu używa się chleba i wina, dlatego aby można było sprawować przy ich użyciu ten sakrament, muszą one posiadać właściwości, które stanowią o istocie chleba i wina. Otóż winem nazywa się jedynie płyn wyciskany z winogron, a chlebem nazywa się w sensie ścisłym chleb wytworzony z ziaren pszenicy. Inne zaś rodzaje chleba, również zwane chlebem, weszły w użycie z braku chleba pszennego, aby go czymś zastąpić; z podobnych względów używa się innych napojów zamiast wina. Dlatego nie można sprawować tego sakramentu przy użyciu innego chleba ani przy użyciu innego wina, ani też przy użyciu chleba i wina z dodatkiem takiej ilości obcej materii, że zniknąłby gatunek.

Jeśli zaś taki chleb i takie wino mają przypadłości, które nie stanowią o istocie chleba i wina, to jest oczywiste, że prawdziwy sakrament można sprawować bez względu na nie. Skoro więc o istocie chleba nie stanowi to, czy jest kwaszony, czy praśny - gdyż w obu wypadkach gatunek chleba zostaje zachowany - dlatego sakrament Eucharystii można sprawować i przy użyciu jednego, i drugiego. Toteż różne Kościoły mają w tym względzie różne zwyczaje, i obydwie mogą odpowiadać znaczeniu sakramentu. Grzegorz powiada bowiem w *Zbiorze listów*. „Kościół rzymski składa w ofierze chleb praśny, ponieważ Pan przyjął ciało bez żadnego złączenia [kobiety i mężczyzny]. Inne zaś Kościoły składają w ofierze chleb kwaszony, gdyż Słowo Ojca przyoblekło się w ciało i jest prawdziwym Bogiem oraz prawdziwym człowiekiem, tak jak kwas łączy się z mąką”¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Pseudo-Grzegorz; zob. Mikołaj z Durazzo, *Libellus de profectione Spiritus Sancti et de fide Trinitatis contra errores Graecorum*, 110 (PG 140, 524), cytowany przez św. Tomasza m.in. w *Contra errores Graecorum* II, 39; por. przekład polski: *Sprostowanie błędów greckich*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, przeł. i oprac. J. Salij, Poznań 1984, s. 191.

261

Jednakże stosowanie chleba przaśnego bardziej odpowiada niewinności Ciała Mistycznego, to jest Kościoła, który przedstawiany jest (*configuratur*) w tym sakramencie - zgodnie ze słowami Apostoła w 1 Liście do Koryntian 5, [7-8]: „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha. Tak przeto świętujemy na przaśnym chlebie szczerości i prawdy”.

Tym sposobem obala się błąd niektórych Greków, twierdzących, że do sprawowania tego sakramentu nie wolno używać chleba przaśnego. Wyraźnie przeczy temu także powaga Ewangelii. Powiedziano bowiem w Ewangelii Św. Mateusza 25 [26,17], Marka 14, [12] i Łukasza 22, [7], że „w pierwszy dzień Przaśników” Pan spożył Paschę ze swoimi uczniami, i wtedy ustanowił ten sakrament. Skoro zaś Prawo nie pozwalało, by w pierwszym dniu Przaśników w żydowskich domach znajdował się chleb kwaszony, jak czytamy w Księdze Wyjścia 12, [15] - Pan zaś, gdy przebywał na świecie, zachowywał Prawo - więc jest jasne, że w swoje ciało przemienił chleb przaśny, i dał uczniom do spożywania. Dlatego czymś nierozumnym jest potępienie stosowania przez Kościół łaciński tego zwyczaju, skoro zachował go sam Pan, ustanawiając ten sakrament.

Należy jednak wiedzieć, iż niektórzy sądzą że Chrystus ustanowił ten sakrament przed dniem Przaśników z powodu bliskiej już męki, i że wówczas posłużył się chlebem kwaszonym. I starają się tego dowieść dwojako. Po pierwsze, na podstawie słów Ewangelii św. Jana 13, [1], mianowicie, że „przed dniem święta Paschy” Pan sprawował z uczniami wieczerzę, w czasie której konsekrował swoje ciało, jak przekazuje Apostoł w 1 Liście do Koryntian 11, [23]. Dlatego wydaje się, że Chrystus sprawował wieczerzę przed dniem Przaśników, i wobec tego, konsekrując swoje ciało, posłużył się chlebem kwaszonym. Starają się również poprzeć to słowami Ewangelii św. Jana 18, [28] - że w piątek, gdy Chrystus został ukrzyżowany, „Żydzi nie weszli do pretorium Piłata, aby się nie skalać, lecz żeby mogli spożywać Paschę”; Paschę zaś nazywa się Przaśniki. Stąd wyciągają wniosek, że Ostatnia Wieczerza została odprawiona przed dniem Przaśników.

262

Odpowiadamy na to, że zgodnie z nakazem Pana w Księdze Wyjścia 12, [15-16; Kpł 23,6-8], święto Przaśników obchodzono przez siedem dni, a pierwszy z nich - był to piętnasty dzień miesiąca - był dniem świętym i szczególnie uroczystym. Ponieważ jednak u Żydów uroczystości rozpoczynały się w poprzedzający wieczór, dlatego zaczynali jeść przaśniki wieczorem czternastego dnia, i spożywali je przez siedem następnych dni. Dlatego powiedziano w tym samym rozdziale [Wj 12,18-19]: „Pierwszego miesiąca, czternastego dnia od wieczora, będziecie jeść przaśniki aż do wieczora dwudziestego pierwszego dnia tego miesiąca. Przez siedem dni nie znajdzie się w domach waszych nic kwaszonego”. Tegoż czternastego dnia wieczorem składano w ofierze baranka paschalnego [Wj 12,6]. A zatem trzej ewangelisti: Mateusz, Marek i Łukasz - pierwszym dniem Przaśników nazywają czternasty dzień miesiąca, ponieważ wieczorem spożywali przaśniki i wtedy „ofiarowano Paschę”, to znaczy „baranka paschalnego”. Według Jana miało to miejsce „przed świętem Paschy”, to jest przed piętnastym dniem miesiąca, który był dniem najbardziej uroczystym i w którym Żydzi chcieli spożywać Paschę, to znaczy „przaśne chleby paschalne”, ale nie baranka paschalnego. Skoro więc nie ma żadnej niezgodności pomiędzy ewangelistami, jest jasne, że Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy konsekrował swoje ciało,

używając chleba przaśnego. Widzimy więc, że w tym sakramencie Kościół łaciński słusznie używa chleba przaśnego.

Rozdział 70

SAKRAMENT POKUTY.

NAJPIERW O TYM, ŻE PO OTRZYMANIU ŁASKI SAKRAMENTALNEJ CZŁOWIEK MOŻE ZGRZESZYĆ

Chociaż przez powyższe sakramenty człowiek otrzymuje łaskę, to jednak otrzymana łaska nie czyni go niezdolnym do grzechu.

Dary łaski są przyjmowane w duszy jako dyspozycje sprawnościowe; człowiek bowiem nie działa zawsze w zgodzie z tymi darami.

263

Nic też nie przeszkadza, by ten, kto posiada sprawność, działał zgodnie z nią lub wbrew niej, na przykład ktoś znający gramatykę może mówić poprawnie w zgodzie z gramatyką albo niepoprawnie, wbrew gramatyce. I tak samo ma się rzecz ze sprawnościami cnót moralnych; ktoś bowiem, kto posiada sprawność sprawiedliwości, może postępować także wbrew sprawiedliwości. Jest tak dlatego, że korzystanie ze sprawności zależy od naszej woli, wola zaś wybiera między przeciwnymi sobie możliwościami. Jest więc jasne, że ktoś, kto otrzymuje dary łaski, może grzeszyć, działając przeciw łasce.

Co więcej. Niezdolności do grzechu nie może być w człowieku bez niezmienności woli. Niezmiennność woli może zaś przysługiwać człowiekowi jedynie wtedy, gdy osiągnie cel ostateczny. Wola bowiem staje się niezmienna dzięki temu, że zostaje całkowicie wypełniona, tak że nie ma niczego, co by ją odwodziło od tego, w czym została utwierdzona. Wola człowieka jest zaś wypełniona tylko wtedy, gdy osiągnie on cel ostateczny, dopóki bowiem pozostaje coś, czego człowiek pragnie, wola nie jest wypełniona. Tak więc niezdolność do grzechu nie przysługuje człowiekowi, zanim dojdzie do ostatecznego celu. A to nie jest mu dane z łaską otrzymywaną w sakramentach, ponieważ sakramenty stanowią pomoc w drodze do celu. A zatem łaska otrzymywana w sakramentach nie czyni nikogo niezdolnym do grzechu.

Ponadto. Każdy grzech zdarza się z jakiegoś rodzaju niewiedzy. Dlatego Filozof mówi, że „każdy zły człowiek jest pozbawiony wiedzy”¹⁰⁶; a w Księdze Przysłów 14, [22] powiedziano: „Błądzą którzy źle czynią”. Zatem tylko wtedy wola człowieka może być wolna od grzechu, gdy jego rozum jest wolny od niewiedzy i od błędu. Lecz wiadomo, że łaska otrzymana w sakramentach nie czyni człowieka wolnym od wszelkiej niewiedzy i błędu - to bowiem jest udziałem człowieka oglądającego swym intelektem prawdę, która jest pewnością ponad wszystkie prawdy, ów ogląd zaś jest ostatecznym celem człowieka, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze

¹⁰⁶ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 1 (1110b 28).

264

[III, 25; III, 27]. A zatem łaska sakramentalna nie czyni człowieka niezdolnym do grzechu.

Dalej. Na to, czy człowiek postępuje źle, czy dobrze, wpływa w dużej mierze zmienność doznań uczuciowych. Gdy bowiem rozum powściąga i ukierunkowuje uczucia, człowiek staje się cnotliwy lub utwierdza się w cnocie, gdy zaś rozum idzie za uczuciami, człowiek popada w wady. Dopóki więc człowiek ma zmienne uczucia, dopóty jest również zmienny w swoim postępowaniu - występny lub cnotliwy. Łaska udzielana w sakramentach nie usuwa zaś zmienności uczuć, lecz zmienność ta pozostaje w człowieku, dopóki dusza jest złączona z ciałem, podatnym na doznania. Jest więc jasne, że przez łaskę sakramentalną człowiek nie staje się niezdolny do grzechu.

Oprócz tego. Wydaje się zbyteczne, aby tych, którzy nie mogą grzeszyć, ostrzegać przed grzechem. Tymczasem Ewangelia i apostołowie ostrzegają wiernych, którzy otrzymali już łaskę Ducha Świętego przez sakramenty. Powiedziano bowiem w Liście do Hebrajczyków 12, [15]: „Baczcie, żeby nikt nie odstąpił od łaski Bożej, aby jakiś gorzki korzeń, puszczając pędy w górę, nie przeszkodził”; w Liście do Efezjan 4, [30]: „Nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczątowani”; a także w 1 Liście do Koryntian 10, [12]: „Kto mniema, że stoi, niech baczy, żeby nie upadł”. Apostoł mówi też o sobie: „Poskramię ciało moje i biorę je w niewolę, żebym innym przepowiadając, sam przypadkiem nie został odrzucony” [1 Kor 9,27]. A więc przez łaskę otrzymaną w sakramentach ludzie nie stają się niezdolni do grzechu.

W ten sposób usuwa się błąd tych heretyków, którzy twierdzą, że człowiek po otrzymaniu łaski Ducha Świętego nie może grzeszyć, a jeżeli grzeszy, to znaczy, że nigdy nie miał łaski Ducha Świętego¹⁰⁷.

Swoją błędny pogląd opierają oni na słowach 1 Listu do Koryntian 13, [8]: „Miłość nigdy nie ustaje”. Mówi też 1 List św. Jana 3, [6]: „Każdy, kto w Nim pozostaje, nie grzeszy; a każdy, kto grzeszy, nie widział Go ani Go nie poznał”; a poniżej wyraźniej: „Każdy, kto jest

¹⁰⁷ Chodzi o Jowiniana i jego zwolenników; zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 82 (PL 42, 45).

265

z Boga, grzechu nie popełnia, gdyż nasienie Jego w nim trwa i nie może grzeszyć, gdyż z Boga się narodził” [1 J 3,9].

To jednak wcale nie dowodzi ich tezy. Albowiem słów „miłość nigdy nie ustaje” nie powiedziano dlatego, że ten, kto posiada miłość, nigdy nie może jej utracić - ponieważ w Księdze Apokalipsy 2, [4] czytamy: „Ale mam przeciwko tobie to, że odstąpiłeś od twojej pierwszej miłości” - lecz dlatego, że choć inne dary Ducha Świętego, w których pojęciu mieści się niedoskonałość, jak na przykład dar prorocтва i jemu podobne, „znikną, gdy przyjdzie to, co jest doskonałe” [1 Kor 13,10], to jednak miłość w owym stanie doskonałym pozostanie.

Natomiast przytoczone słowa z Listu św. Jana powiedziano dlatego, że dary Ducha Świętego, przez które człowiek zostaje przybrany za syna Bożego czy też odradza się jako syn Boży, mają same w sobie taką moc, że mogą człowieka zachować od grzechu, i człowiek, żyjąc według nich, nie może grzeszyć. Jednakże może wbrew nim postępować, i grzeszyć, odstępując od nich. Słowa „każdy, kto się narodził z Boga, grzechu nie popełnia” powiedziano bowiem w podobnym znaczeniu, jak się mówi, że to, co ciepłe, nie może chłodzić - jednak to, co jest ciepłe, może stać się zimne, i wtedy będzie chłodziło; albo też jak się mówi: sprawiedliwy nie czyni niesprawiedliwości - to znaczy: dopóki jest sprawiedliwy.

Rozdział 71

CZŁOWIEK, KTÓRY GRZESZY PO OTRZYMANIU ŁASKI SAKRAMENTALNEJ, MOŻE SIĘ NAWRÓCIĆ PRZEZ ŁASKĘ

Z powyższego wynika dalej, że człowiek, który po otrzymaniu łaski sakramentalnej popada w grzech, może odzyskać łaskę.

Jak bowiem wykazaliśmy [IV, 70], dopóki człowiek żyje na ziemi, dopóty jego wola jest zmienna - występna lub cnotliwa. Jak

266

więc po otrzymaniu łaski może grzeszyć, tak też, jak się wydaje, od grzechu może powrócić do cnoty.

Dalej. Jest rzeczą oczywistą, że dobro jest potężniejsze od zła, zło bowiem działa nie inaczej, jak tylko mocą dobra, jak wykazaliśmy powyżej w trzeciej księdze [III, 8-9]. Jeśli więc wola człowieka odwraca się przez grzech od stanu łaski, to tym bardziej może przez łaskę odwrócić się od grzechu.

Co więcej. Człowiek nie ma niezmiennego woli, dopóki jest w drodze do ostatecznego celu. A dopóki żyje na ziemi, jest w drodze do ostatecznego celu. Nie ma zatem woli utwierdzonej w złu, tak by nie mógł przez łaskę Bożą powrócić do dobra.

Ponadto. Wiadomo, że łaska sakramentalna uwalnia człowieka od grzechów popełnionych przed otrzymaniem tejże łaski; Apostoł bowiem powiada w 1 Liście do Koryntian 6, [9-11]: „Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołężnicy” itd. - „nie posiadają królestwa Bożego. I zaiste, niegdyś byliście takimi, ale zostaliście obmyci, ale zostaliście uświęceni, ale zostaliście usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i w Duchu Boga naszego”. Wiadomo też, że łaska udzielona w sakramentach nie zmniejsza dobra natury, lecz je powiększa. Dobrem natury jest zaś to, że człowiek może powrócić od grzechu do stanu sprawiedliwości; albowiem zdolność do dobrego już jest pewnym dobrem. Jeśli więc się zdarza, że człowiek zgrzeszy po otrzymaniu łaski, to nadal będzie mógł powrócić do stanu sprawiedliwości.

Co więcej. Jeśli ci, którzy grzeszą po chrzcie, nie mogą odzyskać łaski, to nie ma dla nich nadziei zbawienia. Brak nadziei zaś to droga do grzeszenia bez skrępowania; powiedziano bowiem w Liście do Efezjan 4, [19], że niektórzy „poddając się rozpacz, wydali samych siebie na bezwstyd, na pełnienie wszelkiej nieczystości i chciwości”. Bardzo niebezpieczny jest zatem pogląd, który prowadzi człowieka do takiego bagna grzechów.

Oprócz tego. Wykazaliśmy powyżej [IV, 70], że łaska otrzymywana w sakramentach nie czyni człowieka niezdolnym do grzechu. Gdyby więc zgrzeszywszy po otrzymaniu łaski sakramentalnej,

267

nie mógł on powrócić do stanu sprawiedliwości, przyjmowanie sakramentów byłoby niebezpieczne, a to wydaje się czymś niedorzecznym. Dlatego tym, którzy grzeszą po przyjęciu sakramentów, nie odmawia się powrotu do sprawiedliwości.

Potwierdza to również powaga Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w 1 Liście Św. Jana 2, [1-2]: „Dzieci moje, piszę wam to, abyście nie grzeszyli. Lecz jeśliby ktoś zgrzeszył, mamy rzecznika u Ojca, Jezusa Chrystusa sprawiedliwego, a On jest ofiarą

przebiegającą za nasze grzechy"; jest zaś oczywiste, że słowa te były skierowane do wiernych już odrodzonych [przez chrzest]. Także Paweł pisze w 2 Liście do Koryntian 2, [6-7] o rozpustnym koryntianinie¹⁰⁸: „Temu, co taki jest, wystarczy to strofowanie, które daje wielu; tak że przeciwnie raczej mu darujcie i pocieszcie go”. A dalej, w rozdziale 7, [9], powiada: „Teraz się raduję - nie żeście się zasmucili, ale żeście się zasmucili ku nawróceniu”. Powiedziano również w Księdze Jeremiasza 3, [1]: „A ty cudzołożyłaś z wieloma kochankami! Jednak powrót do Mnie, mówi Pan”. I w ostatnim rozdziale Lamentacji [5,21]: „Nawróć nas, Panie, ku sobie, a nawrócimy się, odnów dni nasze jak na początku”. Z tego wszystkiego wynika, że jeśli po otrzymaniu łaski wierni upadli, droga do zbawienia nadal pozostaje dla nich otwarta.

W ten sposób obala się błąd nowacjan, którzy odmawiali odpuszczenia grzechów tym, którzy zgrzeszyli po chrzcie¹⁰⁹.

Sposobność do błędu dały im słowa Listu do Hebrajczyków 6, [4-6]: „Niepodobna, aby ci, którzy raz zostali oświeceni, zakosztowali daru niebieskiego i stali się uczestnikami Ducha Świętego, a nawet zakosztowali dobrego słowa Bożego i mocy przyszłego wieku, a odpadli - aby znowu odnowili się ku nawróceniu”.

W jakim jednak sensie Apostoł to powiedział, widać z następnych słów: „Znowu w sobie krzyżują Syna Bożego i wystawiają na pośmiewisko” [Hbr 6,6], A zatem powodem, dla którego ci, którzy

¹⁰⁸ Tomasz uważał, że nieznanego bliżej koryntianin został ukarany za grzech rozpusty, w rzeczywistości jednak nic na ten temat nie wiadomo.

¹⁰⁹ Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 38 (PL 42, 32).

268

upadli po otrzymaniu łaski, nie mogą ponownie „odnowić się ku nawróceniu”, jest to, że Syn Boży nie ma być ponownie krzyżowany. Odmawia się więc tego odnowienia ku nawróceniu, w którym człowiek zostaje ukrzyżowany wraz z Chrystusem. To zaś dokonuje się w chrzcie; mówi bowiem List do Rzymian 6, [3]: „Wszyscy, którzy zostaliśmy ochrzczeni w Chrystusie Jezusie, zostaliśmy ochrzczeni w Jego śmierci”. Jak więc Chrystus nie ma być ponownie krzyżowany, tak ten, kto grzeszy po chrzcie, nie ma być ponownie chrzczony. Może jednak znowu odzyskać łaskę przez pokutę. Dlatego też Apostoł nie powiedział, że ci, którzy raz upadli, nie mogą powrócić do pokuty, czy też się nawrócić, lecz że nie mogą „się odnowić”, a to zwykle odnosi się do chrztu, jak widać w Liście do Tytusa 3, [5]: „Z miłosierdzia swego zbawił nas przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym”.

Rozdział 72 << KONIECZNOŚĆ POKUTY I JEJ SKŁADNIKÓW

Wynika stąd zatem, że jeżeli człowiek zgrzeszy po chrzcie, to lekarstwem na jego grzech nie może być chrzest. A ponieważ obfitość miłosierdzia Bożego i skuteczność łaski Chrystusowej nie dopuszcza, by człowiek pozostał bez lekarstwa, ustanowione zostało inne lekarstwo sakramentalne, które oczyszcza z grzechów. Jest to sakrament pokuty, który jest swego rodzaju uzdrowieniem duchowym. Jak bowiem ci, którzy przez zrodzenie otrzymali życie naturalne, gdy zapadają na jakąś chorobę, sprzeciwiającą się doskonałości życia, mogą zostać wyleczeni z choroby - jednak nie w ten sposób, że rodzą się na nowo, lecz odzyskując zdrowie przez pewną przemianę - tak dla zaradzenia grzechom popełnionym po chrzcie nie powtarza się chrztu, który jest odrodzeniem

duchowym, ale uzdrawia się z nich pokutą, będącą pewną przemianą duchową.

269

Należy zaś zauważyć, że uzdrowienie ciała ma niekiedy źródło jedynie wewnętrzne, na przykład gdy ktoś zostanie wyleczony wyłącznie mocą natury, niekiedy zaś wewnętrzne i zarazem zewnętrzne, mianowicie gdy działanie natury wspomaga się z zewnątrz dobroczynnym działaniem lekarstwa. Nie zdarza się zaś, by ktoś został wyleczony wyłącznie działaniem zewnętrznym, albowiem i tak każdy ma w sobie zasady życia, które w jakiś sposób są przyczyną jego zdrowia. Jeżeli natomiast chodzi o uzdrowienie duchowe, nie może się zdarzyć, by jego źródło było wyłącznie wewnętrzne. Wykazano bowiem w trzeciej księdze [III, 157], że człowiek może zostać uwolniony od winy jedynie za sprawą łaski. Podobnie też uzdrowienie duchowe nie może pochodzić wyłącznie z zewnątrz, albowiem zdrowie umysłu nie zostałoby przywrócone, gdyby w człowieku nie zapanował porządek wśród poruszeń woli. A zatem zdrowie duchowe w sakramencie pokuty musi mieć źródło wewnętrzne i zewnętrzne.

Dzieje się to w następujący sposób. Aby człowiek został doskonale wyleczony z choroby cielesnej, musi zostać uwolniony od wszelkich dolegliwości związanych z chorobą. Tak więc i duchowe uzdrowienie właściwe pokucie nie byłoby doskonałe, gdyby człowiek nie został uwolniony od wszelkich szkód będących następstwem grzechu. Pierwszą szkodą jaką człowiek ponosi z powodu grzechu, jest nieuporządkowanie umysłu; polega to na tym, że umysł odwraca się od niezmiennego dobra, to znaczy od Boga, a zwraca do grzechu. Drugą jest to, że zasługuje na ukaranie; jak bowiem wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 140], od najsprawiedliwszego Władcy, Boga, za każdą winę należy się kara. Trzecią szkodą jest osłabienie naturalnego dobra, co polega na tym, że grzesząc, człowiek staje się bardziej skłonny do grzechu, a opieszały w czynieniu dobrze.

Pierwszą więc rzeczą która jest potrzebna w pokucie, jest uporządkowanie umysłu, to znaczy, żeby umysł zwrócił się do Boga, a odwrócił od grzechu, bolejąc nad złem popełnionym i postanawiając więcej go nie popełniać; i na tym polega skrusza.

270

To przywrócenie porządku w umyśle nie może się dokonać bez łaski, gdyż nasz umysł nie może w należyty sposób zwrócić się do Boga bez miłości, miłości zaś nie można posiadać bez łaski, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy w trzeciej księdze [III, 151]. Toteż skrusza zarówno usuwa obrazę Boga, jak i uwalnia od długu kary wiecznej, który nie może istnieć wraz z łaską i miłością; kara wieczna polega bowiem na oddzieleniu od Boga, z którym człowiek łączy się przez łaskę i miłość. A zatem przywrócenie porządku w umyśle, które polega na skrusze, pochodzi z wnętrza, to jest od wolnej woli, z pomocą łaski Bożej.

Ponieważ zaś powyżej wykazaliśmy [IV, 55], że zasługi Chrystusa, który cierpiał za rodzaj ludzki, są zadośćuczynieniem za wszystkie grzechy, dlatego aby człowiek został uleczony z grzechu, musi przylgnąć umysłem nie tylko do Boga, lecz także do Pośrednika między Bogiem a ludźmi, Jezusa Chrystusa, w którym dane jest odpuszczenie wszystkich grzechów. Zdrowie duchowe polega bowiem na zwróceniu umysłu do Boga, a tego uzdrowienia dostąpić możemy jedynie przez Lekarza naszych dusz, Jezusa Chrystusa, „który wybawia swój lud od jego grzechów” [zob. Mt 1,21], Jego zaś zasługi są wystarczające, aby zgładzić całkowicie wszystkie grzechy, On bowiem jest Tym, „który

gładzi grzechy świata", jak powiada Ewangelia Św. Jana 1, [29], Jednakże nie wszyscy dostępują skutku odpuszczenia grzechów w sposób doskonały, lecz każdy dostępuje go w takim stopniu, w jakim jednoczy się z Chrystusem cierpiącym za grzechy.

Ponieważ więc nasze zjednoczenie z Chrystusem w chrzcie dokonuje się nie przez nasze wewnętrzne działanie, gdyż żadna rzecz nie rodzi samej siebie, lecz przez Chrystusa, „który nas rodzi na nowo ku żywej nadziei” [zob. 1 P 1,3] - dlatego odpuszczenie grzechów w chrzcie dokonuje się mocą samego Chrystusa, który jednoczy nas z sobą doskonale i w pełni, by nie tylko usunąć brud grzechu, lecz także całkowicie uwolnić od wszelkiej należnej kary - może z wyjątkiem tych, którzy nie dostępują skutków tego sakramentu, ponieważ przystępują do niego nieszczerze.

271

W tym duchowym uzdrowieniu jednoczymy się z Chrystusem dzięki naszemu działaniu ukształtowanemu przez łaskę Bożą. Stąd nie zawsze w pełni i nie wszyscy w równy sposób dostępujemy przez to zjednoczenie skutku odpuszczenia grzechów. Umysł bowiem może z taką siłą zwrócić się do Boga i do zasług Chrystusa, a odwrócić od grzechu, że człowiek dostąpi doskonałego odpuszczenia grzechów nie tylko jeżeli chodzi o wymazanie winy, lecz także gdy idzie o odpuszczenie całej kary. Jednak nie zawsze tak się dzieje. Dlatego mimo wymazania winy przez skruchę i uwolnienia od należnej kary wiecznej, o czym powiedzieliśmy - pozostaje niekiedy konieczność poniesienia jakiejś kary doczesnej, by została zachowana Boża sprawiedliwość, zgodnie z którą winna podlega karze.

A skoro poddanie się karze za popełnione grzechy wymaga jakiegoś sądu, przystępujący do sakramentu pokuty, który zwraca się do Chrystusa po uzdrowienie, musi spodziewać się Jego sądu celem wyznaczenia kary; Chrystus sprawuje go, tak jak inne sakramenty, przez swoje sługi. Nikt zaś nie może osądzać win, których nie zna. By więc sługa Chrystusa znał winę pokutującego, konieczne było ustanowienie wyznania grzechów, jako drugiego składnika tego sakramentu.

Sługa Chrystusa, któremu wyznaje się winę, musi zatem mieć władzę sądenia (*potestas iudiciaria*) w zastępstwie Chrystusa, „który został ustanowiony sędzią żywych i umarłych” [zob. Dz 10,42]. Na władzę sądenia składają się zaś dwa elementy, mianowicie władza (*auctoritas*) rozpoznania winy oraz władza uniewinniania lub skazywania. Te dwie rzeczy - mianowicie wiedzę służącą rozeznawaniu oraz władzę związywania i rozwiązywania - nazywa się dwoma kluczami Kościoła. Pan powierzył je Piotrowi, według słów Ewangelii Św. Mateusza 16, [19]: „Tobie dam klucze królestwa niebieskiego”. Jednakże nie rozumie się tego w tym sensie, że powierzył Piotrowi, by on sam je posiadał, ale by przez niego zostały przekazane innym, gdyż inaczej troska o zbawienie wiernych nie byłaby wystarczająca.

Skuteczność tych kluczy bierze się z męki Chrystusa, przez którą Chrystus otworzył nam bramę królestwa niebieskiego. I dlatego jak

272

człowiek nie może być zbawiony bez chrztu, w którym działa męka Chrystusowa - chrztu rzeczywiście przyjętego bądź upragnionego postanowieniem: „gdy przymus okoliczności, a nie wzgarda wyklucza sakrament”¹¹⁰ - tak ci, którzy grzeszą po przyjęciu chrztu, nie mogą być zbawieni, jeśli nie poddadzą się kluczom Kościoła: bądź to rzeczywiście wyznając grzechy i poddając się osądowi sług Kościoła, bądź przynajmniej

postanawiając to wypełnić, gdy nadarzy się sposobność. Albowiem, jak mówi Piotr w Dziejach Apostolskich 4, [10. 12]: „Nie dano ludziom żadnego innego imienia, w którym byśmy mieli być zbawieni, tylko w imieniu Pana naszego Jezusa Chrystusa”.

W ten sposób obala się błąd tych, którzy twierdzili, że człowiek może otrzymać łaskę przebaczenia grzechów bez ich wyznania, a nawet bez postanowienia ich wyznania, albo że zwierzchnicy Kościoła mogą zdecydować, by ktoś nie był zobowiązany do spowiedzi. Zwierzchnicy Kościoła nie mogą bowiem sprawić, by klucze Kościoła, na których polega cała ich władza, były bezużyteczne, ani też by ktoś otrzymał odpuszczenie grzechów bez sakramentu, który czerpie swą moc z męki Chrystusa - to bowiem należy wyłącznie do Chrystusa, który ustanowił sakramenty i jest ich sprawcą. Jak więc zwierzchnicy Kościoła nie mogą zdecydować, by ktoś został zbawiony bez chrztu, tak też nie mogą zdecydować, by ktoś otrzymał odpuszczenie grzechów bez wyznania grzechów i rozgrzeszenia.

Należy jednak zauważyć, że chrzest odnosi pewien skutek dla odpuszczenia grzechu, nawet zanim zostanie rzeczywiście przyjęty, gdy istnieje postanowienie przyjęcia go - jednak później, gdy zostaje rzeczywiście przyjęty, jego skuteczność jest pełniejsza, zarówno gdy chodzi o przyjęcie łaski, jak i o odpuszczenie winy; i czasami przez samo przyjęcie chrztu otrzymuje łaskę i odpuszczenie winy ktoś, komu wcześniej nie była ona odpuszczona. I tak samo klucze Kościoła odnoszą w człowieku pewien skutek, nawet zanim im się rzeczywiście podda, jeśli tylko powziął postanowienie poddania

110 Zob. św. Augustyn, *De baptismo contra Donatistas* IV, 22 (PL 43, 173).

273

się im - jednakże pełniejszą łaskę i odpuszczenie otrzymuje wtedy, gdy rzeczywiście im się podda, wyznając winy i otrzymując rozgrzeszenie. I nic nie przeszkadza, by czasami ktoś, kto się wyspowiadał, mocą kluczy przez samo rozgrzeszenie otrzymał łaskę, przez którą odpuszcza mu się winy.

Ponieważ więc także przez wyznanie win i rozgrzeszenie człowiek otrzymuje pełniejszą łaskę i odpuszczenie, niż otrzymał wcześniej z racji dobrego postanowienia, dlatego jest oczywiste, że rozgrzeszając, sługa Kościoła odpuszcza mocą kluczy część kary doczesnej, której dłużnikiem pokutujący pozostaje po akcie skruchy. Do pozostałej zaś części zobowiązuje pokutującego swoim nakazem; wypełnienie tego zobowiązania nazywa się zadośćuczynieniem, które jest trzecim składnikiem pokuty. Przez nie człowiek zostaje całkowicie uwolniony od długu kary, gdy ponosi karę, na którą zasłużył. Ponadto zostaje uleczone osłabienie dobra naturalnego, gdy człowiek powstrzymuje się od zła i ćwiczy w dobru, przez modlitwę poddając ducha Bogu, przez post czyniąc ciało uległym, by było poddane duchowi, i przez rozdawanie jałmużny z dóbr zewnętrznych łącząc się z bliźnimi, od których był oddzielony przez winę.

Tak więc widzimy, że sługa Kościoła, posługując się kluczami, sprawuje pewien sąd. Sąd zaś powierza się komuś tylko nad tymi, którzy mu podlegają. Dlatego jest jasne, że nie każdy kapłan może rozgrzeszyć każdego, jak niektórzy fałszywie twierdzą - lecz tylko tego, nad kim otrzymał władzę.

Rozdział 73

SAKRAMENT OSTATNIEGO NAMASZCZENIA

Ponieważ ciało jest narzędziem duszy, narzędzie zaś ma służyć głównemu działającemu, i stąd jego właściwości muszą być takie, by odpowiadało głównemu działającemu - więc także ciało ma takie właściwości, że odpowiada duszy. Toteż choroba duszy, którą

274

jest grzech, czasami doprowadza do choroby ciała, a dzieje się to z Bożego dopuszczenia. Choroba ciała jest zaś niekiedy pożyteczna dla zdrowia duszy - mianowicie gdy człowiek znosi chorobę ciała pokornie i cierpliwie - i poczytuje mu się ją jako karę zadośćczyniącą. Niekiedy zaś stanowi przeszkodę dla zdrowia duchowego, gdy mianowicie przeszkadza cnocie. A zatem było rzeczą odpowiednią aby przeciw grzechowi - jako temu, co doprowadza do choroby ciała - posłużyć się jakimś duchowym lekarstwem, które niekiedy leczy chorobę ciała, a mianowicie gdy się to przyczyni do zbawienia. W tym celu został ustanowiony sakrament ostatniego namaszczenia, o którym mówi List Św. Jakuba 5, [14-15]: „Choruje ktoś między wami? Niech wezwie kapłanów Kościoła i niech się modlą nad nim, namaszczając go olejem w imię Pańskie; a modlitwa pełna wiary uzdrowi chorego”.

Nie stanowi zaś uszczerbku dla mocy sakramentu, jeśli niekiedy chorzy, którym się udziela tego sakramentu, nie zostają całkowicie wyleczeni z choroby ciała. Czasami bowiem uzdrowienie ciała nie przynosi pożytku dla zdrowia duchowego nawet tym, którzy ten sakrament przyjmują godnie. A jednak nie przyjmują go bezużytecznie, mimo że nie otrzymują zdrowia cielesnego. Skoro bowiem sakrament ostatniego namaszczenia został ustanowiony dla zaradzenia chorobie ciała, o ile ta jest następstwem grzechu, to jest oczywiste, że został ustanowiony także dla zaradzenia innym skutkom grzechu, czyli skłonności do zła i ociężałości w dobru, i to tym bardziej, im takie choroby duszy są bliższe grzechowi niż choroba ciała. Wprawdzie tego rodzaju choroby duchowe leczy się przez pokutę - o ile pokutujący dzięki cnotliwym czynom spełnianym jako zadośćuczynienie odrywa się od zła, a skłania do dobra - ale ponieważ człowiek bądź to przez niedbalstwo, bądź z powodu różnych zajęć, bądź z powodu krótkiego czasu, bądź też z innych takich powodów nie leczy w sobie powyższych braków w sposób doskonały - dlatego opatrnościowo otrzymał sakrament, który dopełnia owego leczenia i uwalnia od długu kary doczesnej, by w ten sposób w człowieku nie pozostało nic, co przy wyjściu duszy z ciała mogłoby jej unie-

275

możliwiać przyjęcie chwały. Dlatego Św. Jakub dodaje: „I ulży mu Pan” [Jk 5,15]. Bywa również, że człowiek nie zna lub nie pamięta wszystkich popełnionych grzechów, tak by każdy z nich można było wymazać przez pokutę. Są też grzechy powszednie, których w obecnym życiu nie da się uniknąć. Odchodząc z tego świata, człowiek musi się z nich oczyścić przez ten sakrament, by nie pozostało w nim nic, co by się sprzeciwiało przyjęciu chwały. I dlatego Św. Jakub dodaje, że „jeśli byłby w grzechach, będą mu odpuszczone” [Jk 5,15].

Widać więc jasno, że ów sakrament kończy i w pewien sposób wieńczy cały proces duchowego leczenia. Dzięki niemu człowiek niejako przygotowuje się do przyjęcia chwały; dlatego nazywa się go ostatnim namaszczeniem.

Wynika stąd, że nie należy go udzielać wszystkim chorym, lecz tylko tym, którzy z powodu choroby zdają się zbliżać do swego końca. A jeśli wrócą do zdrowia, można im powtórnie udzielić tego sakramentu, gdyby znowu doszli do podobnego stanu. Namasz-

czenie w tym sakramencie nie ma bowiem na celu poświęcenia, jak namaszczenie w sakramencie bierzmowania, obmycie w sakramencie chrztu i pewne inne namaszczenia, których nigdy się nie powtarza, ponieważ dzięki skuteczności uświęcającej mocy Bożej poświęcenie pozostaje zawsze, jeśli tylko trwa rzecz poświęcona. Natomiast w tym sakramencie namaszczenie służy uzdrowieniu, leczenie zaś należy powtarzać tyle razy, ile razy powtarza się choroba.

A chociaż niektórzy są w stanie bliskim śmierci, nie chorując, na przykład skazani na śmierć, i potrzebowaliby duchowych skutków tego sakramentu - to jednak należy go udzielać tylko chorym, gdyż udziela się go pod postacią lekarstwa cielesnego, które jest odpowiednie dla chorych na ciele. W sakramentach bowiem należy mieć wzgląd na ich znaczenie. Jak więc w chrzcie jest potrzebne obmycie ciała, tak w tym sakramencie jest potrzebne leczenie stosowane w chorobie ciała. Dlatego też olej jest właściwą materią tego sakramentu, ponieważ jest skuteczny w leczeniu ciała, uśmierzając ból,

276

podobnie jak woda, która obmywa ciało, jest materią sakramentu, w którym dokonuje się obmycie duchowe.

Stąd też jest oczywiste, że jak lekarstwem cielesnym leczy się to, co jest źródłem choroby, tak owym namaszczeniem namaszcza się części ciała, z których wywodzi się choroba grzechu, jak na przykład narządy zmysłów, ręce i nogi, którymi człowiek wykonuje grzeszne czyny, a także - zwyczajem niektórych - nerki, które są siedzibą żądzy cielesnej.

Ponieważ zaś przez sakrament ostatniego namaszczenia zostają odpuszczone grzechy, a grzechy odpuszcza się jedynie przez łaskę, dlatego jest jasne, że w tym sakramencie otrzymujemy łaskę.

Udzielanie tego, przez co otrzymujemy łaskę oświecającą umysł, należy wyłącznie do kapłanów; stan kapłański służy bowiem oświecaniu, jak powiada Dionizy¹¹¹. Nie potrzeba zaś do tego sakramentu biskupa, gdyż w tym sakramencie nie jest udzielana doskonałość stanu kapłańskiego (*excellencia status*), co ma miejsce w przypadku sakramentów, których szafarzem jest biskup.

Ponieważ jednak sakrament ostatniego namaszczenia odnosi skutek zupełnego uzdrowienia i wymaga się w nim obfitości łaski, dlatego jest czymś odpowiednim dla tego sakramentu, by było obecnych wielu kapłanów i by modlitwa całego Kościoła przyczyniała się do jego skuteczności. Dlatego św. Jakub powiada: „Niech wezwie kapłanów Kościoła; a modlitwa pełna wiary uzdrowi chorego” [Jk 5,14-15]. Jeśli jednak jest obecny tylko jeden kapłan, to wiadomo, że sprawuje ten sakrament mocą całego Kościoła, którego jest sługą i w którego imieniu występuje.

Skuteczności zaś tego sakramentu - jak bywa także w przypadku innych sakramentów - przeszkadza nieszczerość przyjmującego.

¹¹¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, V, 6-7 (PG 3, 513-516).

277

Rozdział 74 SAKRAMENT ŚWIĘCEŃ

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy wyżej [IV, 56; IV, 59-61; IV, 72-73], widać jasno,

że we wszystkich sakramentach, o których już była mowa, łaski duchowej udziela się za pośrednictwem widzialnego znaku sakramentalnego (*sub sacramento visibilium rerum*). Każde zaś działanie musi być dostosowane do działającego. Dlatego udzielanie powyższych sakramentów musi się dokonywać przez widzialnych ludzi, posiadających władzę duchową. Udzielanie sakramentów nie przysługuje bowiem aniołom, ale ludziom, obleczonego w widzialne ciało; stąd i Apostoł powiada w Liście do Hebrajczyków 5, [1]: „Każdy arcykapłan, z ludzi wzięty, dla ludzi jest ustanawiany w tym, co należy do Boga”.

Można to uzasadnić także w inny sposób. Ustanowienie i moc sakramentów ma swój początek w Chrystusie; o nim bowiem stwierdza Apostoł w Liście do Efezjan 5, [25-26]: że „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy go obmyciem wodą w słowie życia”. Jasne jest również, że podczas Ostatniej Wieczerzy Chrystus pozostawił sakrament swego ciała i krwi, i polecił, by go powtarzano; są to najważniejsze sakramenty. Ponieważ więc Chrystus miał pozostawić Kościół bez swojej cielesnej obecności, było konieczne, by innych ustanowił swoimi sługami, aby udzielali wiernym sakramentów, według słów Apostoła w 1 Liście do Koryntian 4, [1]: „Niech o nas człowiek myśli jako o sługach Chrystusowych i szafarzach tajemnic Bożych”. Dlatego konsekrowanie swego ciała i krwi powierzył uczniom, mówiąc: „To czyńcie na moją pamiątkę” [Łk 22,19], Im też udzielił władzy odpuszczania grzechów, zgodnie ze słowami Ewangelii św. Jana 20, [23]: „Których grzechy odpuszczicie, są im odpuszczone”. Nałożył na nich również obowiązek nauczania i udzielania chrztu, mówiąc w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Mateusza [28,19]: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je”. Sługa zaś dla pana jest

278

jak narzędzie dla głównego działającego; jak bowiem działający wprawia w ruch narzędzie, by coś uczynić, tak pan swoim nakazem wprawia w ruch sługę, by coś uczynić. Narzędzie zaś musi być dostosowane do działającego. Stąd i słudzy Chrystusa muszą być podobni do Niego. Chrystus zaś, jako Pan, dokonał naszego zbawienia swoją własną władzą i mocą ponieważ był Bogiem i człowiekiem. I tak, jako człowiek poniósł mękę dla naszego odkupienia, a że jest Bogiem, Jego cierpienie stało się dla nas zbawienne. A więc i sługami Chrystusa powinni być ludzie - i ludzie ci powinni mieć jakiś udział w Jego bóstwie, jeżeli chodzi o władzę duchową, gdyż i narzędzie ma pewien udział w mocy głównego działającego. O tej to władzy Apostoł powiada w ostatnim rozdziale 2 Listu do Koryntian [13,10], że „Pan dał mu władzę, by budował, a nie by burzył”.

Nie należy jednak twierdzić, że władza ta została dana uczniom Chrystusa w ten sposób, by ci nie mieli jej przekazywać innym. Została bowiem im dana, „by budowali” Kościół, wedle słów Apostoła. Musi więc być przekazywana tak długo, jak długo trzeba budować Kościół. To zaś jest konieczne od śmierci uczniów Chrystusa aż do skończenia świata. A zatem władza duchowa została dana uczniom Chrystusa w ten sposób, by przez nich przechodziła na innych. Dlatego i Pan przemawiał do uczniów z myślą o innych wiernych, jak wynika ze słów Ewangelii św. Marka 13, [37]: „Co wam mówię, wszystkim mówię”; także w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Mateusza [28,20] Pan powiedział do uczniów: „Oto ja jestem z wami aż do skończenia świata”.

Ponieważ więc ta duchowa władza przechodzi od Chrystusa na sługi Kościoła, a skutki duchowe, które mamy od Chrystusa, dokonują się za pomocą pewnych znaków zmysłowych, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 56] - dlatego owa

władza duchowa musiała zostać przekazana ludziom za pomocą pewnych znaków zmysłowych. Otóż takimi znakami są pewne formuły słowne i określone czynności, na przykład nakładanie rąk, namaszczenie, wręczenie księgi lub kielicha czy czegoś tego typu, co należy do wykonywania władzy duchowej. Zawsze zaś, gdy coś duchowego

279

przekazuje się za pomocą znaku cielesnego, mówimy, że jest to sakrament. Jest więc jasne, że gdy udziela się władzy duchowej, sprawuje się sakrament, a nazywamy go sakramentem święceń.

Jest zaś cechą hojności Boga, że gdy udziela komuś władzy czynienia czegoś, udziela również tego, bez czego tej czynności nie można odpowiednio wykonać. A nikt nie sprawuje odpowiednio sakramentów - czemu służy władza duchowa - jeśli nie otrzyma pomocy łaski Bożej. Dlatego w tym sakramencie jest udzielana łaska, podobnie jak i w innych sakramentach.

Ponieważ zaś władza święceń służy sprawowaniu sakramentów, a wśród nich Eucharystia jest najdoskonalszym sakramentem i zwieńczeniem pozostałych, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy, dlatego władzę święceń należy rozpatrywać przede wszystkim w łączności z tym właśnie sakramentem, gdyż każda rzecz otrzymuje nazwę od celu.

Wydaje się, że ta sama moc daje jakąś doskonałość i do jej przyjęcia przygotowuje materię; na przykład ogień ma moc zarówno przekazania swej formy czemuś drugiemu, jak i przysposobienia materii do jej przyjęcia. Skoro więc władza święceń obejmuje sprawowanie sakramentu ciała Chrystusa i udzielanie go wiernym, to ta sama władza musi obejmować przygotowywanie i uzdalnianie wiernych do przyjmowania tego sakramentu. Wierny zaś staje się gotowy i zdolny do przyjęcia tego sakramentu przez to, że jest wolny od grzechu; inaczej bowiem nie może się zjednoczyć duchowo z Chrystusem, z którym łączy się sakramentalnie, przyjmując ten sakrament. Zatem władza święceń musi obejmować odpuszczanie grzechów przez udzielanie sakramentów, które odpuszczaniu grzechów służą a takimi są chrzest i pokuta, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy [IV, 59; IV, 62], Dlatego Chrystus, jak powiedzieliśmy, uczniom, którym powierzył konsekrowanie swego ciała, dał także władzę odpuszczania grzechów. Tę władzę rozumie się przez „klucze”, o których Pan powiedział do Piotra w Ewangelii św. Mateusza 16, [19]: „Tobie dam klucze królestwa niebieskiego”. Albowiem niebo przed każdym się zamyka i otwiera przez to, że

280

poddaje się grzechowi lub się od niego uwalnia. Stąd też działanie owych kluczy nazywa się „związywaniem” i „rozwiązywaniem”, to znaczy uwalnianiem od grzechów. O tych kluczach mówiliśmy powyżej [IV, 72],

Rozdział 75 << STOPNIE ŚWIĘCEŃ

Należy zauważyć, że władza skierowana do osiągnięcia jakiegoś głównego skutku, z natury posiada władze niższe, które jej służą. Widać to wyraźnie na przykładzie sztuk. Albowiem sztuka, która wprowadza formę wytwarzanego dzieła, służy innej, która przysposabia materię, sztuka zaś, która wprowadza formę, służy sztuce, w której

zawiera się cel wytwarzanego dzieła. I dalej, ta, która kieruje się do celu bliższego, służy tej, w której zawiera się cel ostateczny. Tak na przykład sztuka cięcia drewna służy sztuce budowania okrętów, ta zaś sztuce żeglowania, a ta z kolei służy gospodarce, sztuce wojkowej czy czemuś podobnemu, stosownie do tego, że żeglowanie może służyć różnym celom. Ponieważ zatem władza święceń ma na celu przede wszystkim konsekrowanie ciała Chrystusa i rozdzielanie go wiernym oraz oczyszczanie wiernych z grzechów, muszą istnieć jakieś główne święcenia, których władza przede wszystkim to by obejmowała; są to święcenia kapłańskie. Muszą też istnieć inne, które będą służyć tamtym, przygotowując w pewien sposób materię; są to święcenia pomocnicze. Ponieważ zaś władza kapłańska, jak powiedziano [IV, 74], obejmuje dwie rzeczy, mianowicie konsekrowanie ciała Chrystusa oraz przygotowywanie wiernych przez rozgrzeszanie do przyjmowania Eucharystii, dlatego niższe święcenia muszą jej służyć bądź to w obu, bądź tylko w jednej z tych rzeczy. I jest oczywiste, że wśród niższych święceń wyższe są te święcenia, które służą kapłaństwu w wielu rzeczach albo w jakiejś jednej najważniejszej.

281

Dlatego najniższe święcenia służą kapłaństwu tylko w przygotowywaniu ludu, a mianowicie: ostiariusze przez oddzielanie niewierzących od zgromadzenia wierzących; lektorzy przez udzielanie katechumenom początkowej nauki wiary - dlatego powierza się im czytanie Pisma Świętego Starego Testamentu; egzorcyci przez oczyszczanie tych, którzy już otrzymali naukę, ale którym szatan udaremnia przyjmowanie sakramentów.

Wyższe święcenia służą kapłaństwu zarówno w przygotowywaniu ludu, jak i w sprawowaniu sakramentu. I tak, akolici sprawują pieczę nad naczyniami niepoświęconymi, w których się przygotowuje materię sakramentu - dlatego podczas święceń przekazuje się im ampułki; subdiakoni sprawują pieczę nad naczyniami świętymi i nad przygotowaniem materii jeszcze niekonsekrowanej; w końcu zaś diakoni spełniają posługę przy materii już konsekrowanej, gdy mianowicie rozdzielają wiernym krew Chrystusa. Z tego względu te trzy święcenia, mianowicie kapłanów, diakonów i subdiakonów, nazywa się świętymi - gdyż pełnią służbę przy rzeczach świętych. Wyższe święcenia służą również przygotowaniu ludu. Stąd diakonom powierza się głoszenie nauki Ewangelii, subdiakonom nauki apostołów, akolitom - by przy jednych i drugich wykonywali to, co sprawia, że głoszenie nauki jest uroczyste, na przykład by nosili świece i spełniali inne podobne posługi.

Rozdział 76

WŁADZA BISKUPIA.

JEDEN Z BISKUPÓW JEST PONAD WSZYSTKIMI

Ponieważ, jak powiedzieliśmy [IV, 74], wszystkich tych święceń udziela się przez jakiś sakrament, a sakramentów Kościoła mają udzielać jego szafarze, więc w Kościele musi istnieć jakaś wyższa władza, związana z wyższą posługą, która by udzielała sakramentu święceń. Jest to władza biskupia. Władza ta nie przewyższa wpraw-

282

dzie władzy kapłańskiej, jeżeli chodzi o konsekrację ciała Chrystusa, ale przewyższa ją w tym, co dotyczy wiernych; także bowiem sama władza kapłańska pochodzi od władzy

biskupiej. Wszystkie sprawy szczególnie trudne odnoszące się do wierzących są zastrzeżone dla biskupów, a na mocy ich władzy także kapłani mogą czynić to, co jest im powierzone. Stąd też przy spełnianiu swych czynności kapłani posługują się rzeczami poświęconymi przez biskupa, na przykład przy konsekrowaniu Eucharystii korzystają z kielicha, ołtarza i obrusów, które zostały poświęcone przez biskupa. Tak więc jest jasne, że najwyższa władza w kierowaniu wierzącymi należy do godności biskupiej.

Wiadomo zaś, że chociaż ludy dzieli się na różne diecezje i miasta, to jednak jak jest jeden Kościół, tak też musi być jeden lud chrześcijański. Jak więc na czele jednego ludu jednego Kościoła stoi jeden biskup, tak też cały lud chrześcijański powinien mieć jedną głowę całego Kościoła.

Podobnie. Jedność Kościoła wymaga, aby wszyscy wierzący mieli tę samą wiarę. Bywa jednak, że w sprawach wiary rodzą się dyskusje. A z powodu różnicy zdań Kościół by się podzielił, gdyby nie zachowywało go w jedności zdanie kogoś jednego. By zatem jedność Kościoła została zachowana, potrzebny jest ktoś jeden, kto przewodzi całemu Kościołowi. Jest zaś oczywiste, że Chrystus nie opuszcza w potrzebie Kościoła, który umiłował i za który wylał swoją krew [por. Ef 5,25], gdyż nawet o Synagodze Pan powiedział w Księdze Izajasza 5, [4]: „Co jeszcze miałem uczynić winnicy mojej, a nie uczyniłem jej?”. Nie należy zatem wątpić, że z postanowienia Chrystusa ktoś jeden przewodzi całemu Kościołowi.

Ponadto. Nikt nie powinien mieć wątpliwości, że rządy nad Kościołem są bardzo dobrze zorganizowane, gdyż zostały ustanowione przez Tego, „przez którego królowie królują i prawodawcy stanowią co jest sprawiedliwe” [zob. Prz 8,15]. Najlepsze zaś rządy nad wieloma ludźmi są wtedy, gdy je sprawuje ktoś jeden, a wynika to z celu rządów, którym jest pokój; pokój bowiem i jedność poddanych jest celem władcy, jedność zaś skuteczniej zapewnia ktoś jeden niż

283

wielu. Jest więc jasne, że rządy nad Kościołem są ułożone w ten sposób, by ktoś jeden stał na czele całego Kościoła.

Co więcej. Kościół wojujący wywodzi się przez podobieństwo od Kościoła triumfującego; dlatego Św. Jan, w Apokalipsie [21,2], „widział Jeruzalem zstępujące z nieba”; Mojżeszowi zaś polecono, „by wszystko uczynił wedle wzoru, który został mu ukazany na górze” [Wj 25,40; 26,30], Otóż na czele Kościoła triumfującego stoi ktoś jeden, kto również włada całym światem, a mianowicie Bóg; powiedziano bowiem w Apokalipsie 21, [3]: „Oni będą Jego ludem, a 'Bóg z nimi' będzie ich Bogiem”. A zatem i w Kościele wojującym jest ktoś jeden, kto kieruje wszystkimi.

Z tej to racji powiedziano w Księdze Ozeasza 1, [11; BT: Oz 2,2]: „Zgromadzą się synowie judzcy i synowie izraelscy razem, a ustanowią sobie jedną głowę”. Pan zaś powiada w Ewangelii Św. Jana 10, [16]: „Nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz”.

Gdyby zaś ktoś twierdził, że jedną głową i jednym pasterzem jest Chrystus, który jest jedynym Oblubieńcem jednego Kościoła, to ta odpowiedź nie jest wystarczająca. Wiadomo bowiem, że sam Chrystus jest sprawcą wszystkich sakramentów Kościoła, gdyż to On chrzci, to On odpuszcza grzechy, On jest prawdziwym kapłanem, który się ofiarował na ołtarzu krzyża, i to Jego mocą codziennie konsekruje się Jego ciało na ołtarzu. Ponieważ jednak nie miał być obecny cieleśnie ze wszystkimi wiernymi, wybrał swoje sługi, przez których miał owych sakramentów udzielać wiernym, jak powiedziano powyżej [IV, 74], Zatem z tego samego powodu - ponieważ miał pozostawić Kościół bez swojej cielesnej obecności - musiał komuś zlecić, by zamiast Niego sprawował pieczę

nad Kościołem powszechnym. Dlatego to przed wniebowstąpieniem, w ostatnim rozdziale Ewangelii Św. Jana [21,16-17], powiedział do Piotra: „Paś owce moje”; a przed męką, w Ewangelii św. Łukasza 22, [32]: „Ty, nawróciwszy się, utwierdź swoich braci”; i tylko jemu dał obietnicę: „Tobie dam klucze królestwa niebieskiego” [Mt 16,19] - aby ukazać, że władza kluczy ma być przez niego przekazywana innym dla zachowania jedności Kościoła.

284

Nie można zaś powiedzieć, że wprowadzić nadał tę godność Piotrowi, ale nie jest ona przekazywana innym. Wiadomo bowiem, że Chrystus ustanowił Kościół w ten sposób, by trwał aż do skończenia świata, zgodnie ze słowami Księgi Izajasza 9, [6]:

„Na stolicy Dawidowej i na królestwie jego siedzieć będzie, aby je utwierdzić i umocnić w sędzie i w sprawiedliwości odtąd i aż na wieki”. Jest więc jasne, że tych, którzy wówczas żyli, uczynił swymi szafarzami w ten sposób, by ich władza przechodziła na następców dla pożytku Kościoła, aż do skończenia świata; zwłaszcza, że sam mówi w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Mateusza 28, [20]: „Oto Ja jestem z wami aż do skończenia świata”.

W ten sposób wyklucza się zuchwały błąd tych, którzy usiłują uniknąć posłuszeństwa i poddania Piotrowi, nie uznając jego następcy, biskupa Rzymu, za pasterza Kościoła powszechnego.

Rozdział 77 **SAKRAMENTÓW MOGĄ UDZIELAĆ ŻLI SZAFARZE**

Wobec tego jest oczywiste, że szafarze Kościoła przez przyjęcie święceń otrzymują od Boga pewną władzę udzielania wiernym sakramentów.

To zaś, co jakaś rzecz otrzymuje przez poświęcenie, pozostaje w niej na zawsze; dlatego tego, co poświęcone, nie poświęca się po raz drugi. Zatem władza święceń pozostaje w szafarzach Kościoła na zawsze. Grzech więc jej nie usuwa. Sakramentów Kościoła mogą przeto udzielać nawet grzesznicy i źli, jeśli tylko mają święcenia.

Podobnie. Nikt nie ma władzy nad tym, co przekracza jego zdolności, jeśli nie otrzyma władzy skądinąd. Jest to widoczne zarówno w przyrodzie, jak i w życiu społecznym; woda bowiem nie może ogrzewać, jeśli nie otrzyma mocy ogrzewania od ognia, ani też urzędnik sądowy nie może nikogo wtrącić do więzienia, jeśli nie ma władzy od króla. To zaś, co się dokonuje w sakramentach,

285

przewyższa zdolności człowieka, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy wcześniej [IV, 74], Nikt więc nie może udzielać sakramentów - choćby nie wiadomo jak był dobry - jeśli nie otrzyma władzy ich udzielania. Dobroci człowieka jest zaś przeciwne zło i grzech. A zatem grzech nie przeszkadza temu, by ktoś, kto otrzymał władzę, mógł udzielać sakramentów.

Dalej. Człowieka nazywa się dobrym lub złym z powodu cnoty lub wady, które są pewnymi sprawnościami. Sprawność zaś tym się różni od możliwości, że dzięki tej drugiej możemy coś uczynić, dzięki sprawności zaś nie nabywamy ani nie tracimy możliwości uczynienia czegoś, lecz jesteśmy chętni albo niechętni wykonać dobrze lub źle to, co możemy. Sprawność więc ani nam nie daje, ani nie odbiera żadnej możliwości, lecz

zyskujemy dzięki niej to, że czynimy coś dobrze lub źle. A zatem fakt, że ktoś jest dobry lub zły, nie decyduje o tym, czy może on, czy nie może udzielać sakramentów, lecz o tym, czy jest zdolny, czy niezdolny do dobrego ich udzielania.

Co więcej. Co działa mocą innego działającego, nie upodabnia przedmiotu swojego działania do siebie, lecz do głównego działającego; dom nie jest bowiem podobny do narzędzi, których używa rzemieślnik, lecz do jego myśli twórczej. Szafarze Kościoła zaś, udzielając sakramentów, nie działają swoją własną mocą, lecz mocą Chrystusa, o którym powiedziano w Ewangelii Św. Jana 1, [33]: „On jest Tym, który chrzci”. Dlatego mówi się, że słudzy działają jako narzędzia, sługa bowiem to jakby „ożywione narzędzie”¹¹². Zło szafarzy nie przeszkadza więc temu, by wierni otrzymywali od Chrystusa zbawienie przez sakramenty.

Oprócz tego. Człowiek nie może wyrokować, czy ktoś jest dobry, czy zły, gdyż to przysługuje samemu Bogu, który zna tajniki serca. Gdyby więc zło szafarza mogło stanowić przeszkodę dla skuteczności sakramentu, to człowiek nie mógłby niezachwianie ufać w swoje zbawienie, a jego sumienie nie pozostałoby wolne od grzechu. Wydaje się też czymś niewłaściwym, by ktoś pokładał nadzieję swego

¹¹² Zob. III, 79: Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VIII, 11 (1161b 4-5); por. Arystoteles, *Politica* 1, 2 (1253b 25-33).

286

zbawienia w dobroci człowieka jako takiego; powiedziano bowiem w Księdze Jeremiasza 17, [5]: „Przeklęty mąż, który pokłada nadzieję w człowieku”. Gdyby zaś człowiek miał nadzieję, że otrzymuje zbawienie przez sakramenty, tylko jeśli udziela ich dobry szafarz, to wydaje się, że nadzieję swojego zbawienia w jakiś sposób pokładałby w człowieku. Abyśmy więc nadzieję naszego zbawienia pokładali w Chrystusie, który jest Bogiem i człowiekiem, należy wyznawać, że zbawcza moc sakramentów pochodzi od Chrystusa, niezależnie od tego, czy są udzielane przez dobrych, czy złych szafarzy.

Wynika to jasno również stąd, że Chrystus uczy okazywać posłuszeństwo nawet złym przełożonym - których czynów nie należy jednak naśladować; Ewangelia św. Mateusza 23, [2-3] mówi bowiem: „Na katedrze Mojżesza zasiedli uczeni w Piśmie i faryzeusze. Wszystko więc, co wam rozkażą zachowujcie i czyńcie, ale uczynków ich nie naśladowajcie”. O wiele bardziej zaś należy słuchać kogoś z powodu tego, że otrzymał posłannictwo od Chrystusa niż z powodu katedry Mojżesza. Trzeba więc słuchać także złych kapłanów. A tak by nie było, gdyby nie trwała w nich władza święceń, z powodu której okazuje się im posłuszeństwo. A zatem także źli mają władzę udzielania sakramentów.

W ten oto sposób wyklucza się błąd tych, którzy twierdzą że wszyscy dobrzy mogą sprawować sakramenty, a źli nie.

Rozdział 78 << SAKRAMENT MAŁŻEŃSTWA

Chociaż sakramenty przywracają ludziom łaskę, to jednak nie od razu przywracają im nieśmiertelność, czego powody wyłożyliśmy powyżej [IV, 55], Wszystko zaś, co jest zniszczalne, może trwać jedynie przez rodzenie. Ponieważ więc lud wiernych powinien trwać nieprzerwanie aż do skończenia świata, musi się to dziać przez rodzenie, bo przez nie trwa nieprzerwanie także rodzaj ludzki.

287

Należy zauważyć, że gdy coś kieruje się do różnych celów, musi być kierowane do celu przez wiele czynników, gdyż cel jest dostosowany do działającego. Otóż rodzenie ludzi zmierza do wielu celów, a mianowicie trwania gatunku i trwania pewnego dobra społecznego, na przykład trwania ludności w danym państwie; zmierza też do trwania Kościoła, którego istotą jest gromadzenie wiernych. Dlatego takim rodzeniem musi kierować wiele czynników. O ile więc rodzenie zmierza do dobra natury, czyli trwania gatunku, do celu kieruje je natura, dająca skłonność do tego celu - i stąd nazywa się je powinnością natury. O ile zaś zmierza do dobra społecznego, podlega postanowieniom prawa cywilnego. A zatem, o ile zmierza do dobra Kościoła, powinno podlegać władzy kościelnej. To zaś, czego udzielają ludowi szafarze Kościoła, nazywamy sakramentami. Małżeństwo więc, o ile polega na związku mężczyzny i kobiety, którzy mają zamiar urodzić i wychować potomstwo na chwałę Boga, jest sakramentem Kościoła; i dlatego osoby zawierające małżeństwo otrzymują od szafarzy Kościoła błogosławieństwo.

I podobnie jak w innych sakramentach to, co dokonuje się na zewnątrz, wyobraża coś duchowego, tak i w tym sakramencie związek mężczyzny i kobiety jest obrazem związku Chrystusa i Kościoła, zgodnie ze słowami Apostoła w Liście do Efezjan 5, [32]: „Wielki to sakrament, a ja mówię: w Chrystusie i w Kościele”.

Ponieważ zaś sakramenty sprawiają to, czego są obrazem, należy wierzyć, że przez ten sakrament osoby zawierające małżeństwo otrzymują łaskę, przez którą mają udział w jedności Chrystusa i Kościoła. I jest im to szczególnie potrzebne po to, żeby rzeczy cielesnych i ziemskich używali w taki sposób, by się nie odłączyć od Chrystusa i Kościoła.

Ponieważ więc związek mężczyzny i kobiety oznacza związek Chrystusa i Kościoła, obraz powinien odpowiadać temu, czego jest znakiem. Związek zaś Chrystusa i Kościoła jest związkiem jednego Oblubieńca z jedną Oblubienicą na wieki - jest bowiem jeden Kościół, według słów Pieśni nad pieśniami 6, [9]: „Jedna jest gołąbica moja, doskonała moja”; Chrystus też nigdy się nie

288

odłączy od swojego Kościoła - sam bowiem powiada w Ewangelii św. Mateusza 28, [20]: „Oto Ja jestem z wami aż do skończenia świata”; a ponadto, jak czytamy w 1 Liście do Tesaloniczan 4, [17], „zawsze z Panem będziemy”. Jest więc czymś koniecznym, by małżeństwo, o ile jest sakramentem Kościoła, było związkiem jednego mężczyzny z jedną kobietą w sposób nierozzerwalny. Zawiera się to w przyrzeczeniu wierności, którym wiążą się ze sobą mąż i żona.

Tak więc dobro małżeństwa jako sakramentu Kościoła jest trojokie. Jest to mianowicie potomstwo, które należy przyjąć i wychować na chwałę Boga; wierność - gdyż jeden mężczyzna wiąże się z jedną żoną; oraz więź - o ile związek małżeński, jako znak sakramentalny związku Chrystusa i Kościoła, jest nierozzerwalny.

Inne sprawy odnoszące się do małżeństwa omówiliśmy powyżej w trzeciej księdze [III, 122 i nast.].

Rozdział 79 **DZIĘKI CHRYSTUSOWI CIAŁA** **ZMARTWYCHWSTANĄ**

Ponieważ wykazaliśmy powyżej [IV, 50; IV, 54], że Chrystus uwolnił nas od tego, w co popadliśmy przez grzech pierwszego człowieka - a z powodu grzechu pierwszego człowieka przeszedł na nas nie tylko grzech, ale i śmierć, będąca karą za grzech, według słów Apostoła w Liście do Rzymian 5, [12]: „Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć” - dlatego przez Chrystusa musimy zostać uwolnieni od obydwu, to znaczy i od winy, i od śmierci. Stąd Apostoł powiada w tym samym miejscu: „Jeżeli przez przestępstwo jednego śmierć zakrólowała z powodu jego jednego, to o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu z powodu Jednego - Jezusa Chrystusa” [Rz 5,17].

289

Aby więc jedno i drugie ukazać nam w sobie, postanowił umrzeć i zmartwychwstać. Postanowił umrzeć - aby nas oczyścić z grzechu; dlatego Apostoł powiada w Liście do Hebrajczyków 9, [27]: „Jak postanowione ludziom raz umrzeć, tak i Chrystus raz został ofiarowany, aby zgładzić grzechy wielu”. Postanowił też zmartwychwstać - aby nas uwolnić od śmierci; stąd mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 15, [20-21]: „Chrystus powstał z martwych jako pierwszy z tych, którzy zasnęli. Ponieważ bowiem przez człowieka śmierć, przez Człowieka też zmartwychwstanie umarłych”.

Zatem skutku śmierci Chrystusa dostępujemy w sakramentach, jeżeli chodzi o odpuszczenie winy; powiedzieliśmy bowiem wcześniej, że sakramenty działają mocą męki Chrystusowej [IV, 56-57].

Jeżeli zaś chodzi o uwolnienie od śmierci, skutku zmartwychwstania Chrystusa dostąpimy na końcu świata, gdy wszyscy zmartwychwstaniami Jego mocą; dlatego Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 15, [12-14]: „Jeśli nauczamy o Chrystusie, że powstał z martwych, jakże mówią niektórzy między wami, że nie ma zmartwychwstania? Jeśli zaś nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, próżne jest nasze nauczanie, próżna jest i nasza wiara”. A zatem wiara w przyszłe zmartwychwstanie jest czymś koniecznym.

Niektórzy jednak pojmują to przewrotnie i nie wierzą w przyszłe zmartwychwstanie ciał, lecz to, co o zmartwychwstaniu mówi Pismo Święte, próbują odnosić do zmartwychwstania duchowego

- w tym sensie, że niektórzy ludzie powstają ze śmierci grzechu przez łaskę.

Ten błąd odpięra sam Apostoł. Powiada bowiem w 2 Liście do Tymoteusza 2, [16-18]: „Światowych i próżnych gadań unikaj, albowiem wiele przyczyniają się do bezbożności i mowa ich rozszerza się jak wrzód. Spośród nich jest Hymenes i Filetus, którzy odstąpili od prawdy wiary, mówiąc, że zmartwychwstanie już się dokonało”. Przez te słowa można rozumieć jedynie zmartwychwstanie duchowe. Toteż uznawanie zmartwychwstania duchowego, a zaprzeczanie cielesnemu, sprzeciwia się prawdzie wiary.

290

Ponadto. Na podstawie tego, co Apostoł mówi do Koryntian, jest jasne, że powyższe słowa należy rozumieć w odniesieniu do zmartwychwstania cielesnego. Trochę dalej bowiem dodaje: „Zasiewa się ciało zmysłowe, powstanie ciało duchowe” [1 Kor 15,44], gdzie wyraźnie chodzi o zmartwychwstanie cielesne; i jeszcze dalej: „To, co zniszczalne, musi przyzyszczać się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne - w nieśmiertelność” [1 Kor

15,53], Zniszczalne i śmiertelne jest zaś ciało. Tym więc, co zmartwychwstanie, jest ciało.

Oprócz tego. W Ewangelii św. Jana 5, [25] Pan daje obietnicę jednego i drugiego zmartwychwstania; mówi bowiem: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, nadchodzi godzina, nawet już jest, gdy umarli usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą ożyją” - a to, jak się zdaje, dotyczy duchowego zmartwychwstania dusz, które zaczynało się dokonywać już wtedy, gdy ludzie przyłączali się do Chrystusa przez wiarę. A nieco dalej przedstawia zmartwychwstanie cielesne: „Nadchodzi godzina, w której wszyscy, co są w grobach, usłyszą głos Syna Bożego” [J 5,28], W grobach zaś są oczywiście nie dusze, lecz ciała. A zatem jest to zapowiedź zmartwychwstania ciał.

Zmartwychwstanie ciał zapowiada też wyraźnie Hiob. Powiedziano bowiem w Księdze Hioba 19, [25-26]: „Wiem, że Odkupiciel mój żyje, a w dzień ostateczny powstanę z ziemi, i znów obleczony będę w skórę moją i w ciele moim oglądać będę mego Boga”.

Dowodzenie przyszłego zmartwychwstania ciał wspiera także oczywista argumentacja rozumowa, jeśli się przyjmie to, co wykazaliśmy wcześniej. Wykazaliśmy bowiem w drugiej księdze [II, 79], że dusze ludzkie są nieśmiertelne. Trwają więc po śmierci ciała, odłączone od ciała. Z tego, co powiedzieliśmy w drugiej księdze [II, 68; II, 83], wynika też jasno, że dusza łączy się z ciałem w sposób naturalny; z istoty swej jest bowiem formą ciała. Istnienie bez ciała jest więc przeciwne naturze duszy. Nic zaś przeciwnego naturze nie może być wieczne. Dlatego dusza nie będzie istnieć wiecznie bez ciała. Ponieważ więc trwa wiecznie, musi się ponownie złączyć z ciałem - a na tym właśnie polega zmartwychwstanie. A zatem wydaje się, że nieśmiertelność duszy domaga się przyszłego zmartwychwstania ciał.

291

Co więcej. Wykazano powyżej w trzeciej księdze [III, 2; III, 25], że naturalne pragnienie człowieka zmierza do szczęścia. Ostatecznym szczęściem jest zaś doskonałość tego, kto jest szczęśliwy. Każdy więc, komu brak czegoś do doskonałości, nie posiada jeszcze szczęścia doskonałego, gdyż jego pragnienie nie jest jeszcze całkowicie zaspokojone - albowiem każda rzecz niedoskonała z natury pragnie osiągnąć doskonałość. Otóż dusza oddzielona od ciała jest w pewien sposób niedoskonała, tak jak każda część istniejąca poza swoją całością; dusza bowiem z natury jest częścią natury ludzkiej. Człowiek więc nie może osiągnąć ostatecznej szczęśliwości, jeżeli dusza nie złączy się ponownie z ciałem - zwłaszcza, że wykazaliśmy [III, 48], iż w obecnym życiu człowiek nie może dojść do ostatecznej szczęśliwości.

Podobnie. Jak wykazano w trzeciej księdze [III, 140], zgodnie z Bożą Opatrznością grzesznikom należy się kara, a czyniącym dobrze - nagroda. Otóż w obecnym życiu ludzie, składający się z duszy i ciała, grzeszą lub czynią dobrze. Przeto należy im się nagroda lub kara i co do duszy, i co do ciała. Wiadomo zaś na podstawie tego, co powiedzieliśmy w trzeciej księdze [III, 48], że w obecnym życiu nie mogą osiągnąć nagrody szczęścia wiecznego. Często też w obecnym życiu grzechy nie zostają ukarane, a nawet, jak mówi Księga Hioba 21, [7], tu „niepobożni żyją, wyniesieni są i wzmocnieni bogactwem”. Aby zatem człowiek mógł otrzymać nagrodę lub karę i w duszy, i w ciele, przyjęcie ponownego złączenia duszy z ciałem jest konieczne.

Rozdział 80

ZARZUTY PRZECIW ZMARTWYCHWSTANIU

Istnieją jednak pewne argumenty, które zdają się sprzeciwiać wierze w zmartwychwstanie.

1. W przypadku żadnej rzeczy naturalnej nie zdarza się, by coś, co uległo rozpadowi, powracało do bytu numerycznie to samo, podobnie jak nie wydaje się możliwe, by od jakiegoś braku powracało

292

do posiadania. Ponieważ więc to, co ulega rozpadowi, nie może zostać przywrócone to samo numerycznie, natura dąży do tego, by przez rodzenie trwało to samo gatunkowo. Skoro zatem przez śmierć ludzie ulegają rozpadowi, a samo ciało ludzkie rozkłada się aż na pierwsze elementy, dlatego nie wydaje się, by numerycznie ten sam człowiek mógł zostać przywrócony do życia.

2. Podobnie. Jeśli któraś z istotowych zasad rzeczy nie może być numerycznie ta sama, to i rzecz nie może być numerycznie ta sama, ponieważ gdy się zmienia jakaś istotowa zasada, zmienia się istota rzeczy, przez którą rzecz zarówno istnieje, jak i jest czymś jednym. To zaś, co całkowicie obraca się w nicość, nie może zostać odtworzone numerycznie to samo - będzie to raczej stworzenie nowej rzeczy, a nie przywrócenie tej samej. Otóż wydaje się, że wiele z istotowych zasad człowieka obraca się w nicość przez jego śmierć. Przede wszystkim obraca się w nicość sama cielesność i forma zespolenia z elementów; wiadomo bowiem, że ciało ulega rozkładowi. Następnie - część duszy zmysłowej i dusza wegetatywna, które nie mogą istnieć bez narządów cielesnych. I wreszcie, po odłączeniu duszy od ciała - wydaje się obracać w nicość człowieczeństwo, które uważa się za formę całości. Wydaje się więc niemożliwe, by człowiek zmartwychwstał numerycznie ten sam.

3. Dalej. Wydaje się, że coś, co nie jest ciągle, nie może być numerycznie to samo. Widzimy to jasno nie tylko w przypadku wielkości i ruchów, ale także jakości i form. Jeśli bowiem ktoś zdrowy zachoruje, a potem odzyska zdrowie, to nie będzie to numerycznie to samo zdrowie. Jest zaś czymś oczywistym, że śmierć odbiera człowiekowi istnienie, gdyż rozkład jest przemianą od bytu do niebytu. Jest więc niemożliwe, by powstało na nowo numerycznie to samo istnienie człowieka. A zatem nie będzie to też numerycznie ten sam człowiek - to bowiem, co jest numerycznie to samo, ma to samo istnienie.

4. Co więcej. Jeżeli to samo ciało człowieka jest przywracane do życia, to również wszystko, co było w tym ciele, musi zostać mu przywrócone. To zaś pociąga za sobą wiele niedorzeczności - nie

293

tylko ze względu na włosy i paznokcie, które, jak wiadomo, na co dzień się obcina, ale także ze względu na inne części ciała, które, choć tego nie widać, ulegają rozkładowi wskutek działania naturalnego ciepła. Jeśli to wszystko zostanie przywrócone zmartwychwstającemu człowiekowi, to będzie miało nieproporcjonalną wielkość. Nie wydaje się więc, by człowiek miał po śmierci zmartwychwstać.

5. Ponadto. Zdarza się niekiedy, że ludzie spożywają mięso człowieka, spożywają tylko taki pokarm i w ten sposób się odżywiają, rodzą dzieci. W wielu ludziach jest więc to samo ciało człowieka. Nie jest zaś możliwe, by zmartwychwstało w wielu ludziach. Anie wydaje się, by zmartwychwstanie było powszechne i całkowite, jeżeli każdemu nie zostanie przywrócone to, co miał tu. Wydaje się więc rzeczą niemożliwą, by ludzie zmartwychwstali.

6. Podobnie. To, co jest wspólne wszystkim bytom należącym do danego gatunku, wydaje się czymś naturalnym dla tego gatunku. Zmartwychwstanie człowieka nie jest zaś naturalne, gdyż żadna siła naturalnego sprawcy nie jest wystarczająca, by je spowodować. A zatem nie zmartwychwstaną powszechnie wszyscy ludzie.

7. Oprócz tego. Jeśli Chrystus uwalnia nas i od winy, i od śmierci, będącej skutkiem grzechu, to wydaje się, że przez zmartwychwstanie powinni zostać uwolnieni od śmierci tylko ci, którzy uczestniczyli w tajemnicach Chrystusowych, uwalniających od winy. A nie wszyscy mają w nich udział. Wydaje się więc, że nie wszyscy ludzie zmartwychwstaną.

Rozdział 81 << **ROZWIĄZANIE POWYŻSZYCH ZARZUTÓW**

Aby rozwiązać te zarzuty, trzeba wziąć pod uwagę, że Bóg, jak powiedzieliśmy wcześniej [IV, 52], ustanawiając ludzką naturę, udzielił ludzkiemu ciału czegoś więcej niż tylko tego, co mu się należało z racji naturalnych zasad, a mianowicie pewnej

294

niezniszczalności, dzięki której jest ono odpowiednio dopasowane do swojej formy - aby ciało mogło żyć wiecznie mocą duszy, jak wiecznie żyje dusza.

Chociaż taka niezniszczalność nie była naturalna, jeżeli chodzi o zasadę czynną to jednak była w pewien sposób naturalna z racji przyporządkowania do celu - w tym sensie mianowicie, że materia została dostosowana do swojej naturalnej formy, która jest celem materii.

Gdy więc dusza odwróciła się od Boga wbrew przyporządkowaniu swej natury, ciało utraciło wszczepioną mu przez Boga właściwość, dzięki której miało być ono odpowiednio dostosowane do duszy - a następstwem tego jest śmierć. A zatem, gdy weźmiemy pod uwagę ustanowienie ludzkiej natury, śmierć niejako przypadłościowo spadła na człowieka z powodu grzechu.

Tę właśnie przypadłość usunął Chrystus, który przez zasługi swej męki śmiercią zniweczył śmierć [por. 2 Tm 1,10]. Wynika stąd zatem, że ta sama moc Boża, która dała ciału niezniszczalność, przywraca je ze śmierci do życia.

1. Stosownie do tego na pierwszy zarzut należy odpowiedzieć, że moc natury nie dorównuje mocy Bożej, tak jak moc narzędzia nie dorównuje mocy głównego działającego. Chociaż więc działanie natury nie może sprawić, by rozpadłe ciało powróciło do życia, to jednak może się tak stać mocą Bożą. Natura bowiem nie może tego sprawić, ponieważ działa zawsze przez jakąś formę. Co zaś posiada formę, już istnieje. Gdy zaś uległo rozpadowi, to znaczy, że utraciło formę, która mogła być zasadą działania. Dlatego to, co uległo rozpadowi, nie może przez działanie natury zostać przywrócone numerycznie to samo. Jednak moc Boża, która powołała rzeczy do bytu, działa przez naturę w ten sposób, że bez natury może spowodować jej skutek, jak wykazano powyżej [III, 99]. Skoro więc moc Boża pozostaje ta sama, nawet gdy rzeczy ulegają rozpadowi, może przywrócić do dawnego stanu to, co uległo rozpadowi.

2. To, co zawiera drugi zarzut, nie może przeszkodzić, by człowiek mógł zmartwychwstać numerycznie ten sam. Śmierć bowiem

295

nie obraca całkowicie w nicość żadnej z istotowych zasad człowieka. Wszak dusza rozumna, która jest formą człowieka, trwa po śmierci, jak wykazaliśmy powyżej [II, 79]. Również materia, która była kształtowana przez taką formę, pozostaje w tych samych wymiarach, które sprawiały, że była ona materią jednostkową. A zatem wskutek połączenia tej samej numerycznie duszy z tą samą numerycznie materią człowiek powstanie na nowo.

Cielesność można zaś rozumieć dwojako. Po pierwsze, w znaczeniu formy substancjalnej ciała, gdy rozpatruje się je jako należące do rodzaju substancji. W ten sposób cielesność jakiegokolwiek ciała nie jest niczym innym niż jego formą substancjalną, z racji której należy do rodzaju i gatunku, i z powodu której rzecz cielesna musi mieć trzy wymiary. W jednej i tej samej rzeczy nie ma bowiem różnych form substancjalnych, tak że przez jedną z nich należałaby do najwyższego rodzaju, na przykład substancji, przez drugą do najbliższego rodzaju, na przykład rodzaju ciała lub zwierzęcia, a jeszcze przez inną do gatunku, na przykład człowieka czy konia. Gdyby bowiem pierwsza forma powodowała istnienie substancji, wówczas następne formy byłyby dodatkami do czegoś, co jest już urzeczywistnionym konkretnym bytem szczegółowym (*hoc aliquid in actu*), i co istnieje samoistnie w naturze. W ten sposób owe późniejsze formy nie powodowałyby konkretnego bytu szczegółowego, lecz tkwiłyby jako formy przypadłościowe w podmiocie, który jest konkretnym bytem szczegółowym. Dlatego musi być tak, że cielesność, o ile jest w człowieku formą substancjalną to nic innego jak dusza rozumna, która wymaga od swojej materii, by miała trzy wymiary - ponieważ jest urzeczywistnieniem jakiegoś ciała. Po drugie, cielesność rozumie się w znaczeniu formy przypadłościowej, z racji której mówi się, że ciało należy do rodzaju ilości. W tym znaczeniu cielesność to nic innego jak trzy wymiary, które stanowią o pojęciu ciała. Chociaż więc owa cielesność obraca się w nicość, gdy rozpadowi ulega ludzkie ciało, to jednak nie może to być przeszkodą, by zmartwychwstało to samo numerycznie, ponieważ cielesność w pierwszym znaczeniu nie obraca się w nicość, lecz pozostaje ta sama.

296

Podobnie też dwojako można rozumieć formę ciała zespolonego z elementów. Po pierwsze przez formę ciała zespolonego rozumie się formę substancjalną ciała zespolonego. Ponieważ więc w człowieku nie ma innej formy substancjalnej poza duszą rozumną jak wykazaliśmy [w tym rozdz.; por. II, 57 i nast.], nie będzie można twierdzić, że forma ciała zespolonego - jako forma substancjalna - obraca się w nicość, gdy człowiek umiera. Po drugie, formę ciała zespolonego nazywa się pewną jakością, złożoną i zrównoważoną w wyniku zespolenia jakości prostych, która tak się ma do formy substancjalnej ciała zespolonego, jak się ma jakość prosta do formy substancjalnej ciała prostego. Chociaż więc tak rozumiana forma zespolenia obraca się w nicość, to jednak nie przeszkadza to jedności zmartwychwstającego ciała.

Podobnie też należy się wypowiadać i o wegetatywnej, i o zmysłowej części duszy. Jeżeli bowiem przez zmysłową i wegetatywną część duszy rozumie się same władze, które są naturalnymi właściwościami duszy, czy raczej bytu złożonego, to ulegają one zniszczeniu wraz ze zniszczeniem ciała; jednakże nie przeszkadza to jedności zmartwychwstającego. Jeśli natomiast przez owe części rozumie się samą substancję duszy zmysłowej i wegetatywnej, to każda z nich jest tym samym co dusza rozumna. W człowieku bowiem nie ma trzech dusz, lecz tylko jedna, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 58].

Jeżeli zaś chodzi o człowieczeństwo, nie należy go pojmować jako jakiejś formy powstającej w wyniku połączenia formy z materią jakby była rzeczowo czymś innym niż jedno i drugie. Skoro bowiem dzięki formie materia staje się urzeczywistnionym konkretnym bytem szczegółowym, jak powiedziano w II księdze *O duszy*¹¹³, owa trzecia forma nie byłaby formą substancjalną lecz przypadłościową. Niektórzy zaś twierdzą¹¹⁴, że forma części to to samo co forma całości, lecz nazywa się ją formą części, o ile urzeczywistnia materię, a formą całości, o ile dopełnia pojęcie gatunku. Zgodnie

¹¹³ Arystoteles, *De anima* II, 1 (412a 8-9).

¹¹⁴ Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica* VII, 34.

297

z powyższym człowieczeństwo nie jest rzeczowo czymś innym niż dusza rozumna. Dlatego jest jasne, że nie obraca się w nicłość wraz ze zniszczeniem ciała. Lecz ponieważ człowieczeństwo jest istotą człowieka, istota rzeczy jest zaś tym, co oznacza definicja, a definicja rzeczy naturalnej nie oznacza jedynie formy, lecz formę i materię - dlatego z konieczności człowieczeństwo oznacza coś złożonego z materii i formy. I podobnie człowiek, ale w inny sposób. Człowieczeństwo bowiem oznacza zasady istotowe gatunku, zarówno formalne, jak i materialne, w oderwaniu od zasad jednostkowych; człowieczeństwem nazywa się wszak to, przez co człowiek jest człowiekiem, a człowiekiem jest nie dlatego, że posiada zasady jednostkowe, lecz jedynie dlatego, że posiada zasady istotowe gatunku. Zatem człowieczeństwo oznacza same tylko zasady istotowe gatunku. Dlatego jest oznaczane jako część. Natomiast człowiek oznacza wprowadzić zasady istotowe gatunku, ale nie wyklucza ze swego znaczenia zasad jednostkujących; człowiekiem bowiem nazywa się kogoś, kto posiada człowieczeństwo, przez co nie wyklucza się, by nie mógł posiadać czegoś innego. I z tego względu człowiek jest oznaczany jako całość; oznacza bowiem zasady istotowe gatunku urzeczywistnione, a zasady jednostkujące - w możliwości. I wreszcie Sokrates oznacza jedne i drugie zasady urzeczywistnione, tak jak rodzaj zawiera różnicę w możliwości, a gatunek - urzeczywistnioną. Dlatego jest jasne, że gdy nastąpi zmartwychwstanie, przywrócony zostanie ten sam numerycznie człowiek i to samo numerycznie człowieczeństwo dzięki trwaniu duszy rozumnej i dzięki jedności materii.

3. Trzeci zarzut - że istnienie nie jest to samo, ponieważ nie jest czymś ciągłym - opiera się na fałszywym założeniu. Wiadomo bowiem, że materia i forma mają jedno istnienie, gdyż istnienie materii jest urzeczywistnione tylko przez formę. W tym względzie jednak dusza rozumna różni się od innych form. Albowiem istnienie innych form polega wyłącznie na zespoleniu z materią ponieważ nie przekraczają one materii ani w zakresie istnienia, ani w zakresie działania. Dusza rozumna zaś, jak wiadomo, przekracza materię w działaniu;

298

posiada bowiem pewne działanie, które wykonuje bez uczestnictwa narządu cielesnego, a mianowicie pojmowanie. Toteż i jej istnienie nie polega tylko na zespoleniu z materią. A zatem jej istnienie, które było istnieniem bytu złożonego, pozostaje w niej po rozpadzie ciała, a gdy ciało zostanie przywrócone przez zmartwychwstanie, powraca do tego samego istnienia, które pozostało w duszy.

4. Także czwarty zarzut nie wyklucza jedności zmartwychwstającego człowieka. Jest bowiem oczywiste, że to, co nie przeszkadza numerycznej jedności człowieka, dopóki

nieprzerwanie żyje, nie może przeszkadzać jedności zmartwychwstającego. Otóż za życia człowieka części jego ciała nie są zawsze te same co do materii, lecz tylko co do gatunku. Jeżeli zaś chodzi o materię, części te powstają i zanikają - i wcale nie przeszkadza to jedności człowieka od początku do końca życia. Za przykład może posłużyć ogień, który - póki nieprzerwanie się pali - uważa się za numerycznie ten sam, dlatego że trwa jego gatunek, chociaż drewno zostaje spalone i dokłada się nowe. Podobnie jest z ludzkim ciałem. Albowiem forma i gatunek poszczególnych jego części trwają nieprzerwanie przez całe życie, natomiast materia części zarówno się rozkłada przez działanie naturalnego ciepła, jak i na nowo wytwarza dzięki pożywieniu. A zatem człowiek nie jest numerycznie kimś innym w różnym wieku, chociaż nie wszystko, co jest w nim materialnie w jednym okresie życia, jest w nim także w innym okresie. Żeby więc zmartwychwstał numerycznie ten sam człowiek, nie potrzeba, by zostało przywrócone wszystko, co było w nim materialnie przez całe jego życie, lecz tyle, ile wystarcza do wypełnienia należytej wielkości. I wydaje się, że powinno zostać przywrócone szczególnie to, co doskonale wiązało się z formą i gatunkiem człowieczeństwa. Gdyby zaś czegoś zabrakło do wypełnienia należytej wielkości - dlatego, że człowieka zaskoczyła śmierć, zanim natura go dowiodła do doskonałej wielkości, albo może dlatego, że stracił jakiś członek ciała - moc Boża uzupełni to z zewnątrz. To jednak również nie przeszkodzi jedności zmartwychwstającego ciała, albowiem i dziecku natura dodaje coś z zewnątrz ponad to, co ono samo posiada,

299

aby osiągnęło doskonałą wielkość, i wcale takie uzupełnienie nie tworzy innego człowieka - tym samym bowiem człowiekiem jest dziecko i dorosły.

5. Na tej podstawie widzimy również, że nie może stanowić zagrożenia dla wiary w zmartwychwstanie, jeśli niektórzy ludzie spożywają mięso człowieka, o czym była mowa w piątym zarzucie. Nie jest bowiem konieczne, jak wykazaliśmy [powyżej, ad 4], by w człowieku zmartwychwstało wszystko, co było w nim materialnie; a poza tym, jeżeli czegoś brakuje, moc Boża może to uzupełnić. A zatem spożyte ciało zmartwychwstanie w tym, w którym jako pierwszym było urzeczywistnione (*perfecta*) przez duszę rozumną. W drugim zaś człowieku, jeśli się żywił nie tylko mięsem człowieka, ale także innym pokarmem, będzie mogło zmartwychwstać z innego człowieka tylko tyle, ile mu materialnie przybyło, co będzie potrzebne do przywrócenia należytej wielkości. Jeżeli zaś się żywił wyłącznie mięsem ludzkim, zmartwychwstanie w nim to, co otrzymał od rodziców, a to, czego brakowało - uzupełni wszechmoc Stwórcy. Jeśli zaś i rodzice żywili się wyłącznie mięsem ludzkim - tak że również ich nasienie, będące nadmiarem pokarmu, powstało z czyjegoś mięsa - to wówczas nasienie zmartwychwstanie w tym, kto się zrodził z nasienia, a ten, którego mięso zostało zjedzone, otrzyma uzupełnienie z zewnątrz. W zmartwychwstaniu bowiem zostanie zachowana taka oto zasada, że jeżeli jakaś materia była w wielu ludziach, zmartwychwstanie w tym, do którego doskonałości należała bardziej. Dlatego jeżeli w kimś jednym była jako pierwotne nasienie, z którego się zrodził, w drugim zaś jako pokarm z zewnątrz, zmartwychwstanie w tym, kto zrodził się z niej jako z nasienia. Jeśli zaś w jednym należała do doskonałości jednostki, w drugim zaś do doskonałości gatunku, zmartwychwstanie w tym, w kim należała do doskonałości jednostki. Stąd nasienie zmartwychwstanie w zrodzonym, a nie w rodzącym, a żebro Adama zmartwychwstanie w Ewie, a nie w Adamie, w którym było jako w zasadzie naturalnej

[zob. Rdz 2,21-22]. Jeżeli zaś w obu ludziach była z tą samą miarą doskonałości, zmartwychwstanie w tym, w kim była najpierw.

300

6. W świetle tego, co powiedzieliśmy, odpowiedź na szósty zarzut staje się oczywista. Zmartwychwstanie bowiem, jeżeli chodzi o cel, jest czymś naturalnym, ponieważ czymś naturalnym jest to, że dusza jest złączona z ciałem. Jednakże zasada sprawcza zmartwychwstania nie jest naturalna, lecz jego przyczyną jest wyłącznie moc Boża.

Nie należy też przeczyć temu, że wszyscy zmartwychwstaną chociaż nie wszyscy są złączeni z Chrystusem przez wiarę i nie wszyscy uczestniczą w Jego tajemnicach. Albowiem Syn Boży przyjął ludzką naturę po to, by ją naprawić. To więc, co jest brakiem natury, zostanie naprawione we wszystkich, dlatego wszyscy powrócą ze śmierci do życia. Lecz braki osoby zostaną naprawione tylko w tych, którzy są złączeni z Chrystusem bądź własnym aktem, wierząc w Niego, bądź przynajmniej przez sakrament wiary.

Rozdział 82

ŁUDZIE ZMARTYCHWSTANĄ JAKO NIEŚMIERTELNI

Wynika stąd również, że w przyszłym zmartwychwstaniu ludzie nie zmartwychwstaną w ten sposób, by znowu mieli umrzeć.

Konieczność śmierci jest bowiem brakiem, który przyszedł na ludzką naturę wskutek grzechu. Chrystus zaś przez zasługi swej męki naprawił owe braki natury, które przyszły na nią wskutek grzechu. Jak bowiem mówi Apostoł w Liście do Rzymian 5, [15], „Nie tak samo z przestępstwem, jak z darem. Jeśli bowiem przez przestępstwo jednego umarło wielu, o ileż obficie spłynęła na wielu łaska Boża w łasce jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa”. Wynika stąd, że zasługi Chrystusa są skuteczniejsze w pokonaniu śmierci niż grzech Adama w jej spowodowaniu. Ci więc, którzy zmartwychwstaną uwolnieni od śmierci przez zasługi Chrystusa, nie będą już więcej jej podlegać.

301

Oprócz tego. Coś, co ma trwać wiecznie, nie zostało zniszczone. Jeśli więc zmartwychwstający ludzie i tak znowu umrą, i w ten sposób śmierć będzie trwała wiecznie - to znaczy, że śmierć nie została wcale przez śmierć Chrystusa pokonana. A jednak została pokonana - teraz co do przyczyny, co Pan przepowiedział słowami Ozeasza: „Będę śmiercią twoją, o śmierci!” - Księga Ozeasza 13, [14]; a na końcu zostanie pokonana aktualnie, zgodnie ze słowami 1 Listu do Koryntian 15, [26]: „A jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć”. Zgodnie więc z wiarą Kościoła należy utrzymywać, że zmartwychwstający nie będą ponownie umierać.

Dalej. Skutek upodabnia się do swojej przyczyny. Zmartwychwstanie Chrystusa jest zaś przyczyną przyszłego zmartwychwstania, jak powiedziano [IV, 79], Chrystus zaś zmartwychwstał, by już więcej nie umierać, zgodnie ze słowami Listu do Rzymian 6, [9]: „Chrystus, powstawszy z martwych, już więcej nie umiera”. A zatem ludzie zmartwychwstaną, by już więcej nie umierać.

Co więcej. Jeżeli zmartwychwstali ludzie znowu umrą, to albo jeszcze raz po tej śmierci zmartwychwstaną, albo nie zmartwychwstaną. Jeśli nie zmartwychwstaną, to na

zawsze pozostaną duszami oddzielonymi od ciała, a to jest czymś niewłaściwym, jak wykazaliśmy powyżej [IV, 79]. Aby tego uniknąć, twierdzi się, że jednak zmartwychwstaną; inaczej bowiem - jeśli po drugiej śmierci nie zmartwychwstają - nie będzie żadnego powodu, dla którego mieliby zmartwychwstać po pierwszej. Jeśli zaś po drugiej śmierci znowu zmartwychwstaną, to albo zmartwychwstaną i ponownie umrą albo nie. Jeżeli nie umrą ponownie, to samo trzeba będzie przyjąć przy pierwszym zmartwychwstaniu. Jeżeli zaś umrą ponownie, to w tym samym podmiocie wymiana (*alternatio*) śmierci z życiem będzie się ciągnąć w nieskończoność, a to wydaje się niewłaściwe. Zamiar Boga musi się bowiem kierować do czegoś określonego, zaś kolejne wymiany śmierci z życiem są swego rodzaju przemianą (*transmutatio*), która nie może być celem; pojęciu ruchu sprzeciwia się bowiem bycie celem, gdyż każdy ruch jest zmierzaniem do czegoś.

302

Ponadto. Zamiar niższej natury kieruje się w działaniu do wiecznego trwania. Każde bowiem działanie niższej natury służy rodzeniu, a celem tego jest zachowanie wiecznego istnienia gatunku; dlatego ostatecznym celem natury nie jest ta oto jednostka, lecz trwanie w niej gatunku. Jest tak dlatego, że natura działa mocą Boga, który jest pierwszym źródłem wiecznego trwania. Stąd też Filozof twierdzi¹¹⁵, że celem rodzenia jest to, by przez wieczne trwanie to, co się rodzi, uczestniczyło w boskim bycie. O wiele więc bardziej działanie samego Boga dąży do czegoś wiecznego. Zmartwychwstanie zaś nie ma na celu trwania gatunku, ten bowiem mógłby trwać przez rodzenie. Musi więc mieć na celu trwanie jednostki - ale nie tylko duszy, gdyż dusza posiadała to już przed zmartwychwstaniem. A zatem trwanie bytu złożonego. Człowiek zmartwychwstały będzie więc żył wiecznie.

Co więcej. Dusza i ciało wydają się zachowywać inny porządek w przypadku pierwszego zrodzenia człowieka niż przy jego zmartwychwstaniu. W przypadku pierwszego zrodzenia stworzenie duszy następuje po zrodzeniu ciała, albowiem po przygotowaniu materii cielesnej mocą oddzielonego nasienia Bóg wlewa duszę przez stwarzanie. Gdy zaś chodzi o zmartwychwstanie, ciało dołącza się do uprzednio istniejącej duszy. Natomiast pierwsze życie, które człowiek otrzymuje, rodząc się, stosuje się do właściwości niszczonego ciała w tym, że przez śmierć się je traci. A zatem życie, jakie człowiek otrzymuje, zmartwychwstając, będzie wieczne, zgodnie z właściwościami niezniszczalnej duszy.

Podobnie. Jeżeli życie i śmierć będą następować po sobie w jednym człowieku w nieskończoność, to owa wymiana życia ze śmiercią będzie miała postać jakiegoś krążenia. Każde zaś krążenie w rzeczach podlegających powstawaniu i ginięciu jest spowodowane pierwszym krążeniem ciał niezniszczalnych. Pierwsze bowiem krążenie występuje w ruchu przestrzennym, a przez podobieństwo przechodzi na inne ruchy. A zatem wymiana śmierci z życiem będzie

¹¹⁵ Arystoteles, *De generatione et corruptione* II, 10 (336b 31-34).

303

spowodowana przez ciało niebieskie. Tak zaś być nie może, ponieważ przywrócenie martwego ciała do życia przekracza możliwości działania naturalnego. Nie należy więc

przyjmować takiej wymiany życia i śmierci ani też, co za tym idzie, że zmartwychwstałe ciała mają umrzeć.

Co więcej. Rzeczy, które następują po sobie w jednym podmiocie, mają określoną miarę swego trwania w czasie. Wszystkie zaś takie rzeczy podlegają ruchowi niebios, z którego wynika czas. Dusza oddzielona od ciała nie podlega zaś ruchowi niebios, gdyż przewyższa całą naturę cielesną. Dlatego zamiana jej oddzielenia na złączenie z ciałem nie podlega ruchowi niebios. A zatem w wymianie śmierci z życiem nie ma takiego krążenia, jakie zachodzi, jeżeli zmartwychwstali ponownie umierają. Zmartwychwstaną więc, i już więcej nie będą umierać.

O tym właśnie mówi Księga Izajasza 25, [8]: „Na zawsze zniszczy śmierć”; oraz Apokalipsa 21, [4]: „Śmierci już więcej nie będzie”.

W ten sposób obala się błąd starożytnych pogan, którzy sądzą, że „te same czasy i rzeczy doczesne cyklicznie się powtarzają. Na przykład jak filozof Platon nauczał w tamtym oto czasie w Atenach i dawał uczniom nauki w tej samej szkole zwanej Akademią - tak przez niezliczone wieki minione w wielu, długich wprawdzie, ale stałych, odstępach czasu powracał i ten sam Platon, i to samo miasto, i ta sama szkoła, i ci sami uczniowie; i przez niezliczone wieki przyszłe znowu będą powracać”, jak opowiada Augustyn w XII księdze *O państwie Bożym*¹¹⁶. Do tego, jak mówi w tym samym miejscu¹¹⁷, niektórzy chcą odnosić słowa Księgi Eklezjastes 1 [Koh 1,9-10]: „Czym jest to, co było? Tym samym, co potem będzie. Czym jest to, co się stało? Tym, co się stanie. Nic nie ma nowego pod słońcem i nie może nikt mówić: »Oto coś nowego«; już bowiem istniało w wiekach, które były przed nami”. Nie należy jednak tego

¹¹⁶ Św. Augustyn, *De civitate Dei* XII, 13 (PL 41, 361-362); por. przekład polski: *Państwo Boże*, przeł. ks. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty 2002, s. 456-457.

¹¹⁷ Św. Augustyn, *De civitate Dei* XII, 13 (PL 41, 361).

304

rozumieć w ten sposób, że powtarza się w różnych pokoleniach to samo numerycznie, lecz że powtarza się podobne gatunkowo, jak odpowiada w tym samym miejscu Augustyn¹¹⁸. Także Arystoteles naucza tak na końcu *O powstawaniu*¹¹⁹, przeciwstawiając się owym poglądom.

Rozdział 83 ZMARTWYCHWSTALI NIE BĘDĄ SPOŻYWAĆ POKARMÓW ANI WSPÓŁŻYĆ PŁCIOWO

Z powyższego wynika, że po zmartwychwstaniu ludzie nie będą współżyć płciowo ani spożywać pokarmów.

Gdy bowiem skończy się zniszczalne życie, musi się skończyć to, co zniszczalnemu życiu służy. Wiadomo zaś, że odżywianie służy zniszczalnemu życiu; pokarmy bowiem przyjmujemy po to, by zapobiec rozkładowi, który mógłby nastąpić wskutek wyczerpania naturalnej wilgoci. Obecnie też spożywanie pokarmów jest potrzebne do wzrostu, a po zmartwychwstaniu ludzie nie będą rosnąć, gdyż wszyscy zmartwychwstaną w należynej wielkości, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy [IV, 81]. Podobnie współżycie mężczyzny i kobiety służy życiu zniszczalnemu, gdyż zmierza do rodzenia, dzięki któremu to, co nie może zostać zachowane jako jednostka, trwa jako gatunek. Wykazaliśmy zaś [IV, 82], że życie zmartwychwstałych będzie

niezniszczalne. A zatem zmartwychwstali nie będą spożywać pokarmów ani współżyć płciowo.

Oprócz tego. Życie zmartwychwstałych będzie uporządkowane nie mniej, lecz bardziej niż obecne życie, gdyż do tamtego człowiek dojdzie za sprawą samego tylko Boga, a to otrzymuje przy współudziale natury. Lecz w obecnym życiu jedzenie ma pewien cel, a mianowicie pokarm przyjmuje się po to, by przez trawienie

118 Św. Augustyn, *De civitate Dei* XII, 13 (PL 41, 361).

119 Arystoteles, *De generatione et corruptione* II, 11 (338b 11-19).

305

przemienił się w ciało. Jeśli więc po zmartwychwstaniu będzie się jeść, to po to, by pokarm przemienił się w ciało. Skoro zatem nic w ciele nie będzie się rozkładało - ponieważ ciało będzie niezniszczalne - trzeba będzie stwierdzić, że cały przemieniony pokarm spowoduje wzrost ciała. Lecz człowiek zmartwychwstanie w należytej wielkości, jak powiedzieliśmy wyżej [IV, 81]. A zatem osiągnie wielkość nadmierną; bowiem nadmierną wielkością jest wielkość przekraczająca wielkość należną.

Co więcej. Człowiek zmartwychwstały będzie żył wiecznie. Albo więc będzie zawsze się odżywiał, albo nie zawsze, lecz przez jakiś określony czas. Jeżeli będzie się odżywiał zawsze, to skoro pokarm przemieniony w ciało, w którym nic się nie rozkłada, musi powodować wzrost w jakimś wymiarze - trzeba będzie stwierdzić, że ciało człowieka zmartwychwstałego rośnie w nieskończoność. Tak zaś nie może być, gdyż wzrost jest ruchem naturalnym, a naturalna moc poruszająca nigdy nie zmierza do nieskończoności, lecz zawsze do czegoś określonego; albowiem, jak powiedziano w II księdze o *duchu*: „We wszystkich rzeczach naturalnych istnieje granica wielkości i wzrostu”¹²⁰. Jeśli natomiast człowiek zmartwychwstały nie będzie zawsze się odżywiał - a zawsze będzie żył - to będzie istniał taki czas, w którym nie będzie się odżywiał. Dlatego tak należy czynić od początku. A zatem człowiek zmartwychwstały nie będzie się odżywiał.

Jeżeli zaś nie będzie się odżywiał, to wynika, że nie będzie też miał stosunków płciowych, do których należy wypłynięcie nasienia. Tymczasem ze zmartwychwstałego ciała ani z jego substancji nie będzie mogło wypłynąć nasienie. Już to dlatego, że jest to przeciwne naturze nasienia, albowiem nasienie byłoby produktem rozkładu i czymś obcym naturze, i w ten sposób nie mogłoby być zasadą naturalnego działania, jak mówi Filozof w księdze *O rodzeniu się zwierząt*¹²¹. Już to dlatego, że nic z substancji tych ciał nieznisz-

120 Arystoteles, *De anima* II, 4 (416a 16-17); por. Arystoteles, *De generatione animalium* II (745a 5).

121 Zob. Arystoteles, *De generatione animalium* I (725a 1-3).

306

czalnych nie będzie mogło się rozkładać. Nasienie nie będzie też mogło być nadmiarem pokarmu, skoro zmartwychwstali nie będą się odżywiać, jak wykazaliśmy [w tym rozdziale], A zatem zmartwychwstali nie będą współżyć płciowo.

Podobnie. Współżycie płciowe służy rodzeniu. Jeżeli więc po zmartwychwstaniu będzie współżycie płciowe i jeśli nie ma być ono niepotrzebne, to wynika, że również wtedy, tak jak i teraz, ludzie będą się rodzić. Dlatego po zmartwychwstaniu będzie wielu ludzi, których nie było przed zmartwychwstaniem. A zatem na próżno odsuwa się tak

bardzo zmartwychwstanie umarłych, by wszyscy, którzy mają taką samą naturę, otrzymali razem życie.

Co więcej. Jeżeli po zmartwychwstaniu ludzie będą się rodzić, to ci, którzy się urodzą, albo znowu umrą albo będą niezniszczalni i nieśmiertelni. Jeśli będą niezniszczalni i nieśmiertelni, to wynika stąd wiele trudności. Po pierwsze, trzeba będzie przyjąć, że ludzie ci rodzą się bez grzechu pierworodnego, gdyż konieczność śmierci jest karą wynikającą z grzechu pierworodnego; a to sprzeciwia się słowom Apostoła, który w Liście do Rzymian 5, [12] powiada, że „przez jednego człowieka grzech przeszedł na wszystkich ludzi, a także śmierć”. Następnie - jeżeli ktoś rodzi się bez grzechu pierworodnego i bez konieczności śmierci - to wynika stąd, że nie wszyscy potrzebują odkupienia, które dokonuje się przez Chrystusa; wobec tego Chrystus nie będzie głową wszystkich ludzi, co się sprzeciwia stanowisku Apostoła, który mówi w 1 Liście do Koryntian 15, [22], że „jak w Adamie wszyscy umierają tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni”. Wynika stąd jeszcze inna trudność, taka mianowicie, że rodzenie tych, którzy w taki sam sposób się rodzą nie będzie miało takiego samego kresu; albowiem teraz, rodząc się z nasienia, ludzie otrzymują życie zniszczalne, wówczas zaś - nieśmiertelne. Jeśli zaś ludzie, którzy wówczas się urodzą będą zniszczalni i będą umierać, to jeżeli znowu nie zmartwychwstają - wyniknie, że ich dusze na zawsze pozostaną oddzielone od ciał, co jest niesłuszne, gdyż należą do tego samego gatunku co dusze ludzi, którzy zmartwychwstają. Jeżeli zaś i oni zmartwychwstaną

307

to inni ludzie powinni byli poczekać na ich zmartwychwstanie, by wszystkim, którzy uczestniczą w jednej naturze, razem została udzielona łaska zmartwychwstania, należąca do naprawy natury, jak wynika z tego, co powiedziano [IV, 81]. A ponadto wydaje się, że nie ma żadnego powodu, dla którego na niektórych będzie się czekać, by razem zmartwychwstać, jeśli nie czeka się na wszystkich.

Dalej. Jeżeli ludzie zmartwychwstali będą współżyć płciowo i rodzić potomstwo, to albo tak będzie zawsze, albo nie zawsze. Jeśli zawsze, to wyniknie stąd, że ludzie będą się rozmnażać w nieskończoność. Po zmartwychwstaniu wszak natura rodząca nie będzie mogła dążyć do innego celu niż do rozmnożenia ludzi; nie będzie bowiem przez rodzenie dążyć do zachowania gatunku, gdyż życie ludzi będzie niezniszczalne. Wyniknie stąd zatem, że natura rodzącego dąży do nieskończoności, a to jest niemożliwe. Jeżeli zaś nie zawsze będą rodzić, lecz do jakiegoś określonego czasu, to po tym czasie nie będą rodzić. Dlatego od początku trzeba im przypisać to, że nie będą współżyć ani rodzić potomstwa.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że zmartwychwstali będą spożywać pokarmy i współżyć płciowo nie ze względu na trwanie czy wzrost ciała ani też ze względu na zachowanie gatunku lub rozmnażanie ludzi, lecz tylko dla przyjemności, jaka tkwi w tych czynnościach, by w nagrodzie ostatecznej człowiekowi nie brakowało żadnej przyjemności - to można się przekonać na wiele sposobów, że takie twierdzenie jest niesłuszne.

Po pierwsze dlatego, że życie zmartwychwstałych będzie bardziej uporządkowane niż nasze życie, jak powiedzieliśmy wyżej [w tym rozdziale]. W obecnym zaś życiu jest czymś nieuporządkowanym i występny, jeżeli człowiek spożywa pokarmy i współżyje płciowo jedynie dla przyjemności, a nie z potrzeby utrzymania ciała lub wydania na świat potomstwa. I słusznie tak się twierdzi, gdyż przyjemności tkwiące w tych

czynnościach nie są ich celem, a raczej na odwrót; albowiem przyjemność jedzenia i współżycia płciowego u zwierząt jest z natury po to, by nie zaprzestały one tych

308

koniecznych czynności naturalnych z powodu trudów - co by się zdarzało, gdyby nie pobudzała ich przyjemność. Dlatego porządek jest przewrotny i niestosowny, jeżeli działania wykonuje się dla samych tylko przyjemności. Żadną więc miarą nie będzie tego w zmartwychwstałych ludziach, których życie, jak przyjmujemy, jest w najwyższym stopniu uporządkowane.

Co więcej. Życie zmartwychwstałych służy zachowaniu doskonałego szczęścia. Szczęście zaś, czy też szczęśliwość człowieka, nie polega na przyjemnościach cielesnych, to znaczy przyjemnościach związanych z jedzeniem i współżyciem płciowym, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 27]. Nie należy więc sądzić, że w życiu zmartwychwstałych są tego rodzaju przyjemności.

Ponadto. Akty cnót zmierzają do szczęśliwości wiecznej jako do celu. Gdyby więc w stanie przyszłej szczęśliwości były przyjemności spożywania pokarmów i współżycia płciowego jako przynależne szczęśliwości, to wynikałoby, że owe przyjemności w pewien sposób zawierają się w zamierzeniu tych, którzy postępują cnotliwie. A to wyklucza wstrzeźliwość; albowiem jest czymś przeciwnym wstrzeźliwości, jeżeli ktoś obecnie powstrzymuje się od przyjemności, by później móc oddawać się im bardziej. Wszelka czystość stałaby się przeto bezwstydem, a wszelka powściągliwość w jedzeniu łakomstwem. Jeżeli zaś owe przyjemności będą w przyszłym życiu, ale niejako należące do szczęśliwości, tak by musiały być zamierzone przez tych, którzy postępują cnotliwie - to nie jest to możliwe. Wszystko bowiem, co istnieje, istnieje albo dla siebie, albo dla czegoś drugiego. Powyższe przyjemności nie będą zaś dla czegoś drugiego, nie będą wszak, jak wykazaliśmy [na początku tego rozdziału], dla czynności służących celowi natury. Wynika zatem, że będą dla siebie samych. Każda zaś rzecz tego rodzaju jest albo szczęśliwością albo częścią szczęśliwości. Jeżeli więc owe przyjemności będą w życiu zmartwychwstałych, to muszą należeć do ich szczęśliwości. To zaś jest niemożliwe, jak wykazaliśmy [nieco wyżej]. A zatem żadną miarą owych przyjemności nie będzie w przyszłym życiu.

309

Oprócz tego. Wydaje się czymś niepoważnym, by szukać przyjemności cielesnych, w których uczestniczą z nami zwierzęta nierozumne, tam, gdzie spodziewamy się najwspanialszych przyjemności, w których uczestniczymy z aniołami i które będą polegać na oglądaniu Boga, które, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze, będzie wspólne nam i aniołom [III, 48 i nast.]. Chyba że ktoś chciałby twierdzić, co jest zupełnie absurdalne, że szczęście aniołów jest niedoskonałe, bo brak im przyjemności właściwych zwierzętom nierozumnym. Z tej to racji Pan powiada w Ewangelii św. Mateusza 22, [30], że „przy zmartwychwstaniu nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, ale będą jak aniołowie Boży”.

Tym sposobem obala się błąd Żydów i Saracenów, którzy twierdzą, że ludzie zmartwychwstali będą spożywać pokarmy i współżyć płciowo tak samo jak teraz. Za nimi poszli również pewni heretycy chrześcijańscy, głosząc, że ziemskie królestwo Chrystusa będzie na ziemi przez tysiąc lat. Twierdzą oni, jak mówi Augustyn w XX księdze *O państwie Bożym*, „że ci, którzy w tym czasie zmartwychwstaną, będą się

oddawać bez umiaru cielesnym ucztom; będzie na nich tyle jedzenia i picia, że nie tylko nie zachowają żadnego umiarkowania, ale przekroczą nawet miarę nie do uwierzenia. W takie rzeczy mogą jednak wierzyć tylko ci, którzy są pogrążeni w sprawach cielesnych. Ludzie duchowi zaś tych, którzy w to wierzą nazywają z grecka chiliastami, a my, tłumacząc dosłownie, możemy ich nazwać millenarystami"¹²².

Istnieją jednak pewne argumenty, które wydają się wspierać ów pogląd. Po pierwsze to, że Adam przed grzechem miał życie nieśmiertelne, a przecież w tym stanie mógł spożywać pokarmy i prowadzić życie płciowe, skoro przed grzechem zostało mu powiedziane: „Rośnijcie i mnożcie się” [Rdz 1,28]; a także: „Jedz z każdego drzewa, które jest w raju” [Rdz 2,16],

Następnie, czytamy, że sam Chrystus po zmartwychwstaniu jadł i pił. Powiedziano bowiem w ostatnim rozdziale Ewangelii

¹²² Św. Augustyn, *De civitate Dei* XX, 7 (PL 41, 667); por. przekład polski, s. 810. Zob. także *Summa contra gentiles* III, 27.

310

św. Łukasza [24,43], że „gdy zjadł wobec uczniów, wzięwszy to, co zostało, dał im”. A w Dziejach Apostolskich 10, [40-41] Piotr mówi: „Jego” - to znaczy Jezusa - „Bóg wskrzesił trzeciego dnia, i sprawił, że się objawił nie całemu ludowi, ale świadkom uprzednio przygotowanym przez Boga: nam, którzyśmy z Nim jedli i pili, gdy powstał z martwych”.

Są też pewne świadectwa Pisma, które zdają się obiecywać ludziom spożywanie pokarmów po zmartwychwstaniu. Powiedziano bowiem w Księdze Izajasza 25, [6]: „Pan zastępów przygotuje dla wszystkich narodów na tej górze ucztę z najpożywniejszego mięsa, z najwyborniejszych win”. Że należy to rozumieć w odniesieniu do sytuacji ludzi zmartwychwstałych, wynika jasno z tego, co dodano później: „Na zawsze zniszczy śmierć; i otrze Pan Bóg wszelką łzę z każdego oblicza” [Iz 25,8]. Powiedziano też u Izajasza 65, [13]: „Oto słudzy moi jeść będą a wy łaknąć będziecie. Oto słudzy moi pić będą a wy będziecie spragnieni”. Że należy to odnosić do przyszłego życia, wynika jasno z tego, co dodano później: „Oto Ja stworzę niebiosa nowe i ziemię nową” itd. [Iz 65,17]. Także Panowiada w Ewangelii Św. Mateusza 26, [29]: „Odtąd nie będę pił z tego owocu winnego krzewu, aż do owego dnia, gdy go będę pił z wami nowy w królestwie Ojca mego”. I w Ewangelii św. Łukasza 22, [29-30]: „Ja wam przekazuję królestwo, jak Mi przekazał je mój Ojciec, abyście jedli i pili u stołu mego w królestwie moim”. Także w Księdze Apokalipsy 22, [2] powiedziano, że „z obu stron rzeki”, która będzie w mieście błogosławionych, „będzie drzewo życia, rodzące dwanaście owoców”; a w rozdziale 20, [4-5]: „Ujrzałem dusze ściętych dla świadectwa Jezusowego, i ożyli, i królowali z Chrystusem tysiąc lat. Inni ze zmarłych nie ożyli, dopóki nie upłynie tysiąc lat”.

Wszystko to zdaje się potwierdzać opinię owych heretyków.

Nietrudno jednak na to odpowiedzieć. Pierwszy zarzut, dotyczący Adama, niczego nie dowodzi. Adam bowiem posiadał pewną doskonałość osobistą jednakże natura ludzka nie była jeszcze całkowicie doskonała, ponieważ rodzaj ludzki nie był jeszcze rozmnożony.

311

Adam otrzymał więc taką doskonałość, jaka była odpowiednia dla początku całego rodzaju ludzkiego. Dlatego też musiał rodzić, aby pomnożyć rodzaj ludzki, i, co za tym idzie, musiał jeść. Lecz doskonałość właściwa zmartwychwstałym nastąpi, gdy natura

ludzka całkowicie dojdzie do swej doskonałości, a liczba wybranych będzie wypełniona. I dlatego nie będzie rodzenia ani spożywania pokarmów. Z tego względu także nieśmiertelność i niezniszczalność zmartwychwstałych będzie inna, niż ta, którą miał Adam. Zmartwychwstali będą jednak nieśmiertelni i niezniszczalni w ten sposób, że nie będą mogli umrzeć i nic w ich ciałach nie będzie mogło ulec rozkładowi. Adam zaś był nieśmiertelny w ten sposób, że mógł nie umrzeć, gdyby nie zgrzeszył, i mógł umrzeć, gdyby zgrzeszył, a jego nieśmiertelność mogła zostać utrzymana nie w tym sensie, że nic w jego ciele nie ulegało rozkładowi, ale że przez przyjmowanie pożywienia można było zaradzić zużyciu jego naturalnej wilgoci, by ciało nie uległo zniszczeniu.

Jeżeli zaś chodzi o Chrystusa, należy stwierdzić, że po zmartwychwstaniu jadł nie z konieczności, lecz by pokazać, że naprawdę zmartwychwstał; dlatego ów pokarm nie przemienił się w ciało, lecz rozłożył się do stanu materii, z której powstał (*in praeiacentem materiam*). Takiej zaś przyczyny spożywania pokarmów nie będzie w przypadku powszechnego zmartwychwstania.

Świadectwa zaś, które zdają się obiecywać spożywanie pokarmów po zmartwychwstaniu, należy rozumieć w sposób duchowy. Pismo Święte bowiem podaje nam rzeczy umysłowe za pomocą obrazów zmysłowych, „aby nasz umysł dzięki temu, co poznał, nauczył się miłować to, czego nie zna”¹²³. Stosownie do tego radość płynąca z kontemplacji mądrości i przyjmowanie prawdy w naszym umyśle zwykło się przedstawiać w Piśmie Świętym za pomocą obrazu spożywania pokarmów, zgodnie ze słowami Księgi Przysłów 9, [2. 4-5], gdzie mowa o mądrości: „Namieszała wina i stół swój zastawiła. A do głupich mówiła: »Przyjdźcie, spożywajcie chleb

¹²³ Zob. św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelio* I, hom. 11,1 (PL 76, 1114-1115).

312

mój i pijcie wino, które dla was zmieszałam«”. A w Eklezjastyku 15 [Syr 15,3]: „Nakarmi go chlebem życia i zrozumienia, i wodą zbawiennej mądrości napoi go”. O samej zaś mądrości powiedziano również w Księdze Przysłów 3, [18]: „Drzewem życia jest dla tych, którzy się jej chwycili, i błogosławiony, który jej się trzyma”. A zatem powyższe świadectwa nie każą twierdzić, że zmartwychwstali będą spożywać pokarmy.

Jednak to, co powiedziano o słowach Pana zapisanych w Ewangelii św. Mateusza 26, [29], można też rozumieć inaczej, to znaczy odnosząc je do tego, że po zmartwychwstaniu Pan jadł i pił z uczniami „nowe” wino, to znaczy „w nowy sposób”, a mianowicie nie z konieczności, lecz by dowieść swego zmartwychwstania. Mówi też: „w królestwie Ojca mego”, ponieważ przez zmartwychwstanie królestwo nieśmiertelności zaczęło się objawiać.

To zaś, co się twierdzi w Apokalipsie o tysiącu lat i pierwszym zmartwychwstaniu męczenników, należy rozumieć w ten sposób, że pierwszym zmartwychwstaniem jest zmartwychwstanie dusz, gdy powstają z grzechów, zgodnie ze słowami Apostoła w Liście do Efezjan 5, [14]: „Powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus”. Przez tysiąc lat rozumie się zaś cały czas Kościoła, kiedy męczennicy i inni święci królują wraz z Chrystusem zarówno w Kościele obecnym, który nazywamy królestwem Bożym, jak i w ojczyźnie niebieskiej, jeżeli chodzi o dusze. „Tysięczny” oznacza bowiem doskonałość, ponieważ jest liczbą sześcienną która ma za podstawę dziesiątkę, a ta również zwykle oznacza doskonałość.

Tak więc jest jasne, że zmartwychwstali nie będą się oddawać spożywaniu pokarmów i napojów ani współżyciu płciowemu.

I wreszcie można stąd wywnioskować, że skończą się wszystkie zajęcia życia czynnego, które, jak się wydaje, służą jedzeniu, życiu płciowemu i innym rzeczom potrzebnym do zniszczalnego życia. Azatem w zmartwychwstałych pozostanie tylko jedno zajęcie: kontemplacja. Dlatego w Ewangelii św. Łukasza 10, [42] powiedziano o kontemplującej Marii, że „wybrała najlepszą część, której nie będzie pozbawiona”. Stąd też mówi Księga Hioba 7, [9-10]: „Kto

313

zstępuje do otchłani, nie wstąpi, i nie wróci już do domu swego, i nie pozna go więcej miejsce jego”. W słowach tych Hiob przeczy takiemu zmartwychwstaniu, jakie przyjmowali niektórzy, głosząc, że po zmartwychwstaniu człowiek powróci do zajęć podobnych tym, które spełnia obecnie, że na przykład będzie budował domy i wykonywał inne tego rodzaju prace.

Rozdział 84 << CIAŁA ZMARTWYCHWSTAŁYCH BĘDĄ MIAŁY TĘ SAMĄ NATURĘ

Powyższe zagadnienia stały się dla niektórych sposobnością do błędu, jeżeli chodzi o naturę zmartwychwstałych. Ponieważ wydaje się, że ciało złożone z przeciwieństw z konieczności ulega rozkładowi, byli tacy, którzy głosili, że zmartwychwstali nie mają ciał złożonych z przeciwieństw.

Niektórzy z nich twierdzili, że nasze ciała nie zmartwychwstaną w naturze cielesnej, ale zostaną przemienione w duchy¹²⁴; skłoniły ich do tego słowa Apostoła z 1 Listu do Koryntian 15, [44]: „Zasiewa się ciało zmysłowe, powstanie ciało duchowe”. Inni pod wpływem tych samych słów głosili, że nasze ciała zmartwychwstałe będą subtelne, podobne do powietrza i wiatru¹²⁵; albowiem i powietrze nazywa się duchem, i w ten sposób przez duchowe rozumie się to, co powietrzne. Jeszcze inni sądzili, że przy zmartwychwstaniu dusze ponownie przyjmą ciała, ale nie ziemskie, tylko niebiańskie¹²⁶; a sposobność do tego dało im to, co o zmartwychwstaniu mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 15, [40]: „Są ciała niebieskie i ciała ziemskie”. Wszystko to zdają się potwierdzać słowa, które

¹²⁴ Zob. Orygenes, *Peri archon* II, 10, 3 (PG 11, 235-236); III, 6, 6 (PG 11, 338-340).

¹²⁵ Zob. św. Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob* XIV, 56 (PL 75, 1077-1079).

¹²⁶ Zob. Orygenes, *Peri archon* III, 6, 4 (PG 11, 337-338).

314

Apostoł mówi w tym samym miejscu, że „ciało i krew królestwa Bożego nie posiadają” [1 Kor 15,50], Wydaje się zatem, że ciała zmartwychwstałych nie będą zawierać ciała i krwi, i, co za tym idzie, nie będą zawierać żadnych płynów organicznych.

Jednak błędność tych poglądów jest oczywista. Nasze zmartwychwstanie będzie bowiem podobne do zmartwychwstania Chrystusa, zgodnie ze słowami Apostoła z Listu do Filipian 3, [21]: „Przemieni nasze ciało poniżone w podobne do swego ciała chwalebego”. Chrystus zaś miał po zmartwychwstaniu ciało dotykalne, składające się z mięśni i kości, gdyż, jak powiedziano w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Łukasza [24,39], po zmartwychwstaniu rzekł do uczniów: „Dotknijcie i zobaczcie: duch nie ma

ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam". A więc także inni ludzie będą mieli po zmartwychwstaniu ciała dotykalne, złożone z mięśni i kości.

Ponadto. Dusza łączy się z ciałem jak forma z materią. Każda zaś forma ma określoną materię, gdyż urzeczywistnienie i możliwość muszą być do siebie dostosowane. Skoro więc dusza jest gatunkowo ta sama, to wydaje się, że ma tę samą gatunkowo materię. A zatem po zmartwychwstaniu będzie to samo gatunkowo ciało co przed zmartwychwstaniem. Musi więc się składać z mięśni, kości i tym podobnych części.

Co więcej. Skoro w definicji rzeczy naturalnej, która oznacza istotę gatunkową umieszcza się materię, więc przez zmianę gatunkową materii z konieczności zmienia się gatunek rzeczy naturalnej. Otóż człowiek jest rzeczą naturalną. Jeśli więc po zmartwychwstaniu nie będzie miał ciała składającego się z mięśni, kości i tym podobnych części, jak ma obecnie, to ten, kto zmartwychwstanie, nie będzie należał do tego samego gatunku, lecz będzie nazywany człowiekiem w innym znaczeniu.

Dalej. Od duszy jednego i tego samego człowieka bardziej się różni ciało innego gatunku niż ciało ludzkie innego człowieka. Lecz dusza nie może się na nowo złączyć z ciałem innego człowieka, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 83]. Tym bardziej więc przy zmartwychwstaniu nie będzie mogła się złączyć z ciałem innego gatunku.

315

Oprócz tego. Aby człowiek zmartwychwstał numerycznie ten sam, jest konieczne, by jego części istoty we były numerycznie te same. Jeśli więc ciało człowieka zmartwychwstałego nie będzie się składało z mięśni i kości, z których składa się obecnie, to człowiek zmartwychwstały nie będzie numerycznie ten sam.

Wszystkie te fałszywe poglądy bardzo wyraźnie odrzuca Hiob, gdy mówi: „Znów obleczony będę w skórę moją i w ciele moim oglądać będę Boga mego, którego ujrzeć mam ja sam, a nie kto inny" [Hi 19,26-27],

Każdy z powyższych poglądów ma też swoje własne słabości.

Twierdzenie, że ciało przemienia się w ducha jest zupełnie nie do przyjęcia. Albowiem tylko te rzeczy przemieniają się w siebie, które mają wspólną materię. Byty duchowe i cielesne nie mogą zaś mieć wspólnej materii, gdyż substancje duchowe są całkowicie niematerialne, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 50]. Jest więc niemożliwe, by ciało ludzkie przemieniło się w substancję duchową.

Dalej. Jeżeli ciało ludzkie przemienia się w substancję duchową to albo przemieni się w tę samą substancję duchową którą jest dusza, albo w jakąś inną. Jeśli w tę samą to po zmartwychwstaniu w człowieku byłaby tylko dusza, tak samo jak przed zmartwychwstaniem. Zatem przez zmartwychwstanie sposób bytowania człowieka nie zmieniłby się. Jeśli zaś przemieni się w inną substancję duchową to wyniknie stąd, że z dwóch substancji duchowych powstaje coś jednego co do natury, a to jest zupełnie niemożliwe, ponieważ każda substancja duchowa bytuje samoistnie.

Podobnie też jest niemożliwe, by ciało człowieka zmartwychwstałego było ciałem powietrznym lub podobnym do wiatru.

Albowiem ciało człowieka, i jakiegokolwiek zwierzęcia, musi mieć określony kształt, zarówno jeżeli chodzi o całość, jak i o części. A ciało o określonym kształcie musi mieć ograniczenie w sobie; kształt bowiem jest czymś, co zamyka się jakąś granicą czy granicami. Powietrze zaś nie może mieć ograniczenia w sobie, lecz jego granicę stanowi granica czegoś innego. Nie jest więc możliwe, by

316

ciało człowieka zmartwychwstałego było ciałem powietrznym lub podobnym do wiatru.

Oprócz tego. Ciało człowieka zmartwychwstałego musi posiadać zmysł dotyku, nie ma bowiem zwierzęcia bez dotyku. A zmartwychwstały, jeżeli jest to człowiek, musi być zwierzęciem. Otóż ciało powietrzne ani żadne inne ciało proste nie może posiadać zmysłu dotyku, gdyż ciało będące narządem dotyku musi być czymś pośrednim między dotykalnymi jakościami, by w pewien sposób być do nich w możności, jak dowodzi Filozof w księdze *O duszy*¹²⁷. Jest więc niemożliwe, by ciało człowieka zmartwychwstałego było ciałem powietrznym lub podobnym do wiatru.

Stąd jest jasne, że nie może być również ciałem niebieskim. Albowiem ciało człowieka, a także jakiegokolwiek zwierzęcia, musi przyjmować jakości dotykalne, jak powiedzieliśmy [w tym rozdziale]. Ciało niebieskie nie może zaś mieć takich właściwości, gdyż nie jest ani niczym ciepłym, ani zimnym, ani wilgotnym, ani suchym, ani niczym podobnym, czy to w sposób urzeczywistniony, czy w możności, jak dowiedziono w I księdze *O niebie*¹²⁸. A zatem ciało człowieka zmartwychwstałego nie będzie ciałem niebieskim.

Co więcej. Ciała niebieskie są niezniszczalne i nie mogą zmienić swych naturalnych własności. Z natury zaś jest im przypisany okrągły kształt, jak się dowodzi w II księdze *O niebie i świecie*¹²⁹. Nie jest więc możliwe, by przyjęły kształt, jaki z natury przypisany jest ciału ludzkiemu. A zatem jest niemożliwe, by ciała zmartwychwstałych miały naturę ciał niebieskich.

¹²⁷ Arystoteles, *De anima* III, 13 (435a 11-b 4).

¹²⁸ Arystoteles, *De caelo* I, 3 (270a 22-b 16).

¹²⁹ Arystoteles, *De caelo* II, 4 (286b 10-287b 21).

317

Rozdział 85 CIAŁA ZMARTWYCHWSTAŁYCH BĘDĄ MIAŁY INNE WŁASNOŚCI

Chociaż ciała zmartwychwstałych będą tego samego gatunku, co nasze ciała obecnie, to jednak będą miały inne własności.

Po pierwsze, przez to, że wszystkie ciała zmartwychwstałych, zarówno dobrych, jak i złych, będą niezniszczalne.

Uzasadniają to trzy argumenty.

Pierwszy wywodzi się z celu zmartwychwstania. Albowiem zarówno dobrzy, jak źli zmartwychwstaną po to, by także w swoich własnych ciałach otrzymać nagrodę bądź karę za to, co czynili, gdy żyli w ciele. Otóż nagroda dobrych, którą jest szczęśliwość, będzie wieczna, i podobnie za grzech śmiertelny należy się wieczna kara; jedno i drugie wynika jasno z tego, co zostało ustalone w trzeciej księdze [III, 62; III, 144]. Dlatego zarówno dobry, jak i zły musi otrzymać ciało niezniszczalne.

Drugi argument można wywodzić z przyczyny formalnej zmartwychwstałych, to jest duszy. Powiedziano bowiem powyżej [IV, 79], że aby dusza nie pozostała na zawsze oddzielona od ciała, na nowo przyjmie ciało przez zmartwychwstanie. Ponieważ więc Opatrzność zadbała o doskonałość duszy w tym, że dusza ponownie otrzymuje ciało, dlatego będzie czymś odpowiednim, by ciało miało takie własności, by odpowiadało ono duszy. Dusza zaś jest niezniszczalna. Dlatego otrzyma ponownie także niezniszczalne ciało.

Trzeci argument możemy zaś wywodzić z przyczyny sprawczej zmartwychwstania. Bóg bowiem, który ciała już rozpadłe przywróci do życia, tym bardziej będzie mógł sprawić, że odzyskane życie będzie w nich trwało na zawsze. By dać tego przykład, nawet ciała zniszczalne zachował nienaruszone, gdy zechciał, jak było z ciałami trzech młodzieńców w piecu ognistym [Dn 3],

Niezniszczalność, jaka będzie w przyszłym życiu, należy więc rozumieć w ten sposób, że ciało, które teraz jest zniszczalne, mocą

318

Bożą stanie się niezniszczalne, tak że dusza będzie nad nim doskonale panować w tej mierze, w jakiej będzie je ożywiała; i żaden inny byt nie będzie mógł stanąć na przeszkodzie temu udzielaniu życia. Dlatego Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 15, [53]: „To, co zniszczalne, musi przychodzić się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne - w nieśmiertelność”.

Człowiek zmartwychwstały będzie więc nieśmiertelny nie przez to, że otrzyma inne, nieśmiertelne ciało, jak twierdziły powyższe poglądy [IV, 84], lecz dlatego, że to samo ciało, które teraz jest zniszczalne, stanie się niezniszczalne.

Zatem słowa Apostoła: „Ciało i krew królestwa Bożego nie posiadą” [1 Kor 15,50], należy rozumieć w ten sposób, że w życiu zmartwychwstałych zniknie zniszczalność ciała i krwi, jednak substancja ciała i krwi pozostanie. Dlatego Apostoł dodaje: „Ani to, co zniszczalne, nie posiadzie niezniszczalności” [1 Kor 15,50],

Rozdział 86 **JAKOŚCI CIAŁ UWIELBIONYCH**

Chociaż przez zasługi Chrystusa we wszystkich, tak dobrych, jak i złych, przy zmartwychwstaniu zostanie usunięta ułomność natury, to jednak różnica między dobrymi i złymi pozostanie, jeżeli chodzi o to, co jednym i drugim przysługuje jako poszczególnym osobom. Do natury należy zaś to, że dusza ludzka jest formą ciała, dającą mu życie i zachowującą je w istnieniu; natomiast osobistymi czynami dusza zasługuje na wyniesienie do chwały oglądania Boga, bądź na pozbawienie tej chwały z powodu winy. Zatem ciała wszystkich bez wyjątku będą miały właściwości zgodne z tym, co jest odpowiednie dla duszy, tak mianowicie, by niezniszczalna forma dawała ciału niezniszczalny byt, dla którego złożenie z przeciwieństw nie stanowi przeszkody, ponieważ mocą Bożą materia ciała ludzkiego będzie w tym względzie całkowicie poddana duszy. Jednak dzięki

319

jasności i mocy duszy, wyniesionej do oglądania Boga, złączone z nią ciało otrzyma jeszcze coś więcej. Za sprawą mocy Bożej będzie bowiem całkowicie poddane duszy nie tylko co do istnienia, ale także co do działań, doznań, ruchu i jakości cielesnych.

Jak więc dusza, która cieszy się widzeniem Boga, zostanie napełniona duchową jasnością, tak przez pewnego rodzaju przelewanie się z duszy na ciało także ciało na swój sposób przyoblecze się w chwałę jasności. Dlatego Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 15, [43]: „Sieje się ciało niechwalebne, powstanie chwalebne”; teraz bowiem w naszym ciele nie ma światła, wtedy zaś ciało będzie jasne, zgodnie ze słowami

Ewangelii Św. Mateusza 13, [43]: „Wtedy sprawiedliwi jaśnieć będą jak słońce w królestwie ich Ojca”.

Dusza, która cieszy się oglądaniem Boga, zjednoczona z celem ostatecznym, doświadczy również wypełnienia wszystkich swoich pragnień. A ponieważ pragnienia duszy poruszają ciało, w rezultacie ciało będzie całkowicie i bez ociągania posłuszne duchowi. Dlatego w życiu przyszłym ciała zmartwychwstałych zbawionych będą w pełni sprawne; dlatego Apostoł mówi tamże: „Sieje się słabe, powstanie mocne” [1 Kor 15,43]. Słabości w ciele doświadczamy bowiem, gdy okazuje się ono niezdolne, by zadośćuczynić pragnieniom duszy w ruchu i działaniach, które dusza nakazuje; słabość ta w przyszłym życiu całkowicie zniknie dzięki mocy przepływającej do ciała z duszy związanej z Bogiem. Dlatego to w Księdze Mądrości 3, [7] powiedziano o sprawiedliwych, że „rozbiegną się jak iskry wśród trzciny”; nie jakoby ruch był w nich z konieczności - gdyż ci, którzy posiadają Boga, niczego nie potrzebują - ale by ujawnić moc.

Jak zaś dusza ciesząca się Bogiem dostąpi wypełnienia pragnień dotyczących osiągnięcia wszelkich dóbr, tak też wypełnione będą jej pragnienia związane z oddaleniem wszelkiego zła, ponieważ tam, gdzie jest najwyższe dobro, nie ma żadnego zła. A zatem i ciało, doskonałe dzięki duszy, będzie współmiennie do duszy wolne od wszelkiego zła, zarówno urzeczywistnionego, jak i w możności. Urzeczywistnionego - ponieważ nie będzie w nich żadnego znisz-

320

czenia, żadnej brzydoty ani żadnej ułomności. W możności zaś - ponieważ nie będą mogły doznawać niczego, co sprawiałoby im cierpienie. I stąd ciała będą niepodatne na cierpienia. Jednak ta niepodatność nie wyklucza doznawania, które cechuje zmysły; będą wszak używać zmysłów dla przyjemności, które nie stoją w sprzeczności ze stanem życia niezniszczalnego. Aby więc wskazać na tę niepodatność na cierpienia, Apostoł powiada: „Zasiewa się zniszczalne, powstanie niezniszczalne” [1 Kor 15,42],

Poza tym dusza, która cieszy się Bogiem, złączy się z Nim najdoskonalej i w najwyższym stopniu będzie uczestniczyć, na swój sposób, w Jego dobroci. Tak samo więc i ciało będzie doskonale poddane duszy i na tyle, na ile to możliwe, będzie uczestniczyło w jej właściwościach przenikliwością zmysłów, uporządkowaniem pragnień cielesnych i wszelką doskonałością natury; rzecz bowiem jest tym doskonalsza w swej naturze, im doskonalej jej materia poddana jest formie. Z tego względu mówi Apostoł: „Zasiewa się ciało zmysłowe, powstanie ciało duchowe” [1 Kor 15,44], Ciało zmartwychwstałego będzie bowiem duchowe, ale nie w tym sensie, że będzie duchem, jak niektórzy mylnie pojmowali - niezależnie od tego, czy przez ducha rozumie się substancję duchową, czy też powietrze albo wiatr [zob. IV, 84] - lecz dlatego, że będzie całkowicie poddane duchowi, tak jak i teraz ciało nazywamy zmysłowym nie w tym sensie, że jest duszą zmysłową, lecz dlatego, że podlega doznaniom zmysłowym i potrzebuje pożywienia.

Z powyższych ustaleń wynika, że jak dusza człowieka zostanie wyniesiona do chwały duchów niebieskich, by oglądać istotę Boga, co wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 57], tak i jej ciało będzie podniesione do właściwości ciał niebieskich, ponieważ będzie jasne, niepodatne na doznania, poruszające się bez trudu i wysiłku oraz najdoskonalej urzeczywistnione (*perfectissime perfectum*) przez swą formę. Z tej to racji powiada Apostoł, że ciała zmartwychwstałych będą niebieskie - nie co do natury, lecz co do

chwały. Dlatego mówiąc, że „są ciała niebieskie i są ziemskie”, dodaje, że „inna jest chwała ciał niebieskich, inna ziemskich” [1 Kor 15,40]. I jak chwała,

321

do której zostaje wyniesiona dusza ludzka, przewyższa naturalną moc duchów niebieskich, co wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 53] — tak i chwała zmartwychwstałych ciał przewyższa naturalną doskonałość ciał niebieskich, a mianowicie jasność jest większa, niepodatność na doznania pewniejsza, sprawność niewymagająca wysiłku, a godność natury doskonalsza.

Rozdział 87 << MIEJSCE PRZEBYWANIA CIAŁ UWIELBIONYCH

Ponieważ miejsce powinno być dostosowane do tego, co się w nim znajduje, dlatego wynika stąd, że ciała zmartwychwstałych, skoro otrzymają własności ciał niebieskich, także będą zajmować jakieś miejsce w niebie, czy raczej ponad wszystkimi niebiosami, by przebywać razem z Chrystusem, którego moc do tej chwały je doprowadzi, i o którym powiada Apostoł w Liście do Efezjan 4, [10]: „Ten, który wstąpił nad wszystkie niebiosy, żeby wszystko napełnić”.

Czymś niepoważnym zaś wydaje się zarzut przeciw tej Bożej obietnicy, biorący za punkt wyjścia naturalne rozmieszczenie elementów, jakoby ciało człowieka nie mogło zostać wyniesione ponad elementy lekkie, ponieważ jest ciałem ziemskim i ze swej natury zajmuje najniższe miejsce. Wiadomo bowiem, że ciało, przez duszę urzeczywistnione, mocą duszy nie podąża za naturalnymi skłonnościami elementów. Dusza wszak - nawet teraz, gdy żyjemy – spaja ciało swą mocą, by nie uległo rozpadowi z powodu przeciwieństwa elementów, a moc poruszająca duszy podnosi ciało w górę, i to tym wyżej, im silniejsza jest moc poruszająca. Jest zaś jasne, że dusza będzie miała doskonałą moc, gdy złączy się z Bogiem przez oglądanie Go. Nie powinno się więc wydawać czymś trudnym, jeżeli wówczas ciało zostanie zachowane mocą duszy od wszelkiego rozkładu i wyniesione ponad wszystkie inne ciała.

322

Również fakt, że ciał niebieskich nie można przeniknąć – by ponad nie wzniosły się ciała uwielbione - nie udaremnia tej obietnicy Bożej, ponieważ moc Boża sprawi, że ciała uwielbione będą mogły zajmować miejsce razem z innymi ciałami. Ukazał to już przykład ciała Chrystusa, który do uczniów „wszedł przez zamknięte drzwi” [J 20,26],

Rozdział 88 PŁEĆ I WIEK ZMARTYCHWSTAŁYCH

Nie należy jednak sądzić, jak to niektórzy czynili, że wśród ciał zmartwychwstałych ludzi nie będzie płci żeńskiej. Skoro bowiem zmartwychwstanie ma naprawić ułomności natury, więc ciała zmartwychwstałych nie zostaną pozbawione żadnej z rzeczy należących do doskonałości natury. Jak zaś do pełni ludzkiego ciała należą wszystkie inne części, tak należą i te, które służą rodzeniu potomstwa - zarówno u mężczyzn, jak i u kobiet. A zatem narządy te zmartwychwstaną i u jednych, i u drugich.

I wcale nie sprzeciwia się temu fakt, że narządy płciowe nie będą używane, co

wykazaliśmy powyżej [IV, 83]. Jeśli bowiem w zmartwychwstałych nie będzie tych narządów z tego właśnie względu, to tak samo nie byłoby wszystkich narządów służących do odżywiania, gdyż po zmartwychwstaniu nie będzie także przyjmowania pokarmów; tak więc ciało zmartwychwstałego nie miałoby dużej części swoich narządów. A zatem wszystkie te organy, choć nieużywane, istnieć będą po to, by naturalne ciało zostało przywrócone w pełni. Dlatego nie będą zbędne.

Podobnie i słabość płci żeńskiej nie sprzeciwia się doskonałości zmartwychwstałych. Nie jest to bowiem słabość spowodowana odstępstwem od natury, lecz jest przez naturę zamierzona. A nawet sam podział natury wśród ludzi ujawni doskonałość natury i Mądrość Bożą która urządza wszystko według pewnego porządku.

323

Nie zmuszają do tego¹³⁰ także słowa Apostoła w Liście do Efezjan 4, [13]: „Aż wszyscy dojdziemy do jedności wiary i poznania Syna Bożego, jako mąż doskonały na miarę wieku pełni Chrystusa”. Nie dlatego bowiem to powiedziano, że wszyscy, którzy się spotkają, wychodząc „na spotkanie Chrystusa w przestworzach” [1 Tes 4,17], będą płci męskiej, lecz po to, by podkreślić doskonałość i potęgę Kościoła. Cały bowiem Kościół będzie niczym mąż doskonały wychodzący na spotkanie Chrystusa, jak wynika ze słów poprzedzających i następujących [Ef 4,9-16],

Wszyscy zaś powinni zmartwychwstać w wieku Chrystusa, to znaczy w wieku młodzięcym, ponieważ tylko w tym wieku natura jest doskonała. Wiek dziecięcy bowiem nie osiąga jeszcze doskonałości natury przez proces wzrostu, a starość już się od niego oddala przez obumieranie.

Rozdział 89

JAKOŚCI ZMARTWYCHWSTAŁYCH CIAŁ U POTĘPIONYCH

W tym świetle możemy zbadać rozumowo, jakie będą własności zmartwychwstałych ciał u tych, którzy zostaną potępieni.

Otóż także te ciała muszą być dostosowane do dusz ludzi, którzy będą potępieni. Dusze ludzi złych mają zaś dobrą naturę, ponieważ została stworzona przez Boga, lecz ich wola będzie nieuporządkowana i nie osiągnie właściwego sobie celu. Przeto ich ciała, jeżeli chodzi o to, co należy do natury, zostaną przywrócone w całości, gdyż zmartwychwstaną w wieku doskonałym, bez jakiegokolwiek pomniejszenia członków ciała i bez żadnej ułomności czy uszkodzeń spowodowanych przez błąd natury lub chorobę. Dlatego Apostoł mówi w 1 Liście do Koryntian 15, [52]: „Umarli powstaną nienaruszeni”,

¹³⁰ Tzn. do odrzucenia istnienia płci żeńskiej po zmartwychwstaniu.

324

co - jak wynika ze słów wcześniejszych i późniejszych - trzeba oczywiście odnosić do wszystkich, tak dobrych, jak złych.

Ponieważ zaś ich dusza będzie odwrócona od Boga wolą i pozbawiona właściwego celu, ich ciała nie będą duchowe, to znaczy całkowicie poddane duchowi, lecz raczej ich dusza będzie cielesna wskutek upodobań.

Ciała te nie będą też w pełni sprawne, to znaczy bez trudności poddające się duszy, lecz raczej ociężałe i powolne, i w pewien sposób nie do udźwignięcia dla duszy - podobnie jak owe dusze są odwrócone od Boga przez nieposłuszeństwo.

Będą również podatne na doznania tak jak teraz, albo nawet bardziej - ale w taki sposób, że ze strony rzeczy zmysłowych będą doznawały bólu, a jednak nie ulegną zniszczeniu. I tak samo ich dusze będą doznawały cierpień, bo ich naturalne pragnienie szczęścia nie zazna spełnienia.

Ich ciała będą też pozbawione światła i mroczne, podobnie jak ich dusze będą oddzielone od światła poznania Boga. O tym właśnie mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 15, [51], że „wszyscy zmartwychwstaniemy, ale nie wszyscy zostaniemy odmienieni”; albowiem tylko dobrzy zostaną odmienieni ku chwale, natomiast ciała złych zmartwychwstaną bez chwały.

Komuś zaś może się wydawać niemożliwe, by ciała złych były podatne na doznania, a jednak niezniszczalne, skoro „każde doznawanie, gdy jest coraz większe, powoduje niszczenie substancji”¹³¹. Widzimy bowiem, że jeżeli ciało pozostanie długo w ogniu, w końcu zostanie spalone; także ból, jeśli jest zbyt silny, oddziela duszę od ciała. Lecz to wszystko dzieje się przy założeniu, że materia zmienia formę. Tymczasem po zmartwychwstaniu ciało ludzkie nie będzie mogło zmienić formy ani u dobrych, ani u złych. Albowiem u jednych i u drugich będzie całkowicie urzeczywistnione przez duszę, jeżeli chodzi o byt naturalny, tak że nie będzie można już

¹³¹ Zob. Arystoteles, *Topica* VI, 6 (145a 3-4).

325

usunąć z takiego ciała danej formy ani nadać mu innej, skoro za sprawą mocy Bożej ciało będzie całkowicie poddane duszy. Dlatego też możliwość, która w przypadku materii pierwszej jest możliwością do przyjęcia każdej formy, w ludzkim ciele będzie w pewien sposób skrupowana przez moc duszy, by nie mogła zostać urzeczywistniona przez inną formę. Ponieważ jednak ciała potępionych nie będą całkowicie poddane duszy, jeżeli chodzi o niektóre własności, dlatego zmysłami będą doznawały bólu ze strony przeciwnych przedmiotów zmysłowych. Będą bowiem doznawały bólu ognia cielesnego, ponieważ jakość ognia z powodu swojej intensywności sprzeciwia się zrównoważonej kompleksji i harmonii, która należy do natury zmysłów, jakkolwiek nie może jej zniszczyć. Niemniej taki ból nie będzie mógł spowodować oddzielenia duszy od ciała, skoro ciało musi pozostać związane zawsze z tą samą formą.

Podobnie zaś jak ciała błogosławionych dzięki przemianie przez chwałę zostaną wyniesione ponad ciała niebieskie, tak też dla ciał ludzi potępionych przeznaczone będzie odpowiednio miejsce najniższe, mroczne i pełne cierpienia. Stąd też w Psalmie [55,16] powiedziano: „Niechaj śmierć przyjdzie na nich i niech żywcem zstąpią do otchłani”. A w Księdze Apokalipsy 20, [10]: „Diabeł, który ich zwodził, wrzucony został w jezioro ognia i siarki, gdzie i bestia, i fałszywy prorok będą cierpieć katusze we dnie i w nocy na wieki wieków”.

Rozdział 90 << W JAKI SPOSÓB SUBSTANCJE NIECIELESNE CIERPIĄ Z POWODU OGNIĄ CIELESNEGO

Może się jednak pojawić wątpliwość, w jaki sposób cierpień ze strony ognia cielesnego –

od którego będą cierpieć w piekle ciała potępionych - może doznawać bezcielesny diabeł i dusze potępionych, zanim zmartwychwstaną; Pan mówi o tym w Ewangelii

326

św. Mateusza 25, [41]: „Idźcie, przekłęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom”.

Nie należy więc sądzić, że substancje niecielesne mogą doznawać cierpień ze strony ognia cielesnego w taki sposób, że ich natura ulega zniszczeniu czy zmianie jakościowej albo że ulega jakiegokolwiek innej przemianie, jak obecnie nasze zniszczalne ciała zachowują się pod wpływem ognia. Substancje niecielesne nie mają bowiem materii cielesnej, by mogły się zmienić pod wpływem rzeczy cielesnych, a nawet nie są zdolne do przyjęcia form zmysłowych, chyba że w sposób umysłowy: takie zaś przyjmowanie nie powoduje cierpienia, lecz raczej udoskonala i daje radość.

Nie można też powiedzieć, że będą doznawały bólu ze strony ognia cielesnego z racji jakiegoś przeciwieństwa - w taki sposób będą cierpieć ciała po zmartwychwstaniu - gdyż substancje niecielesne nie mają narządów zmysłowych i nie posługują się władzami zmysłowymi.

Przeto substancje niecielesne doznają cierpień ze strony ognia cielesnego przez pewnego rodzaju związek. Duch bowiem może być związany z ciałem bądź jako forma - tak jak dusza wiąże się z ludzkim ciałem, by dać mu życie - bądź też nie będąc jego formą, jak na przykład wywołujący duchy zmarłych, mocą demonów wiążą duchy z obrazami lub podobnymi rzeczami. Tym bardziej więc moc Boża może wiązać z ogniem cielesnym dusze skazane na potępienie. A bolesna jest dla nich sama wiedza o tym, że są za karę związane z rzeczami najniższymi.

Jest również słuszną rzeczą, że duchy potępione cierpią karę cielesną. Każdy bowiem grzech stworzenia rozumnego polega na tym, że nie poddaje się Bogu przez posłuszeństwo. Kara zaś powinna być dostosowana do winy, tak by przez karę wola, na odwrót, doznawała bólu od tego, dla miłości czego zgrzeszyła. Przeto słuszną karą za grzech natury rozumnej jest to, że przez związek jest w pewien sposób poddana rzeczom od niej niższym, a mianowicie rzeczom cielesnym.

Dalej. Za grzech popełniony przeciw Bogu należy się nie tylko kara potępienia, ale także kara zmysłów, jak wykazaliśmy w trzeciej

327

księdze [III, 145], Kara zmysłów odpowiada bowiem winie, gdy idzie o nieuporządkowane zwrócenie się ku dobru zmiennemu, tak jak kara potępienia odpowiada winie, gdy idzie o odwrócenie się od dobra niezmiennego. Stworzenie rozumne zaś, w szczególności dusza ludzka, grzeszy przez nieuporządkowane zwrócenie się ku rzeczom cielesnym. Jest więc słuszną karą że doznaje cierpień od rzeczy cielesnych.

Ponadto. Jeśli grzech zasługuje na bolesną karę, którą nazywamy „karą zmysłów”, to kara ta musi pochodzić od rzeczy, która może zadać ból. Rzecz zaś zadaje ból w tej mierze, w jakiej jest przeciwna woli. Nie jest zaś niczym przeciwnym naturalnej woli stworzenia rozumnego, że łączy się z substancją duchową owszem - sprawia jej radość i należy do jej doskonałości, gdyż zachodzi tu połączenie podobnego z podobnym i umysłowego z umysłem; każda bowiem substancja duchowa jest sama przez się czymś umysłowym. Natomiast czymś przeciwnym naturalnej woli substancji duchowej jest to,

że poddaje się ciału, od którego, stosownie do porządku swej natury, powinna być niezależna. Jest więc słuszne, by substancja duchowa była karana za pośrednictwem rzeczy cielesnych.

Widać również, że chociaż rzeczy cielesne, o których czytamy w Piśmie Świętym jako o nagrodzie błogosławionych, rozumie się duchowo, jak powiedzieliśmy o obietnicy jedzenia i picia [IV, 83], to jednak niektóre rzeczy cielesne, które Pismo Święte zapowiada jako karę dla grzeszników, należy rozumieć cielesnie i w sensie właściwym. Nie jest bowiem słuszne, by wyższa natura była nagradzana korzystaniem z natury niższej, lecz raczej tym, że łączy się z naturą wyższą. Natomiast słuszną karą dla wyższej natury jest to, że zostaje związana z rzeczami niższymi.

Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by niektóre wypowiedzi Pisma Świętego o karach potępionych, przyjmowane w znaczeniu cielesnym, rozumieć także w sposób duchowy i w sensie przenośnym, jak na przykład to, co powiedziano w ostatnim rozdziale Księgi Izajasza [66,24]: „Robak ich nie umrze”. Przez robaka można wszak rozumieć wyrzuty sumienia, które będą dręczyć nieprawych; jest

328

bowiem niemożliwe, by robak cielesny zżerał substancję duchową bądź ciała potępionych, które będą niezniszczalne. Również „płacz i zgrzytanie zębów” [zob. Mt 8,12] można rozumieć tylko metaforycznie, gdy idzie o substancje duchowe, chociaż nic nie przeszkadza, by w przypadku zmartwychwstałych ciał potępionych rozumieć to w znaczeniu cielesnym, tak jednak, że przez płacz rozumie się nie wylewanie łez - gdyż z tych ciał nic nie może się wydzielać - lecz tylko udrękę serca, a także zmęczenie oczu i głowy, jak to zwykle bywa w płaczu.

Rozdział 91

DUSZE OTRZYMUJĄ KARĘ LUB NAGRODĘ ZARAZ PO ODŁĄCZENIU OD CIAŁA

Na tej podstawie możemy przyjąć, że dusze ludzkie otrzymują karę lub nagrodę, stosownie do zasług, zaraz po śmierci.

Otóż dusze odłączone są zdolne do przyjęcia kar nie tylko duchowych, ale i cielesnych, jak wykazaliśmy [IV, 90]. Z tego zaś, o czym mówiliśmy w trzeciej księdze, wiadomo że są zdolne do przyjęcia chwały [III, 51]; albowiem przez odłączenie od ciała dusza staje się zdolna do oglądania Boga, czego nie mogła osiągnąć, gdy była złączona ze zniszczalnym ciałem. A ostateczne szczęście człowieka, będące nagrodą za cnotę, polega na widzeniu Boga. Nie byłoby zaś żadnej racji, by odwlekać karę lub nagrodę, odkąd dusza potrafi przyjąć jedno i drugie. A zatem, gdy tylko dusza odłącza się od ciała, natychmiast otrzymuje nagrodę lub karę za to, co czyniła w ciele [zob. 2 Kor 5,10].

Dalej. Obecne życie jest czasem zasługiwania na nagrodę lub karę; dlatego porównuje się je do „bojowania” i „dni najemnika”, jak czytamy w Księdze Hioba 7, [1]: „Bojowaniem jest żywot człowieka na ziemi, a dni jego jak dni najemnika”. Lecz po skończeniu bojowania i najemnej pracy za dobrą lub złą walkę należy się bez

329

zwłoki nagroda lub kara. Z tego powodu powiedziano w Księdze Kapłańskiej 19, [13]: „Nie pozostanie zapłata najemnika twego u ciebie aż do rana”. Także Pan mówi w

ostatnim rozdziale Księgi Joela 3, [4; BT: J1 4,4]: „Bardzo prędko odwet wasz oddam na głowę waszą”. A zatem dusze otrzymają nagrodę lub karę zaraz po śmierci.

Co więcej. Porządkowi winy i zasługi odpowiada porządek kary i nagrody. Otóż zasługę i winę przypisuje się ciału wyłącznie z powodu duszy; nic bowiem nie ma znamion zasługi lub winy, jeśli nie jest dobrowolne. A zatem tak zasługa, jak i kara słusznie przechodzi z duszy na ciało, duszy zaś nie przysługuje z powodu ciała. Nie ma więc żadnego powodu, żeby z karaniem i nagradzaniem dusz czekać do odzyskania ciała, a nawet czymś bardziej słusznym wydaje się, by dusze, w których winy lub zasługa była wcześniej, wcześniej też zostały ukarane lub nagrodzone.

Podobnie. Nagroda i kara należy się stworzeniom rozumnym od tej samej Bożej Opatrzności, od której rzeczy naturalne otrzymują należne im doskonałości. Z rzeczami naturalnymi jest zaś tak, że doskonałość, do której przyjęcia są zdolne, otrzymują natychmiast, chyba że wystąpi przeszkoda bądź w rzeczy otrzymującej, bądź w działającym. Skoro więc dusze są zdolne do przyjęcia chwały i kary zaraz, gdy zostaną odłączone od ciała, więc jedno i drugie otrzymają natychmiast, i ani nagroda dla dobrych, ani kara dla złych nie będzie odkładana do czasu, gdy dusze odzyskają ciała.

Trzeba jednak zauważyć, że w dobrych może wystąpić jakaś przeszkoda, sprawiająca, że dusze odłączone od ciała nie otrzymają natychmiast ostatecznej nagrody, która polega na widzeniu Boga. Albowiem stworzenie rozumne nie może zostać wyniesione do tego widzenia, jeśli nie zostanie całkowicie oczyszczone, ponieważ widzenie to przewyższa wszelkie zdolności naturalne stworzenia. Dlatego w Księdze Mądrości 7, [25] powiedziano o mądrości, że „nic skalanego do niej nie wchodzi”; także w Księdze Izajasza 35, [8] powiedziano: „Nie przejdzie po niej nieczysty”. Otóż dusza brudzi się przez grzech, ponieważ w sposób nieuporządkowany

330

łączy się z rzeczami od niej niższymi. A oczyszcza się z tego brudu w obecnym życiu przez pokutę i inne sakramenty, jak powiedziano wyżej [IV, 56; IV, 59-61; IV, 70-74]. Czasami jednak zdarza się, że takie oczyszczenie w obecnym życiu nie dokonuje się w pełni, lecz dusza pozostaje jeszcze dłużniczką kary, czy to z powodu niedbalstwa albo życiowych trosk, czy też dlatego, że człowieka zaskakuje śmierć. Ale z tego powodu dusza nie zasługuje, by została całkowicie pozbawiona nagrody, gdyż powyższe rzeczy mogą się zdarzyć bez popełnienia grzechu śmiertelnego, a tylko grzech śmiertelny niszczy miłość, za którą otrzymuje się nagrodę życia wiecznego, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy w trzeciej księdze [III, 143]. Przeto po obecnym życiu dusze muszą się oczyścić, zanim otrzymają ostateczną nagrodę. To oczyszczenie dokonuje się przez kary, podobnie jak i w tym życiu dopełniłoby się przez zadośćczyniące kary. W przeciwnym razie niedbali byłiby w lepszej sytuacji niż gorliwi - gdyby w przyszłości nie mieli ponieść kary za grzechy, której nie wypełniają tutaj. A zatem dusze dobrych, którzy mają coś do oczyszczenia na tym świecie, poczekają, zanim otrzymają nagrodę, dopóki nie poniosą kar oczyszczających. Jest to powód, dla którego przyjmujemy istnienie czyśćca.

Ten pogląd wspierają słowa Apostoła w 1 Liście do Koryntian 3, [15]: „Jeśli czyjeś dzieło spłonie, szkodę poniesie, lecz sam będzie zbawiony, tak jednak jakby przez ogień”. Temu też służy zwyczaj Kościoła powszechnego, który modli się za zmarłych; modlitwa ta byłaby bezużyteczna, gdyby po śmierci nie było czyśćca. Kościół bowiem nie modli się za tych, którzy już osiągnęli kres, dobrzy czy źli, ale za tych, którzy jeszcze do kresu nie doszli.

To zaś, że zaraz po śmierci dusze otrzymają karę lub nagrodę, jeśli nie zachodzi przeszkoda, potwierdzają świadectwa Pisma Świętego. W Księdze Hioba 21, [13] powiedziano bowiem o złych: „Pędzą w dobrobycie dni swoje, i w mgnieniu oka do otchłani zstępują”, a w Ewangelii św. Łukasza 16, [22]: „Umarł bogacz i pogrzebany został w piekle”; piekło zaś to miejsce, gdzie dusze ponoszą karę. Podobnie jest to jasne, jeżeli chodzi o dobrych. Jak

331

bowiem czytamy w Ewangelii Św. Łukasza 23, [43], Pan, wisząc na krzyżu, rzekł do łotra: „Dziś ze Mną będziesz w raju”; przez raj rozumiemy zaś nagrodę obiecaną dobrym, zgodnie ze słowami Apokalipsy 2, [7]: „Zwycięzcy dam jeść z drzewa życia, które jest w raju Boga mego”.

Niektórzy zaś twierdzą że przez raj rozumie się nie ostateczną zapłatę, jaka nastąpi w niebie - stosownie do słów Ewangelii św. Mateusza 5, [12]: „Radujcie się i weselcie, albowiem zapłata wasza obfita jest w niebiosach” - lecz jakąś zapłatę, która będzie na ziemi. Wydaje się bowiem, że raj jest jakimś miejscem na ziemi, ponieważ w Księdze Rodzaju 2, [8] powiedziano, że „zasadził Pan Bóg raj rozkoszy i w nim umieścił człowieka, którego utworzył”. Jeżeli jednak dobrze rozważymy słowa Pisma Świętego, zobaczymy, że owa ostateczna odpłata obiecana świętym w niebie dawana jest natychmiast po obecnym życiu. Apostoł bowiem, omawiając ostateczną chwałę, powiada w 2 Liście do Koryntian 4, [17-18], że „niewielkie utrapienia naszego czasu gotują bezmiar wiekuistej chwały dla nas, którzy się wpatrujemy nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś, co niewidzialne, trwa wiecznie”. Jest oczywiste, że powiedział to o ostatecznej chwale, jaka ma miejsce w niebie. Aby pokazać, kiedy i w jaki sposób tę chwałę się osiąga, Apostoł dodaje: „Wiemy bowiem, że kiedy zniszczy nasz przybytek doczesnego zamieszkania, to mamy mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wieczny w niebie” [2 Kor 5,1], przez co daje jasno do zrozumienia, że gdy ciało ulega rozpadowi, dusza wchodzi do wiecznego i niebiańskiego mieszkania, które nie jest niczym innym, jak rozkoszą przebywania z Bogiem (*fruitio divinitatis*), tak jak rozkoszują się aniołowie w niebie.

Gdyby zaś ktoś chciał temu przeczyć - twierdząc, że Apostoł nie powiedział, iż zaraz po rozpadzie ciała rzeczywiście będziemy posiadali mieszkanie wieczne w niebie, lecz tylko będziemy mieli nadzieję na to, że w końcu osiągniemy je rzeczywiście - to jest to wyraźnie sprzeczne z intencją Apostoła. Nawet bowiem, gdy żyje

332

my tutaj, niebiańskie mieszkanie mamy otrzymać na mocy Bożego przeznaczenia, i już mamy na nie nadzieję, zgodnie ze słowami Listu do Rzymian 8, [24]: „W nadziei bowiem jesteśmy zbawieni”. Niepotrzebnie więc dodał: „Kiedy zniszczy nasz przybytek doczesnego zamieszkania”; wystarczyłoby wszak powiedzieć: „Wiemy, że mamy mieszkanie od Boga” itd. Jeszcze wyraźniej widać to w słowach dodanych później: „Wiedząc, że dopóki pozostajemy w ciele, pielgrzymujemy z daleka od Pana, według wiary bowiem postępujemy, a nie dzięki widzeniu. Mamy jednak odwagę i dobrą wolę, aby raczej opuścić ciało, a być obecnymi przy Panu” [2 Kor 5,6-8], Na próżno zaś byśmy chcieli „opuścić ciało”, to znaczy odłączyć się od ciała, gdybyśmy natychmiast nie znaleźli się w obecności Pana. A znajdujemy się w Jego obecności tylko wówczas, gdy oglądamy Go „dzięki widzeniu”; dopóki bowiem „postępujemy według wiary, a nie

dzięki widzeniu", „pielgrzymujemy z daleka od Pana", jak powiedziano. A zatem dusza święta, gdy tylko odłączy się od ciała, natychmiast ogląda Boga przez widzenie, a na tym polega ostateczne szczęście, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 51]. Na to samo wskazują również słowa Apostoła w Liście do Filipian 1, [23]: „Pragnę umrzeć i być z Chrystusem". Chrystus zaś jest w niebie. A zatem Apostoł spodziewał się, że zaraz po śmierci ciała pójdzie do nieba.

W ten sposób obala się błąd pewnych Greków, którzy odrzucają czyściec, i twierdzą że przed zmartwychwstaniem ciał dusze ani nie wstępują do nieba, ani nie pogrążają się w piekle.

Rozdział 92

DUSZE ŚWIĘTYCH MAJĄ PO ŚMIERCI WOLĘ UTWIERDZONĄ W DOBRU

Na podstawie powyższego jest jasne, że dusze, gdy tylko odłączą się od ciała, natychmiast stają się niezmiennie co do woli,

333

a to oznacza, że wola człowieka nie może już więcej przechodzić ani od dobra do zła, ani od zła do dobra.

Dopóki bowiem dusza może przechodzić od dobra do zła albo od zła do dobra, jest w stanie walki i bojowania [zob. IV, 91] - musi wszak gorliwie opierać się złu, aby jej nie zwyciężyło, albo starać się od niego uwolnić. Lecz gdy odłączy się od ciała, natychmiast przestanie być w stanie bojowania czy walki, lecz będzie w stanie, w którym otrzymuje nagrodę lub karę za to, że „walczyła przepisowo" lub nieprzepisowo [zob. 2 Tm 2,5]. Wykazaliśmy bowiem [IV, 91], że natychmiast otrzymuje bądź nagrodę, bądź karę. A zatem dusza nie może już swą wolą przechodzić ani od dobra do zła, ani od zła do dobra.

Podobnie. Wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 61], że szczęście, polegające na oglądaniu Boga, jest wieczne; i w tej samej księdze również wykazaliśmy [III, 144], że za grzech śmiertelny należy się kara wieczna. Lecz dusza nie może być szczęśliwa, jeżeli jej wola nie jest prawa; przestaje bowiem być prawa przez to, że odwraca się od celu. Nie może zaś jednocześnie odwracać się od celu i cieszyć się jego posiadaniem. Prawość woli w duszy szczęśliwej musi więc być trwała, tak by nie mogła przechodzić od dobra do zła.

Co więcej. Stworzenie rozumne z natury pragnie być szczęśliwe, a zatem nie może chcieć nie być szczęśliwe. Jednak wolą może się odwrócić od tego, na czym polega prawdziwe szczęście; mówimy wówczas, że wola jest przewrotna. Zdarza się to wtedy, gdy jako szczęście postrzega się nie to, na czym polega prawdziwe szczęście, ale coś innego, do czego nieuporządkowana wola zwraca się jako do celu. Na przykład ktoś, kto upatruje swój cel w przyjemnościach cielesnych, uważa je za coś najlepszego, a na tym polega istota szczęścia. Lecz ci, którzy już osiągnęli szczęście, postrzegają jako szczęście i cel ostateczny to, w czym naprawdę jest szczęście. Inaczej ich pragnienie nie znalazłoby w tym zaspokojenia, i w rezultacie nie byłiby szczęśliwi. A zatem wszyscy, którzy osiągnęli szczęście, nie mogą odwrócić woli od tego, w czym jest prawdziwa szczęśliwość. Nie mogą mieć zatem przewrotnej woli.

334

Dalej. Ktoś, komu wystarcza to, co ma, nie stara się o nic więcej. Otóż każdemu, kto osiągnął szczęście, wystarcza to, w czym tkwi prawdziwe szczęście - inaczej jego pragnienia nie byłyby wypełnione. Ten więc, kto osiągnął szczęście, nie stara się o coś, co by nie należało do tego, w czym tkwi prawdziwe szczęście. Przewrotną wolę ma zaś tylko ktoś, kto pragnie rzeczy sprzecznej z tym, na czym polega prawdziwe szczęście. A zatem wola nikogo szczęśliwego nie może się zmienić i pójść za złem.

Ponadto. Grzech w woli nie zdarza się bez jakiejś niewiedzy umysłu; wszystko bowiem, czego chcemy, jest dobrem prawdziwym bądź pozornym. Dlatego powiedziano w Księdze Przysłów 14, [22]: „Błądzą, którzy źle czynią”; Filozof zaś mówi w III księdze *Etyki*, że „każdy zły człowiek jest pozbawiony wiedzy”¹³². Lecz duszy, która jest naprawdę szczęśliwa, żadną miarą nie może brakować wiedzy, ponieważ w Bogu widzi wszystko, co należy do jej doskonałości. W żaden więc sposób nie może mieć złej woli, zwłaszcza, że owo widzenie Boga jest zawsze urzeczywistnione, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 62].

Oprócz tego. Nasz intelekt może się mylić co do jakichś wniosków, zanim dokona się rozkładu na pierwsze zasady; ale gdy rozkład się przeprowadzi, o wnioskach uzyskuje się wiedzę, która nie może być fałszywa. Jakie zaś miejsce zajmuje pierwsza zasada dowodzenia w rozumowaniach, takie miejsce zajmuje cel w sferze pożądawczej¹³³. Nasza wola może się więc zwrócić w inną stronę, dopóki nie osiągniemy ostatecznego celu, ale nie, gdy dojdzie do radości posiadania celu ostatecznego, który jest przedmiotem pragnień ze względu na niego samego, tak jak pierwsze zasady dowodzenia są znane same przez się.

Co więcej. Dobro jako takie jest godne miłości. Co więc postrzegamy jako najlepsze, jest najbardziej godne miłości. Otóż

¹³² Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 1 (1100b 28).

¹³³ Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VII, 8 (1151a 6-17); por. Arystoteles, *Physica* II, 9 (200a 15-30).

335

substancja rozumna, która osiągnęła szczęście, widząc Boga, postrzega Go jako najwyższe dobro. A zatem w najwyższym stopniu Go kocha. W pojęciu miłości jest zaś to, że pragnienia kochających się są zgodne. Przeto pragnienia szczęśliwych są w najwyższym stopniu zgodne z pragnieniami Boga; a na tym polega prawość woli, ponieważ najpierwszą miarą wszelkich pragnień jest wola Boga. A zatem wola tych, którzy oglądają Boga, nie może stać się przewrotna.

Podobnie. Dopóki jakaś rzecz z natury dąży do czegoś, to znaczy, że jeszcze nie osiągnęła celu ostatecznego. Gdyby więc dusza szczęśliwa mogła przechodzić od dobra do zła, nie byłaby jeszcze u celu ostatecznego. To zaś jest sprzeczne z pojęciem szczęścia. Jest więc oczywiste, że dusze, które zaraz po śmierci osiągają szczęście, stają się niezmiennie co do woli.

Rozdział 93 << DUSZE ZŁYCH MAJĄ PO ŚMIERCI WOLĘ UTWIERDZONĄ W ZŁU

Podobnie też dusze, które zaraz po śmierci są unieszczęśliwione przez kary, stają się niezmiennie co do woli.

Wykazaliśmy bowiem w trzeciej księdze [III, 144], że za grzech śmiertelny należy się kara wieczna. Otóż kara dusz potępionych nie byłaby wieczna, gdyby mogły zmienić swą

wolę na lepsze, bo przecież byłoby czymś niesprawiedliwym, żeby były wiecznie karane, mając już dobrą wolę. A zatem wola duszy potępionej nie może się zwrócić ku dobru.

Oprócz tego. Samo nieuporządkowanie woli jest pewną karą, i to karą bardzo bolesną. Jeśli bowiem ktoś ma nieuporządkowaną wolę, nie znosi tego, co jest prawe, i tak samo potępieni nie będą mogli znieść tego, że wola Boża, której przez grzech się sprzeciwiali, we

336

wszystkim się wypełnia. Nigdy przeto nie zostaną uwolnieni od nieuporządkowanej woli.

Co więcej. To, że wola odwraca się od grzechu do dobra, jest dziełem wyłącznie łaski Bożej, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy w trzeciej księdze [III, 157]. Jak zaś dusze dobrych zostają dopuszczone do doskonałego uczestnictwa w dobroci Bożej, tak dusze potępionych zostają całkowicie pozbawione łaski. Nie będą więc mogły zmienić woli na lepsze.

Ponadto. Jak dobrzy żyjący w ciełe cel wszystkich swoich działań i pragnień upatrują w Bogu, tak źli w jakimś celu niesłusznym, który ich odwodzi od Boga. Lecz dusze oddzielone dobrych łączą się na stałe z celem, do którego dążyły już w obecnym życiu, to znaczy z Bogiem. A zatem i dusze złych łączą się na stałe z celem, jaki wybrały. Jak zaś wola dobrych nie będzie mogła stać się zła, tak też wola złych nie będzie mogła stać się dobra.

Rozdział 94 NIEZMIENNOŚĆ WOLI DUSZ ZATRZYMANÝCH W CZYŚĆCU

Ponieważ, jak powiedzieliśmy [IV, 91], niektóre dusze nie osiągają szczęścia natychmiast po odłączeniu od ciała, ale nie zostają potępione - mianowicie dusze, które mają w sobie coś do oczyszczenia - dlatego należy wykazać, że również takie dusze, gdy zostaną odłączone od ciała, nie mogą się zmienić co do woli. Dusze szczęśliwych i potępionych mają bowiem niezmienną wolę z racji celu, z którym się łączyły, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy [IV, 92-93]. A dusze, które mają w sobie coś do oczyszczenia, nie różnią się od dusz szczęśliwych, jeżeli chodzi o osiągnięty cel; odchodzą bowiem z tego świata z miłością, przez którą łączymy się z Bogiem jako celem. A zatem i one będą miały niezmienną wolę.

337

Rozdział 95 POWSZECHNA NIEZMIENNOŚĆ WOLI WSZYSTKICH DUSZ PO ODŁĄCZENIU OD CIAŁA

To, że niezmiennosc woli u wszystkich dusz odłączonych od ciała wynika z celu, można objaśnić w następujący sposób.

Cel bowiem, jak powiedzieliśmy [IV, 92], zajmuje takie miejsce w sferze pożądawczej, jakie w rozumowaniu zajmują pierwsze zasady dowodzenia. Owe zasady poznaje się zaś z natury, i gdyby w odniesieniu do tych zasad zdarzył się błąd, to pochodziłby on

z zepsucia natury. Dlatego człowiek nie może prawdziwego rozumienia zasad zmienić na fałszywe ani na odwrót - chyba że przez zmianę natury. Człowieka bowiem, który się myli co do zasad, nie można wyprowadzić z błędu przez coś pewniejszego, tak jak się go wyprowadza z błędu, który dotyczy wniosków. I podobnie kogoś, kto ma prawdziwe rozumienie zasad, nie można zwieść przez coś bardziej oczywistego. W ten sam sposób człowiek odnosi się także do celu. Każdy bowiem z natury pragnie celu ostatecznego.

Otóż własnością natury rozumnej jest to, że pragnie szczęścia w ogólności. Ale to, że jako szczęścia i ostatecznego celu pragnie tej lub owej rzeczy, wynika z indywidualnego usposobienia natury; dlatego Filozof powiada, że Jaki ktoś jest, taką rzecz uważa za cel"¹³⁴. Jeżeli więc człowiek nie może stracić usposobienia, przez które pragnie czegoś jako ostatecznego celu, to jego wola, którą pragnie tego celu, nie będzie mogła się zmienić.

To zaś usposobienie może zostać utracone tak długo, jak długo dusza jest złączona z ciałem. To bowiem, że pragniemy czegoś jako celu ostatecznego, czasami bierze się stąd, że tak nas usposabia jakieś uczucie, które szybko gaśnie - dlatego i pragnienia celu łatwo się pozbyć, co widzimy u ludzi opanowanych. Niekiedy zaś do pragnienia jakiegoś dobrego lub złego celu usposabia nas

¹³⁴ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 5 (1114a 32-b 1).

338

sprawność - i to usposobienie nie jest łatwo usunąć, a stąd również takie pragnienie celu pozostaje trwalsze, jak widać u ludzi umiarkowanych. Ale mimo tego usposobienie sprawnościowe można w obecnym życiu utracić.

Jest zatem jasne, że dopóki trwa usposobienie, przez które pragnie się czegoś jako ostatecznego celu, dopóty nie można zmienić pragnienia tego celu. Ostatecznego celu pragnie się bowiem najbardziej i dlatego od pragnienia celu ostatecznego nie może nikogo odwieść coś bardziej upragnionego. Dusza zaś podlega zmianom, dopóki jest złączona z ciałem, a nie będzie podlegała, gdy zostanie od ciała odłączona. Usposobienie duszy zmienia się bowiem przypadłościowo, stosownie do jakiegoś poruszenia ciała. Skoro bowiem ciało służy duszy we właściwych jej czynnościach, to znaczy, że z natury jest jej dane po to, by ona, będąc w ciele, nabywała doskonałości, jakby poruszana ku doskonałości. Gdy więc zostanie odłączona od ciała, nie będzie się już poruszała ku celowi ostatecznemu, lecz znajdzie spoczynek w osiągniętym celu. Jej wola będzie więc niezmienna, gdy chodzi o pragnienie celu ostatecznego.

Od celu ostatecznego zależy zaś cała dobroć lub złość woli. Wszelkiego bowiem dobra, którego człowiek chce w związku z dobrym celem, chce dobrze, wszelkiego zaś zła, którego chce w związku ze złym celem, chce źle. Wola duszy oddzielonej od ciała nie może więc przechodzić od dobra do zła, chociaż może przechodzić od jednego do drugiego przedmiotu chcenia, jednak przy zachowaniu związku z tym samym celem ostatecznym.

Stąd jest jasne, że taka niezmiennność woli nie sprzeciwia się władzy wolnego wyboru, której działaniem jest wybieranie; wybór bowiem dotyczy rzeczy, które służą celowi, a nie ostatecznego celu. Jak więc teraz nie sprzeciwia się wolnemu wyborowi, że niezmienną wolą pragniemy szczęścia i unikamy nieszczęścia w ogólności, tak nie będzie przeciwne wolnemu wyborowi to, że wola będzie się zwracała jako do ostatecznego celu do czegoś określonego. Jak bowiem teraz tkwi w nas niezmiennie

wspólna natura, przez którą pragniemy szczęścia w ogólności, tak wówczas pozostanie w nas

339

niezmiennie owo indywidualne usposobienie, przez które jako ostatecznego celu pragniemy tej lub owej rzeczy.

Natomiast substancje oddzielone, mianowicie aniołowie, jeżeli chodzi o naturę, w której są stwarzane, są bliższe ostatecznej doskonałości niż dusze. Nie muszą bowiem zdobywać wiedzy za pomocą zmysłów ani dochodzić od zasad do wniosków przez rozumowanie, jak dusze, lecz natychmiast mogą osiągnąć kontemplację prawdy przez wszczepione formy poznawcze. I dlatego natychmiast, gdy złączyły się z celem - właściwym czy niewłaściwym - niezmiennie w nim trwają.

Nie należy jednak sądzić, że gdy dusze odzyskają ciała przez zmartwychwstanie, tracą niezmienną wolę, lecz przeciwnie: będą w niej trwałe, ponieważ przez zmartwychwstanie, jak powiedzieliśmy wyżej [IV, 85], ciała otrzymają własności stosownie do wymagań duszy, a dusza nie będzie podlegała działaniu ciała.

Rozdział 96 << SĄD OSTATECZNY

Z powyższego zatem wynika, że zapłata za to, co człowiek czynił za życia, jest dwojaka. Pierwsza jej część dotyczy duszy, i człowiek otrzymuje ją natychmiast, gdy dusza odłączy się od ciała. Druga zaś część zapłaty nastąpi wtedy, gdy dusze odzyskają ciała, i wtedy jedni odzyskają ciała niepodatne na cierpienia i chwalebne, a drudzy ciała podatne na cierpienia i niechwalebne. Pierwszą część zapłaty każdy otrzymuje z osobna, w miarę jak każdy z osobna umiera. Natomiast drugą część otrzymają wszyscy naraz, gdy wszyscy razem zmartwychwstaną. Zawsze zaś, gdy daje się różną zapłatę za różne zasługi, potrzebny jest sąd. Sąd zatem musi być dwojaki. Pierwszy - gdy każdy z osobna otrzymuje karę lub nagrodę dla duszy, a drugi ogólny - gdy wszyscy razem otrzymają to, na co zasłużyli, dla duszy i ciała.

340

Ponieważ zaś zmartwychwstanie i życie wieczne wysłużył dla nas Chrystus przez swe człowieczeństwo, w którym cierpiał i zmartwychwstał, dlatego do Niego należy ów ogólny sąd, przez który zmartwychwstający otrzymują nagrodę lub karę. Z tej to racji powiedziano o Nim w Ewangelii św. Jana 5, [27]: „Dał Mu władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym”.

Sąd powinien też być dostosowany do spraw, które się osądza. A ponieważ sąd ostateczny będzie dotyczył nagrody bądź kary dla ciał widzialnych, wypada, by ów sąd odbył się widzialnie. Z tego względu Chrystus będzie sądził w ludzkiej postaci, którą wszyscy będą mogli widzieć, zarówno dobrzy, jak źli. Tym zaś, co czyni ludzi szczęśliwymi, jest widzenie Jego bóstwa, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 25; III, 51; III, 63]; dlatego ujrzeć je będą mogli tylko dobrzy. Natomiast sąd nad duszami, ponieważ dotyczy spraw niewidzialnych, odbywa się w sposób niewidzialny.

Chociaż zaś władzę sądzenia na tym ostatecznym sądzie ma Chrystus, to jednak razem z Nim będą sądzić, niczym asesory sędziego, ci, którzy przyłączyli się do Niego wcześniej niż inni, a mianowicie apostołowie, do których powiedział w Ewangelii św.

Mateusza 19, [28]: „Wy, którzy poszliście za Mną zasiądziecie na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela”; obietnica ta rozciąga się i na tych, którzy idą w ślady apostołów.

Rozdział 97 **STAN ŚWIATA PO SĄDZIE**

Gdy więc odbędzie się sąd ostateczny, natura ludzka zostanie całkowicie doprowadzona do swego kresu. A ponieważ wszystkie rzeczy cielesne istnieją w pewien sposób dla człowieka, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 81], dlatego jest słuszne, by zmienić się także stan całego stworzenia, tak by odpowiadał kondycji ludzi, którzy wówczas będą. Ponieważ zaś ludzie będą

341

wtedy niezniszczalni, całe stworzenie cielesne przestanie podlegać powstawaniu i rozkładowi. Mówi o tym Apostoł w Liście do Rzymian 8, [21]: że „samo stworzenie zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia ku wolności chwały synów Bożych”.

Powstawanie i rozkład ciał niższych ma przyczynę w ruchu niebios. Aby więc ustało powstawanie i rozkład bytów niższych, musi też ustać ruch niebios. Z tego względu powiedziano w Apokalipsie 10, [6], że „czasu więcej nie będzie”. Nie powinno zaś wydawać się niemożliwe, że czas ustanie. Ruch niebios nie jest bowiem rzeczą tak naturalną, jak ruch ciał ciężkich i lekkich, gdyż niebo nie jest wprawiane w ruch przez jakąś wewnętrzną zasadę czynną. Nazywa się go ruchem naturalnym dlatego, że w naturze niebios jest zdolność do takiego ruchu, a zasadą tego ruchu jest jakiś intelekt, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 23]. Zatem niebiosy poruszają się tak jak rzeczy poruszane przez wolę. Wola zaś porusza ze względu na cel. A celem ruchu niebios nie może być sam ruch; ruch bowiem, ponieważ zawsze dąży do czegoś innego, nie ma charakteru celu ostatecznego. Nie można też twierdzić, by celem ruchu niebios było przejście ciała niebieskiego z możliwości do urzeczywistnienia, jeżeli chodzi o miejsce - ponieważ możliwości tej nie da się nigdy urzeczywistnić w całości. A to dlatego, że gdy ciało niebieskie jest urzeczywistnione w jednym miejscu, jest w możliwości do innego, podobnie jak jest z możliwością materii pierwszej w odniesieniu do form. Jak więc celem natury w przypadku powstawania bytów nie jest przechodzenie materii z możliwości do urzeczywistnienia, lecz coś, co jest tego następstwem, a mianowicie wieczne trwanie rzeczy, przez co upodabniają się one do Boga - tak celem ruchu niebios nie jest przechodzenie z możliwości do urzeczywistnienia, lecz jakieś następstwo tego przechodzenia, mianowicie upodobnienie się do Boga jako przyczyny. Wszystkie zaś byty powstające i ulegające rozkładowi, które swą przyczynę mają w ruchu niebios, służą w pewien sposób człowiekowi jako celowi, co wykazano w trzeciej księdze [III, 81]. Zatem ruch niebios służy przede wszystkim powstawaniu ludzi; w tym bowiem najbardziej

332

upodabnia się do Boga jako przyczyny - ponieważ forma człowieka, mianowicie dusza rozumna, jest stwarzana bezpośrednio przez Boga, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 87]. Celem zaś nie może być pomnażanie dusz w nieskończoność, gdyż nieskończone

sprzeciwia się pojęciu celu. A zatem twierdzenie, że ruch niebios ustanie, gdy liczba ludzi się wypełni, nie pociąga za sobą nic niestosownego.

Gdy jednak ustanie ruch niebios oraz powstawanie i rozkład wśród elementów, ich substancja będzie trwała dzięki niezmienności Bożej dobroci; „stworzył bowiem rzeczy, aby istniały” [Mdr 1,14]. Dlatego istnienie rzeczy zdolnych do trwania wiecznego będzie trwało wiecznie. Ciała niebieskie mają zaś taką naturę, że mogą trwać wiecznie tak w całości, jak w części; elementy - w całości, a nie w części, ponieważ jako część ulegają zniszczeniu; ludzie zaś w części, a nie w całości, gdyż dusza rozumna jest niezniszczalna, a byt złożony niszczalny. Dlatego w owym ostatecznym stanie świata będzie trwała substancja tych rzeczy, które w jakimkolwiek sposób są zdolne do wiecznego trwania, przy czym Bóg uzupełni swą mocą to, czego im brakuje z powodu ich nietrwałości.

Inne zaś zwierzęta, rośliny i ciała zespolone z elementów, które są całkowicie niszczone i w całości, i w części, w żaden sposób nie będą trwały w owym stanie niezniszczalności. Toteż słowa Apostoła w 1 Liście do Koryntian 7, [31]: „Przemija postać tego świata” należy rozumieć w ten sposób, że przestanie istnieć teraźniejsza postać świata, jednak substancja będzie trwać. Tak też rozumie się słowa Księgi Hioba 14, [12]: „Człowiek, gdy umrze, nie powstanie, dopóki nie przeminie niebo” - to znaczy dopóki nie przestanie istnieć obecny układ niebios, który je wprawia w ruch i jest przyczyną ruchu w innych bytach.

Ponieważ zaś ogień jest wśród elementów najbardziej czynny i potrafi spalać rzeczy niszczone, dlatego jest czymś najodpowiedniejszym, że zniszczenie rzeczy, które nie mają trwać w przyszłym stanie, dokona się przez ogień. I dlatego wiara głosi, że na końcu świat zostanie oczyszczony przez ogień - nie tylko z ciał niszczalnych, lecz także ze skazy, jakiej doznał z powodu przebywania na

343

nim grzeszników. O tym właśnie jest mowa w 2 Liście św. Piotra 3, [7]: „Obecne niebo i ziemia, tym samym słowem strzeżone, zachowane są dla ognia na dzień sądu”. A przez niebo rozumiemy nie samo tylko sklepienie, na którym są gwiazdy bądź planety - lecz niebo powietrzne, przylegające do ziemi.

Ponieważ więc na końcu stworzenie cielesne otrzyma właściwości odpowiednie dla stanu człowieka, a człowiek nie tylko zostanie uwolniony od rozkładu, ale także odziany chwałą, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy [IV, 85-86], dlatego także stworzenie cielesne będzie musiało otrzymać na swój sposób jakąś chwałę jasności.

Dlatego powiedziano w Apokalipsie 21, [1]: „Widziałem nowe niebo i nową ziemię”. A także w Księdze Izajasza 65, [17-18]: „Oto Ja stworzę niebiosa nowe i ziemię nową a nie będą w pamięci rzeczy poprzednie ani nie przyjdą na myśl. Ale będziecie się weselić i radować aż na wieki”. Amen.

INDEKS ODNIESIEŃ BIBLIJNYCH

Cyfry rzymskie odsyłają do kolejnych tomów niniejszego przekładu; cyfry arabskie oznaczają numery stron. Numery rozdziałów i wierszy ksiąg biblijnych podajemy wg Biblii Tysiąclecia; ewentualne odstępstwa od tej numeracji zostały zaznaczone w tekście przekładu.

STARY TESTAMENT

KSIĘGA RODZAJU
KSIĘGA WYJŚCIA
KSIĘGA KAPŁAŃSKA
KSIĘGA LICZB
KSIĘGA POWTÓRZONEGO PRAWA
1 KSIĘGA SAMUELA
1 KSIĘGA KRÓLEWSKA
2 KSIĘGA KRÓLEWSKA
2 KSIĘGA KRONIK
KSIĘGA TOBIASZA
KSIĘGA JUDYTY
KSIĘGA HIOBA
KSIĘGA PSALMÓW
KSIĘGA PRZYSŁÓW
KSIĘGA KOHELETA (EKLEZJASTEJA)
PIEŚŃ NAD PIEŚNIAMI
KSIĘGA MĄDROŚCI

MĄDROŚĆ SYRACHA (EKLEZJASTYK)
KSIĘGA IZAJASZA
KSIĘGA JEREMIASZA
LAMENTACJE
KSIĘGA BARUCHA
KSIĘGA EZECHIELA
KSIĘGA DANIELA
KSIĘGA OZEASZA
KSIĘGA JOELA
KSIĘGA AMOSA
KSIĘGA JONASZA
KSIĘGA MICHEASZA
KSIĘGA HABAKUKA
KSIĘGA SOFONIASZA
KSIĘGA AGGEUSZA
KSIĘGA ZACHARIASZA
KSIĘGA MALACHIASZA

NOWY TESTAMENT

EWANGELIA WG ŚW. MATEUSZA
EWANGELIA WG ŚW. MARKA
EWANGELIA WG ŚW. ŁUKASZA
EWANGELIA WG ŚW. JANA
DZIEJE APOSTOLSKIE
LIST DO RZYMIAN
1 LIST DO KORYNTIAN
2 LIST DO KORYNTIAN
LIST DO GALATÓW
LIST DO EFEZJAN
LIST DO FILIPIAN
LIST DO KOŁOSAN

1 LIST DO TESALONICZAN
2 LIST DO TESALONICZAN
1 LIST DO TYMOTEUSZA
2 LIST DO TYMOTEUSZA
LIST DO TYTUSA
LIST DO HEBRAJCZYKÓW
LIST ŚW. JAKUBA
1 LIST ŚW. PIOTRA
2 LIST ŚW. PIOTRA
1 LIST ŚW. JANA
LIST ŚW. JUDY
APOKALIPSA ŚW. JANA

KSIĘGA RODZAJU

Rdz 1,1	I, 286, 291, 298, 349, 354, 365, 369
Rdz 1,2	III, 102, 113
Rdz 1,2	III, 86
Rdz 1,3	III, 76
Rdz 1,4	I, 207, 354
Rdz 1,4-25	I, 374, 532
Rdz 1,6	III, 76
Rdz 1,20	I, 550
Rdz 1,26	I, 97, 544; II, 235; 31, 130
Rdz 1,28	II, 402; III, 309
Rdz 1,29-30	II, 235
Rdz 1,31	I, 142, 207, 355, 374, 377, 532, 533; II, 34, 180, 323

Rdz 2,2	I, 528, 541
Rdz 2,7	I, 544, 550; III, 193
Rdz 2,8	III, 331
Rdz 2,15-17	III, 201
Rdz 2,16	III, 309
Rdz 2,21-22	III, 299
Rdz 2,24	II, 363, 366
Rdz 3,8	III, 113
Rdz 6,7	I, 234
Rdz 9,1	II, 402
Rdz 9,3	II, 337
Rdz 9,4-5	I, 522
Rdz 18,2	II, 163; III, 134
Rdz 18,21	III, 113
Rdz 18,25	III, 135
Rdz 18,27	III, 135
Rdz 22,12	III, 52, 115
Rdz 25,23	I, 533

Rdz 32,30 II, 132
Rdz 40,8 II, 452
Rdz 41,25 II, 451

KSIĘGA WYJŚCIA

Wj 1,5 III, 148
Wj 3,13-14 I, 11,79
Wj 3,14 I, 396
Wj 4,19 III, 151
Wj 6,1 III, 151
Wj 6,2 III, 151
Wj 6,28 III, 151
Wj 7,1 III, 24
Wj 9,12 III, 151
Wj 10,1 II, 468
Wj 12,15 III, 261
Wj 12,15-16 III, 262
Wj 12,18-19 III, 262
Wj 12,6 III, 262
Wj 14,1 III, 151
Wj 16,11 III, 151
Wj 18,21-22 II, 236
Wj 20,2 II, 347
Wj 20,2-3 III, 29, 55
Wj 20,3 I, 122
Wj 20,3-4 II, 356
Wj 20,5-6 11,415
Wj 20,7 II, 356
Wj 20,8 II, 356
Wj 20,12 II, 374
Wj 20,13 II, 374, 428
Wj 20,14 II, 374
Wj 20,15 II, 374
Wj 20,16 II, 375
Wj 20,17 II, 375
Wj 20,21 II, 143
Wj 22,17 II, 428

Pwt 25,4 II, 338
Pwt 30,15 II, 265
Pwt 30,15-18 II, 433
Pwt 32,4 I, 244
Pwt 32,39 III, 29, 55
Pwt 32,40 I, 247, 250
Pwt 33,3 I, 233

1 KSIĘGA SAMUELA

1 Sm 2,2 I, 115,238
1 Sm 2,3 I, 243
1 Sm 15,10 III, 151
1 Sm 15,29 I, 216, 234; II, 288
1 Sm 16,7 II, 423

Wj 22,19 II, 355
Wj 24,10-11 II, 132
Wj 25,40 III, 283
Wj 26,30 III, 283
Wj 33,11 III, 26
Wj 33,19 I,95,114; II, 166;
III, 9, 18
Wj 33,20 II, 132

KSIĘGA KAPŁAŃSKA

Kpł 17,14 I, 522
Kpł 18,6 II, 368
Kpł 18,22-23 II, 361
Kpł 18,6n II, 367
Kpł 19,13 III, 329
Kpł 20,8 III, 27
Kpł 22,32 III, 89
Kpł 23,6-8 III, 262

KSIĘGA LICZB

Lb 11,16-17 III, 87
Lb 11,17 III, 114
Lb 12,6 III, 91
Lb 14,11 III, 151
Lb 23,19 I,55,164; II, 287, 297

KSIĘGA POWTÓRZONEGO PRAWA

Pwt 4,6 I, 266
Pwt 4,19 II, 68, 337
Pwt 6,4 I, 122; III, 29, 55
Pwt 6,13 II, 355; III, 89
Pwt 10,12 II, 342
Pwt 18,9-11 II, 451
Pwt 23,18 II, 361
Pwt 25,2 11,419

<<

Hi 9,7 II, 182
Hi 10,10-11 II, 190
Hi 10,19 III, 202
Hi 11 II, 295
Hi 11,7 I, 23; III, 130
Hi 11,7-9 II, 167
Hi 11,8-9 I, 92
Hi 11,11 I, 192
Hi 12,13 I, 239, 243
Hi 12,16 I, 130
Hi 14,3 III, 203
Hi 14,4 III, 203
Hi 14,12 III, 342
Hi 19,25-26 III, 290
Hi 19,26-27 III, 314
Hi 21,7 III, 291

1 KSIĘGA KRÓLEWSKA

1 Kri 18,1 III, 151

2 KSIĘGA KRÓLEWSKA

2 Krl 2,9 III, 87

2 Krl 2, 10 III, 87

2 KSIĘGA KRONIK

2 Krn 1,12 II, 446

KSIĘGA TOBIASZA

Tb 4,13 II, 361

KSIĘGA JUDYTY

Jdt 9,5 II, 221

KSIĘGA HIOBA

Hi 5,9 I, 269

Hi 7,1 III, 328

Hi 7,9-10 III, 312

Hi 9,12 II, 295

Hi 9,4 I, 130, 242

Hi 41,2 I, 241,315

Hi 42,2 I, 301

KSIĘGA PSALMÓW

Ps 2,7 III, 9, 21, 68,
69

2,8 III, 21

Ps 2,12 I, 234

Ps 5,6-7 I, 246

Ps 7,10 I, 182

Ps 8,2 I, 92

Ps 8,5 II, 340

Ps 8,7 II, 68

Ps 8,8 II, 337

Ps 9,5 II, 229

Ps 11 II, 134

Ps 11,4 III, 89

Ps 11,6 II, 426

Ps 11,7 I, 239

Ps 12,2 II, 134

Ps 14,1 II, 103

Ps 16,11 I, 233

Ps 17,5 II, 455

Ps 18,14 II, 190

Ps 19,10 II, 377

Ps 21,14 III, 51

Ps 24,10 III, 154

Ps 27,1 II, 272

Ps 28,5 I, 265

Ps 31,6 III, 156

Hi 21,13

Hi 21,14

Hi 22,14

Hi 22,17

III, 330

II, 463

II, 217, 265

I, 264, 301

Hi 24,13

Hi 25,3

Hi 26,2-3

Hi 26,3

Hi 26,14

Hi 33

Hi 33,4

Hi 34,10

Hi 34,13

Hi 35,10-11

Hi 35,11

Hi 36,26

Hi 37,18

Hi 38,4

Hi 38,7

Hi 38,28-29

Hi 38,33

II, 463

II, 227

I, 239

I, 240

III, 15

II, 240

III, 90, 102

I, 113

II, 240

II, 244

I, 449

I, 23

I,365

III, 32

III, 32

III, 22

I, 581

<<

Ps 45,7-8

Ps 45,8

Ps 47,8

Ps 51,7

Ps 51,14

Ps 53,2

Ps 55,16

Ps 62,13

Ps 69,9

Ps 71,9

Ps 71,18-19

Ps 72,11

Ps 73,1

Ps 80,4

Ps 80,8

Ps 80,20

Ps 82,1

Ps 82,2

Ps 82,6

Ps 84,3

Ps 84,5

Ps 84,12

Ps 85,3

Ps 85,9

Ps 86,8

Ps 86,15

Ps 89,27

Ps 89,30

Ps 89,7

Ps 89,9

III, 23

III, 23, 242

II, 181

III, 202

III, 108

II, 103

III, 325

II, 415

I, 192

II, 465

I, 270

III, 42

I, 110

III, 45

III, 45

III, 45

III, 32

III, 39

I, 122; III, 24

I, 247

II, 174

III, 154

II, 459

III, 91

I, 122

I, 160

III, 21

III, 21

III, 39

I, 270

Ps 33,6 III, 76
 Ps 33,15 I, 539
 Ps 35,10 I, 97
 Ps 36,10 II, 153
 Ps 36,9 II, 177
 Ps 36,9-10 I, 262
 Ps 37,39 III, 154

Ps 97,7 III, 42
 Ps 100,3 II, 181
 Ps 102,13 I, 57
 Ps 102,18 II, 285
 Ps 102,20 I, 139
 Ps 102,28 I, 57
 Ps 103,5 II, 175
 Ps 103,8 I, 234
 Ps 103,21 II, 223
 Ps 104,2 II, 154
 Ps 104,4 II, 227
 Ps 104,24 I, 19, 223, 261,

307
 Ps 104,28 I, 239
 Ps 104,30 III, 90, 102,

107
 Ps 106,40 III, 114
 Ps 106,41 III, 115
 Ps 110,3 III, 71
 Ps 112,3 II, 177
 Ps 115,16 II, 192
 Ps 119,151 I, 240
 Ps 121,4 I, 153
 Ps 125,1 II, 174
 Ps 135,6 I, 197, 305; II, 295

Ps 135,15-17 II, 314
 Ps 136,4 II, 307
 Ps 139,6 I, 130, 261
 Ps 139,7-8 III, 93
 Ps 139,8 II, 192
 Ps 139,11 I, 261
 Ps 139,14 I, 261
 Ps 142,10 III, 102
 Ps 143,5 I, 259
 Ps 145,3 I, 127
 Ps 145,19 II, 284

Prz 19,25 II, 424
 Prz 20,18 II, 236
 Prz 22,10 II, 425
 Prz 24,5-6 II, 236
 Prz 27,17 II, 373
 Prz 28,9 II, 285
 Prz 30,4 III, 21
 Prz 30,8-9 II, 382

Ps 91,11 II, 232
 Ps 92,5 I, 262
 Ps 94,10 II, 245; III, 92
 Ps 94,11 I, 158
 Ps 94,14 II, 17
 Ps 95, 3-5 II, 17
 Ps 96,5 II, 356

<<

Ps 145,20 II, 264
 Ps 146,6 I, 281
 Ps 147,5 I, 186, 313
 Ps 147,14 II, 374
 Ps 148 I, 406
 Ps 148,5 III, 76
 Ps 148,6 I, 406; II, 182
 Ps 148,8 II, 223; III, 75,
 111
 Ps 149,5 II, 176

KSIEGA PRZYSŁÓW

Prz 3,18 III, 312
 Prz 3,19 I, 307
 Prz 3,19-20 II, 292
 Prz 8,7 I, 17
 Prz 8,15 III, 282
 Prz 8,17 II, 453; III, 105
 Prz 8,22 I, 349
 Prz 8,24 III, 25, 69
 Prz 8,24-25 III, 21, 53
 Prz 8,25 III, 70
 Prz 8,27 III, 70
 Prz 8,29-30 III, 26
 Prz 8,30 I, 233; III, 31, 40, 77

Prz 9,2 III, 311
 Prz 9,3 II, 147
 Prz 9,4-5 III, 311
 Prz 9,5 II, 149
 Prz 10,12 II, 458; III, 107
 Prz 11,29 II, 236
 Prz 14,22 III, 263, 334
 Prz 15,11 I, 182, 192
 Prz 16,4 II, 55; III, 154
 Prz 16,33 II, 451
 Prz 17,2 II, 236

<<

Mdr 7,14 I, 19
 Mdr 7,17 II, 446
 Mdr 7,21 I, 238
 Mdr 7,22-23 I, 389
 Mdr 7,24-25 I, 189
 Mdr 7,25 III, 329
 Mdr 7,27-28 II, 446
 Mdr 7,30 I, 192

KSIĘGA KOHELETA (EKLEZJASTEA)

Koh 1,9-10 III, 303
Koh 3,11 II, 34
Koh 3,19 I, 512
Koh 4,9-12 II, 373
Koh 5,17 II, 91

Koh 8,17 II, 168
Koh 9,11 II, 213
Koh 10,5-6 II, 236
Koh 12,7 I, 512

PIEŚŃ NAD PIEŚNIAMI

Pnp 6,9 III, 287
Pnp 8,7 II, 379

KSIĘGA MĄDROŚCI

Mdr 1,14 II, 187, 342
Mdr 2,2 I, 447, 512
Mdr 2,9 II, 91
Mdr 2,21 I, 265
Mdr 2,22 I, 265
Mdr 2,24 II, 327
Mdr 2,24-25 III, 202
Mdr 3,7 III, 319
Mdr 6,20 I, 20
Mdr 7,11 I, 114; II, 176

Syr 15,5 II, 446
Syr 15,12 II, 468
Syr 15,14 II, 211, 265
Syr 15,16-17 II, 265
Syr 15,17 II, 211, 434
Syr 15,20 II, 468
Syr 16,17 I, 172
Syr 23,19 I, 153
Syr 23,20 I, 176
Syr 24,3 III, 35
Syr 24,7 II, 147
Syr 24,8 III, 35
Syr 24,9 III, 35, 53
Syr 31,8 II, 372
Syr 33,14-15 I, 360
Syr 34,4 III, 137
Syr 39,19-20 I, 180
Syr 42,15 I, 262
Syr 42,16-17 I, 265
Syr 43,31-32 III, 18

Mdr 8,1 II, 217, 292
Mdr 8,8 I, 180
Mdr 8,16 I, 20
Mdr 11,20 I, 313, 533; II, 292
Mdr 11,21 II, 424
Mdr 11,24 I, 202, 246; II, 437
Mdr 12,17 I, 264
Mdr 12,18 II, 337
Mdr 13,1 I, 262
Mdr 13,2 I, 263
Mdr 13,4 I, 261
Mdr 14,9 II, 459
Mdr 14,11 II, 417
Mdr 14,21 I, 89, 263

MĄDROŚĆ SYRACHA (EKLEZJASTYK)

Syr 1,1 I, 242
Syr 1,9 I, 261; III, 75, 90
Syr 1,9-10 III, 53
Syr 1,10 I, 223; III, 75
Syr 3,23 I, 28
Syr 11,14 I, 360
Syr 12,6 II, 459
Syr 13,15 II, 440
Syr 14,20 I, 19
Syr 15,3 III, 312

<<

Iż 24,16 III, 91
Iż 25,1 I, 241
Iż 25,6 III, 310
Iż 25,8 III, 303, 310
Iż 26,9 II, 375
Iż 26,12 II, 189, 262, 433
Iż 27,8 II, 419
Iż 32,17 II, 374
Iż 33,20-21 II, 174
Iż 35,8 III, 329
Iż 38,1 II, 448
Iż 38,1-5 II, 287
Iż 38,5 II, 449
Iż 40,5 III, 148
Iż 40,14 I, 240
Iż 40,18 I, 97
Iż 43,25 II, 459; III, 27
Iż 45,6-7 I, 360
Iż 45,7 II, 206
Iż 45,15 III, 51

KSIĘGA IZAJASZA

Iz 1,15	II, 285
Iz 1,18	II, 458
Iz 4,4	III, 107
Iz 5,4	III, 282
Iz 6,1	I, 88; II, 132; III, 135
Iz 6,2	II, 234
Iz 6,6	II, 234
Iz 6,8-9	III, 91
Iz 6,10	II, 468
Iz 9,5	III, 23
Iz 9,6	III, 284
Iz 11,9	III, 220
Iz 11,10	III, 42
Iz 14,14	II, 329

Iz 66,8	III, 22
Iz 66,9	III, 10, 21

KSIĘGA JEREMIASZA

Jr 1,5	I, 176
Jr 3,1	III, 267
Jr 7,16	II, 285
Jr 10,2	I, 264
Jr 10,2-3	II, 250
Jr 10,6-7	I, 261
Jr 17,5	III, 286
Jr 17,9-10	III, 94
Jr 18,7-8	II, 287
Jr 22,30	II, 269
Jr 23,5	III, 38
Jr 23,6	III, 38
Jr 23,24	II, 192; III, 93, 140
Jr 28,12	III, 151
Jr 29,30	III, 151
Jr 31,3	I, 234
Jr 31,33	II, 341
Jr 32,26	III, 151
Jr 51,9	II, 269

LAMENTACJE

Lm 3,25	I, 110
Lm 3,37	II, 265, 297
Lm 5,21	II, 435; III, 267

KSIĘGA BARUCHA

Ba 3,38	III, 142

KSIĘGA EZECHIELA

Ez 1,3	III, 135
Ez 1,8	II, 163

Iz 48,5	I, 180
Iz 49,10	II, 177
Iz 50,4	II, 446
Iz 53,3	III, 50
Iz 54,13	I, 26
Iz 55,8	I, 158
Iz 59,15-16	I, 235
Iz 60,19	II, 154
Iz 61,1	III, 242
Iz 63,10	III, 87
Iz 63,17	II, 468
Iz 64,3	III, 91
Iz 65,13	III, 310
Iz 65,17	III, 310
Iz 65,17-18	III, 343
Iz 66,1	II, 192
Iz 66,24	III, 327

<<

Ez 9,9	II, 217, 265
Ez 10,1-9	II, 234
Ez 10,15-20	II, 234
Ez 16,47	II, 410
Ez 18,20	III, 204
Ez 18,23	III, 216
Ez 18,32	III, 216
Ez 37,6	III, 103

KSIĘGA DANIELA

Dn 1,20	III, 104
Dn 2,21	III, 92
Dn 2,28	II, 451; III, 92
Dn 3	III, 317
Dn 7,10	I, 576
Dn 10,13	II, 232
Dn 10,20	II, 232

KSIĘGA OZEASZA

Oz 1,7	III, 31
Oz 2,2	III, 283
Oz 8,12	II, 341
Oz 13,14	III, 301

KSIĘGA JOELA

Jl 2,13-14	II, 287
Jl 3,1	III, 87, 114
Jl 4,4	III, 329
Jl 4,18	III, 18

KSIĘGA AMOSA

Am 3,6	I, 361; II, 206
Am 4,13	III, 85, 111

KSIĘGA JONASZA

Ez 8,3 III, 135
Ez 9,3 II, 234

KSIĘGA MICHEASZA

Mi 6 I, 238

KSIĘGA HABAKUKA

Ha 1,13 I, 244

KSIĘGA SOFONIASZA

So 2,3 I, 238

KSIĘGA AGGEUSZA

Ag 1,3 III, 151

Ag 2,2 III, 151

KSIĘGA ZACHARIASZA

Za 1,3 II, 435

Za 8,17 I, 246

Za 12,1 III, 85, 111

Za 14,9 I, 101

KSIĘGA MALACHIASZA

Ml 1,2-3 II, 469

Ml 1,3 I, 246

Ml 3,6 I, 55; II, 288

Ml 3,14 II, 287

EWANGELIA WG ŚW. MATEUSZA

Mt 1,16 III, 139

Mt 1,18 III, 140, 144

Mt 1,21 III, 28, 225,
270

Mt 1,25 III, 144

Mt 3,16 III, 112, 172

Mt 3,17 III, 27; III, 31

Mt 4,2 III, 145

Mt 5,8 II, 81

Mt 5,12 II, 140; III, 331

Mt 5,21 II, 428

Mt 19,6 II, 402; III, 150

Mt 19,8 II, 364

Mt 19,9 II, 364

Mt 19,11-12 II, 405

Mt 19,17 I, 112

Mt 19,21 II, 378, 379

Mt 19,28 III, 340

Mt 20,20-21 III, 52

Mt 20,22 II, 286

Mt 20,23 III, 34, 51

Mt 20,9-10 II, 164

Mt 22,30 II, 141,163,404;

Jon 3,4 II, 448
Jon 4,5n II, 449

Mt 5,21-22 II, 428

Mt 5,31-32 II, 364

Mt 5,48 I, 96; III, 9

Mt 6,13 II, 465

Mt 6,25 II, 388, 395

Mt 6,26 II, 217, 384

Mt 6,28 II, 384

Mt 6,31 II, 395

Mt 6,34 II, 388, 395, 401

Mt 7,8 II, 284

Mt 7,23 II, 421

Mt 8,10 III, 147

Mt 8,12 III, 328

Mt 9,6 III, 28, 222

Mt 10,8 II, 447

Mt 10,10 II, 386

Mt 10,20 III, 95,97, 105

Mt 10,29 II, 217

Mt 11,3 III, 227

Mt 11,5 III, 227

Mt 11,19 III, 145

Mt 11,27 III,20,33,45,52,
86,91, 113, 125

Mt 11,29 III, 160, 168

Mt 12,31 III, 107

Mt 13,29 II, 429

Mt 13,30 II, 428

Mt 13,38n II, 428

Mt 13,43 III, 319

Mt 13,45-46 II, 379

Mt 14,26 III, 136

Mt 14,27 III, 136

Mt 15,11 II, 371

Mt 16,16 III, 10,2

Mt 16,19 III, 271, 279,
283

Mt 18,10 II, 141; III, 18

<<

Mk 12,26 III, 138

Mk 12,35-36 III, 92

Mk 13,11 III, 97

Mk 13,32 III, 34

Mk 13,37 III, 278

Mk 14,12 III, 261

Mk 16,20 II, 447

EWANGELIA WG ŚW. ŁUKASZA

Łk 1,37 I, 301

Łk 2,7 III, 144

Łk 3,21 III, 241

Mt 22,37-38 III, 309
 Mt 22,39 II, 344
 Mt 22,40 II, 346
 Mt 22,43-44 II, 375
 Mt 23,2-3 III, 92
 Mt 25,15 III, 286
 Mt 25,33 I, 241
 Mt 25,34 III, 51
 Mt 25,34 II, 463
 Mt 25,41 II, 426, 463; III, 326
 Mt 25,46 II, 423
 Mt 26,17 III, 261
 Mt 26,26 III, 244
 Mt 26,29 III, 310, 312
 Mt 26,38 III, 131, 144
 Mt 26,53 II, 297
 Mt 28,18 III, 24, 48, 51, 54
 Mt 28,19 III, 85, 97, 277
 Mt 28,20 III, 278, 284, 288

EWANGELIA WG ŚW. MARKA

Mk 1,1 III, 20
 J 1,3 I, 281; III, 26, 40, 76, 154, 187
 J 1,3—4 III, 78
 J 1,4 III, 78
 J 1,5 III, 78
 J 1,9 II, 154
 J 1,10-11 III, 153
 J 1,12 III, 23
 J 1,14 III, 10, 22, 23, 27, 37, 54, 73, 131, 132, 133, 141, 142, 143, 147, 151, 152, 156
 J 1,18 III, 10, 22, 27, 53, 71, 73, 220
 J 1,29 III, 223, 270
 J 1,33 III, 285
 J 2,9 III, 141
 J 2,19 III, 149
 J 2,21 III, 149
 J 2,25 I, 182
 J 3,5 III, 203
 J 3,13 III, 26, 132, 138, 140
 J 3,14-15 III, 155
 J 3,16 III, 155
 J 3,31 III, 138
 J 3,35 III, 20, 34, 54

Łk 4,1 III, 95, 117, 158
 Łk 4,18 III, 118, 242
 Łk 8,2-3 II, 386
 Łk 10,42 II, 178; III, 312
 Łk 11,13 III, 87
 Łk 15,10 I, 233
 Łk 16,22 III, 330
 Łk 18,1 II, 285
 Łk 21,15 II, 446
 Łk 21,26 II, 231
 Łk 22,7 III, 261
 Łk 22,19 III, 277
 Łk 22,29-30 II, 149; III, 310
 Łk 22,32 III, 283
 Łk 22,42 III, 169
 Łk 23,43 III, 331
 Łk 24,37 III, 136
 Łk 24,38-39 III, 136
 Łk 24,39 III, 139, 144, 314
 Łk 24,43 III, 310

EWANGELIA WG ŚW. JANA

J 1,1 III, 10, 22, 26, 31, 64, 65, 67, 142
 J 1,2 III, 67
 <<
 J 5,22 III, 51
 J 5,23 III, 42
 J 5,25 III, 290
 J 5,26 III, 39, 71
 J 5,27 III, 340
 J 5,28 III, 290
 J 6,38 III, 26, 30, 132, 138, 169
 J 6,40 III, 160
 J 6,44 II, 431, 432
 J 6,51 III, 152
 J 6,55 III, 244
 J 6,58 III, 90
 J 6,60 III, 244
 J 6,63 III, 245, 259
 J 6,64 III, 90, 103
 J 7,16 III, 125
 J 8,29 III, 149
 J 8,29 III, 169
 J 8,44 II, 327
 J 8,58 III, 152
 J 10,10 III, 218
 J 10,16 III, 283
 J 10,18 III, 51, 145
 J 10,27-28 III, 51
 J 10,28 III, 47, 160
 J 10,29 III, 47
 J 10,30 III, 30, 47, 131,

J 3,36	II, 463		152
J 4,24	I, 73, 389	J 10,35	III, 24
J 5,17	III, 77	J 11,26	III, 45
J 5,18	III, 39	J 12,27	III, 145
J 5,19	III, 29, 34, 41, 46, 48, 49, 55, 169	J 12,28	III, 34
J 5,20	III, 34	J 13,1	III, 261
J 5,21	III, 20, 90	J 13,15	III, 168, 221
		J 13,27	III, 97
		J 14,2	II, 164; III, 52
		<<	
J 14,10	III, 29, 55	J 17,5	III, 30, 48, 50
J 14,11	III, 29, 55	J 17,6	III, 51, 73
J 14,15	III, 109	J 17,10	III, 38
J 14,16	III, 34	J 17,17	III, 18
J 14,21	II, 151,440; III, 45	J 17,22	III, 35, 54
J 14,23	III, 104	J 18,28	III, 261
J 14,26	III, 86, 92, 108	J 18,37	I, 18; III, 137, 220
J 14,28	III, 33, 45, 52, 131, 172	J 19,35	III, 39
J 14,31	III, 34, 49	J 20,17	III, 132
J 14,6	162, 248; III, 126	J 20,22	III, 107
J 14,9	III, 29	J 20,23	III, 277
J 15,4	II,431	J 20,26	III, 322
J 15,5	II, 189, 435	J 20,31	III, 134
J 15,10	III, 49	J 21,16-17	III, 283
J 15,12	II, 346	J 21,24	III, 39
J 15,13	III, 232		
J 15,15	III, 34, 105	DZIEJE APOSTOLSKIE	
J 15,26	III, 85, 86, 88, 96, 117, 125, 126	Dz 1,8	III, 93
J 16,5	III, 133	Dz 1,9	III, 152
J 16,7	III, 230	Dz 1,16	III, 92
J 16,12	III, 18	Dz 2,3	III, 112
J 16,13	III, 86, 111	Dz 2,4	II, 95, 446
J 16,14	III, 96, 118	Dz 2,33	III, 34, 160
J 16,15	III, 38, 118, 131	Dz 2,36	III, 25, 55
J 16,25	III, 19	Dz 4,10	III, 272
J 16,27	I, 234	Dz 4,12	III, 272
J 16,28	III, 133, 153	Dz 4,20	III, 136
J 16,33	II, 374	Dz 4,34-35	II, 382
J 17,1	III, 51	Dz 5,3	III, 93, 97
J 17,3	II, 81, 171; III, 33, 42, 44, 86	Dz 5,4	III, 93
		Dz 5,32	III, 87
		Dz 6,3-5	II, 394
		Dz 8,16	I, 365
		Dz 9,31	III, 108
		Dz 10,38	III, 158
		Dz 10,40-11	III, 136, 310
		<<	
Dz 10,42	III,271	Rz 5,19	III, 201
Dz 11,26	III, 242	Rz 6,3	III, 268
Dz II,27n	II, 398	Rz 6,9	III, 301
Dz 13,2	III, 96	Rz 6,23	II, 151
Dz 13,4	III, 96	Rz 8,3	III, 135, 230
Dz 13,10	III, 98	Rz 8,11	III, 34, 90

Dz 15,28	III, 96	Rz 8,13	III, 90, 110
Dz 20,35	II, 388	Rz 8,14	II, 432; III, 101,
Dz 23,8	I, 571		109
Dz 28,25-26	III, 91	Rz 8,15	III,94,107,109, 156

LIST DO RZYMIAN

Rz 1,1-3	II, 451; III, 20	Rz 8,16	III, 24
Rz 1,3	III, 54, 139	Rz 8,17	III, 235
Rz 1,3-4	III, 24	Rz 8,21	III, 341
Rz 1,4	III, 55	Rz 8,24	II, 444; III, 332
Rz 1,7	III, 86	Rz 8,26	II, 286; III, 87
Rz 1,20	I,40,73,261; II, 446	Rz 8,29	III, 27, 117
		Rz 8,32	III, 155
Rz 1,22-23	II, 355	Rz 8,9	III, 117
Rz 1,25	II, 356	Rz 9,5	I, 89; III, 37,157
Rz 1,28	II, 468	Rz 9,11-12	I, 533
Rz 2,6-8	II,415	Rz 9,16	II, 435
Rz 2,14	II, 375	Rz 9,19	I, 197; II, 295
Rz 3,4	I, 160, 164, 240	Rz 9,21	II, 466
Rz 4,25	III,216	Rz 9,22-23	II, 466
Rz 5,5	II, 440; III, 96, 103	Rz 10,8	I, 32
		Rz 10,17	III, 18
Rz 5,8-9	III, 155	Rz 11,6	II, 436
Rz 5,9	III, 137	Rz 11,33	I, 131
Rz 5,12	III, 202, 204, 210, 230, 288, 306	Rz 11,35	I, 241
		Rz 11,35-36	I,315; II, 470
Rz 5,14	III, 202	Rz 11,36	I, 281
Rz 5,15	III, 300	Rz 12,1	II, 357
Rz 5,16	III, 223	Rz 12,17	II, 387
Rz 5,17	III, 288	Rz 13,1	II, 221,236
		Rz 13,4	II, 428
		Rz 13,7	II, 374
		<<	
Rz 13,10	II, 375	1 Kor 8,6	III, 86, 160, 166
Rz 14,17	III, 108	1 Kor 9,9	II, 340
Rz 15,4	III, 134	1 Kor 9,9-10	II, 338
Rz 15,12	III, 42	1 Kor 9,13-14	II, 386
		1 Kor 9,14	II, 398
		1 Kor 9,27	III, 264
		1 Kor 10,4	III, 134, 244
		1 Kor 10,12	III, 264
		1 Kor 10,20	II, 356
		1 Kor 10,25	II, 371
		1 Kor 11,7	III, 40, 187
		1 Kor 11,21	III, 256
		1 Kor 11,23	III, 261
		1 Kor 11,31-32	II, 461
		1 Kor 12,6	III, 95
		1 Kor 12,8	III, 96, 106
		1 Kor 12,8-10	II, 452
		1 Kor 12,11	III, 95, 106
		1 Kor 13,8	III, 264
		1 Kor 13,9	I, 23; III, 17
		1 Kor 13,10	III, 265
		1 Kor 13,12	II, 134, 149; III,

1 LIST DO KORYNTIAN

1 Kor 1,21	III, 213
1 Kor 1,24	III, 48, 72
1 Kor 1,25	III, 218
1 Kor 2,8	III, 154
1 Kor 2,9	III, 91
1 Kor 2,9-10	III, 105
1 Kor 2,10	28, 135; III, 91, 92,97
1 Kor 2,10-11	III, 90
1 Kor 2,11	I,28; II, 168; III, 113
1 Kor 3,9	II, 64
1 Kor 3,10	I, 18
1 Kor 3,15	III, 330
1 Kor 3,16	III, 93, 104
1 Kor 4,1	III, 277

1 Kor 5,6 II, 428
 1 Kor 5,7-8 III, 261
 1 Kor 5,13 II, 428
 1 Kor 6,9-10 II, 361
 1 Kor 6,9-11 III, 266
 1 Kor 6,11 III, 89
 1 Kor 6,15 III, 89
 1 Kor 6,17 III, 149
 1 Kor 6,18 II, 361
 1 Kor 6,19 III, 89
 1 Kor 7,10 II, 364
 1 Kor 7,25 II, 378
 1 Kor 7,28 II, 370
 1 Kor 7,31 III, 342
 1 Kor 7,38 II, 410

1 Kor 15,28 III, 33, 46
 1 Kor 15,40 III, 313, 320
 1 Kor 15,42 III, 320
 1 Kor 15,43 III, 319
 1 Kor 15,44 III, 290, 313, 320
 1 Kor 15,47 III, 138
 1 Kor 15,50 III, 314, 318
 1 Kor 15,51 III, 324
 1 Kor 15,52 III, 323
 1 Kor 15,53 III, 290, 318
 1 Kor 17,32-34 II, 378

2 LIST DO KORYNTIAN

2 Kor 1,21-22 III, 106
 2 Kor 2,6-7 III, 267
 2 Kor 3,17 III, 103, 110
 2 Kor 3,18 I, 262; III, 108
 2 Kor 4,17-18 III, 331
 2 Kor 5,1 III, 331
 2 Kor 5,6-7 II, 108
 2 Kor 5,6-8 III, 332
 2 Kor 5,10 III, 328
 2 Kor 5,14 II, 432; III, 101
 2 Kor 6,14-15 III, 139
 2 Kor 6,16 III, 93, 151
 2 Kor 7,9 III, 267
 2 Kor 8-9 II, 398
 2 Kor 8,14 II, 397
 2 Kor 9,7 II, 398
 2 Kor 12,7-10 II, 286
 2 Kor 13,3 III, 92
 2 Kor 13,10 III, 278
 2 Kor 13,13 III, 97

LIST DO GALATÓW

Ga 3,24-25 III, 229

18
 1 Kor 14,2 III, 92, 93, 105
 1 Kor 14,21 III, 93
 1 Kor 14,24-25 II, 94, 447
 1 Kor 14,32-33 III, 94
 1 Kor 15,12-14 III, 289
 1 Kor 15,14 III, 137
 1 Kor 15,15 III, 137
 1 Kor 15,20-21 III, 289
 1 Kor 15,21 III, 46
 1 Kor 15,22 III, 306
 1 Kor 15,23 III, 46
 1 Kor 15,24 III, 46
 1 Kor 15,25-27 III, 46
 1 Kor 15,26 III, 301

<<

Ga 4,4 III, 34, 50, 139, 155, 188, 229
 Ga 4,4-5 III, 27, 94
 Ga 4,5 III, 156
 Ga 4,6 III, 117
 Ga 5,18 III, 110
 Ga 6,2 II, 462
 Ga 6,5 III, 216

LIST DO EFEZJAN

Ef 1,4 II, 469
 Ef 1,5 II, 469
 Ef 1,5-6 II, 437
 Ef 1,11 I, 305
 Ef 1,13 III, 106
 Ef 1,20-21 II, 233
 Ef 2,3 III, 211
 Ef 2,8 II, 442
 Ef 3,17 II, 108
 Ef 4,5 I, 122
 Ef 4, 9-16 III, 323
 Ef 4,10 III, 133, 152, 321
 Ef 4,13 III, 323
 Ef 4,17 I, 26
 Ef 4,19 III, 266
 Ef 4,23 III, 107
 Ef 4,29 III, 184
 Ef 4,30 III, 87, 264
 Ef 5,8 II, 438
 Ef 5,14 III, 312
 Ef 5,25 III, 282
 Ef 5,25-26 III, 277
 Ef 5,32 III, 287

LIST DO FILIPIAN

Flp 1,6 II, 455
 Flp 1,23 III, 332

<<

Flp 2,5	III, 159
Flp 2,6	III, 39, 120, 136, 159
Flp 2,6-7	III, 26, 38, 46, 131, 132, 157, 162
Flp 2,7	III, 135, 140, 160, 173
Flp 2,8	III, 34, 49, 136, 216, 231
Flp 2,8-9	III, 25, 48, 50, 55, 168
Flp 2,9	III, 55, 132
Flp 2,9-10	III, 47
Flp 2,13	II, 189, 261, 433; III, 185
Flp 3,3	III, 89
Flp 3,7-8	II, 379
Flp 3,20	III, 108
Flp 3,20-21	III, 46
Flp 3,21	III, 314

LIST DO KOŁOSAN

Kol 1,15	III, 35, 39, 53, 67, 187
Kol 1,16	I, 369; II, 234; III, 40, 160
Kol 1,17	III, 40
Kol 1,18	III, 160
Kol 1,19	III, 149
Kol 2,3	III, 38, 52
Kol 2,9	III, 38, 47
Kol 3,1-2	III, 219

1 LIST DO TESALONICZAN

1 Tes 4,3	II, 357
1 Tes 4,17	III, 288, 323

LIST DO TYTUSA

Tt 2,13	III, 37
Tt 3,4	III, 23
Tt 3,5	II, 435; III, 268

LIST DO HEBRAJCZYKÓW

Hbr 1,1	III, 138
Hbr 1,1-2	III, 20
Hbr 1,2	III, 75
Hbr 1,3	II, 185; III, 40, 41, 68, 73, 75, 76
Hbr 1,5	III, 36
Hbr 1,6	III, 22, 42
Hbr 1,9	III, 158
Hbr 2,3-4	I, 29; III, 228
Hbr 2,9	III, 46

1 Tes 5,17	II, 285
1 Tes 5,22	II, 387

2 LIST DO TESALONICZAN

2 Tes 2,13	III, 90
2 Tes 2,16-17	II, 455
2 Tes 3,8-10	II, 383
2 Tes 3,10	II, 396, 397
2 Tes 3,13	II, 396

1 LIST DO TYMOTEUSZA

1 Tm 1,5	II, 344
1 Tm 1,7	II, 380
1 Tm 1,9	II, 375
1 Tm 1,15	III, 225
1 Tm 1,17	I, 73
1 Tm 2,4	II, 463
1 Tm 2,5	III, 144, 171
1 Tm 3,16	III, 45
1 Tm 4	II, 386
1 Tm 4,1-3	II, 371
1 Tm 4,4	II, 34, 323, 371
1 Tm 5,16	II, 386
1 Tm 5,22	II, 386
1 Tm 6,8	II, 390
1 Tm 6,14-15	III, 45
1 Tm 6,14-16	III, 33
1 Tm 6,15	I, 252
1 Tm 6,16	III, 45
1 Tm 6,17-18	II, 372

2 LIST DO TYMOTEUSZA

2 Tm 1,10	III, 294
2 Tm 2,16-18	III, 289
2 Tm 2,5	III, 333
2 Tm 3,16	III, 134

<<

Hbr 10,5	III, 153
Hbr 11,6	II, 347
Hbr 12,15	III, 264
Hbr 13,12	III, 28
Hbr 13,17	II, 379

LIST ŚW. JAKUBA

Jk 1,5	I, 240
Jk 1,6	II, 285
Jk 1,13	II, 468
Jk 1,17	I, 55, 152
Jk 1,18	III, 24
Jk 4,3	II, 284
Jk 5,14-15	III, 274, 276
Jk 5,15	III, 275

Hbr 2,10	III, 154
Hbr 2,11	III, 28
Hbr 2,11-12	III, 140
Hbr 2,14	III, 140
Hbr 2,16	III, 158
Hbr 2,17	III, 166, 171
Hbr 3,1-2	III, 159
Hbr 3,3	III, 159
Hbr 3,4	III, 159
Hbr 3,5-6	III, 27
Hbr 4,13	I, 142, 156, 172
Hbr 4,15	III, 188
Hbr 5,1	III, 277
Hbr 5,7	III, 49
Hbr 6,4-6	III, 267
Hbr 6,6	III, 267
Hbr 9,14	III, 222
Hbr 9,27	III, 289
Hbr 9,28	III, 216

1 J 3,2	II, 149; III, 18
1 J 3,6	III, 264
1 J 3,8	II, 327; III, 139
1 J 3,9	III, 24; III, 265
1 J 3,17	III, 106
1 J 3,24	III, 104
1 J 4,1	II, 452
1 J 4,3	III, 177
1 J 4,10	II, 443; III, 105
1 J 4,13	III, 105
1 J 4,16	II, 453; III, 105
1 J 4,21	II, 346
1 J 5,7	III, 85, 97
1 J 5,20	I, 250; III, 31, 37, 42, 44

LIST ŚW. JUDY

Jud 9	II, 234

APOKALIPSA ŚW. JANA

Ap 2,4	III, 265
Ap 2,7	III, 331

1 LIST ŚW. PIOTRA

1 P 1,3	III, 270
1 P 1,3—4	II, 444
1 P 2,13-14	II, 428
1 P 4,1	III, 50
1 P 5,10	II, 455

2 LIST ŚW. PIOTRA

2 P 1,16	I, 28; III, 134
2 P 1,21	III, 92, 105
2 P 1,4	III, 24
2 P 3,7	III, 343

1 LIST ŚW. JANA

1 J 1,1-2	III, 137
1 J 1,5	I, 113, 164; II, 154
1 J 2,1-2	III, 267
1 J 3,1	III, 24

<<

Ap 3,12	II, 175
Ap 5,9	III, 137
Ap 7,16	II, 177
Ap 10,6	III, 341
Ap 19,13	III, 45, 142
Ap 19,16	III, 45
Ap 20	II, 163
Ap 20,4-5	III, 310
Ap 20,6	II, 176
Ap 20,10	III, 325
Ap 21	II, 177
Ap 21,1	III, 343
Ap 21,2	III, 283
Ap 21,3	III, 283
Ap 21,4	III, 303
Ap 21,17	II, 163
Ap 21,23	II, 153
Ap 21,27	II, 425
Ap 22,2	III, 310
Ap 22,5	II, 153
Ap 22,13	II, 55

INDEKS DZIEŁ CYTOWANYCH

Cyfry rzymskie w prawej kolumnie (pogrubione) odsyłają do kolejnych tomów niniejszego przekładu; cyfry arabskie oznaczają numery stron

ALBUMASAR

ALEKSANDER Z AFRODYZJI

ALGAZEL

AMBROŻY Z MEDIOLANU,

Zob. Augustyn, Contra Maximinum

ANZELM Z CANTERBURY

ARYSTOTELES
ATANAZY
AUGUSTYN
AWERROES
AWICEBRON
AWICENNA
BAZYLI WIELKI
BEDA CZCIGODNY
BOECJUSZ
CYCERO MAREK TULIUSZ
CYRYL ALEKSANDRYJSKI
DIDYM Z ALEKSANDRII
DIONIZY AREOPAGITA
GENNADIUS
GRZEGORZ WIELKI
GRZEGORZ Z NYSSY
HIERONIM
HILARY Z POITIERS

JAN DAMASCEŃSKI
LIBER DE CAUSIS
MIKOŁAJ Z DURAZZO
MOJŻESZ MAJMONIDES
MSZAŁ
NEMEZJUSZ Z EMEZY
ORYGENES
PIOTR LOMBARD
PLATON
PORFIRIUSZ
PTOLEMEUSZ
PTOLEMEUSZ (Pseudo-)
SOBORY POWSZECHNE
TEMISTIUSZ
TERTULIAN
VIGILIUS THAPSENSIS
WALERTUSZ MAKSYMUS

ALBUMASAR

Introductorium in astronomiom

I, 4 II, 254, 257

ALEKSANDER Z AFRODYZJI

De intellectu et intellecto (wyd. G. Théry, Kain 1926, Bibliothèque thomiste, 7)

s. 74-77 I, 438

s. 76-77, 82 I, 489

ALGAZEL

Metaphysica (wyd. J.T. Muckle, Algazel's Metaphysics, Toronto 1933)

I, 6 (s. 40-41) I, 517

5, 4-5 (s. 186-190) II, 426

AMBROŻY Z MEDIOLANU, ZOB. AUGUSTYN, CONTRA MAXIMINUM

ANZELM Z CANTERBURY

De conceptu virginali (PL 158)

1-2 (kol. 434) III, 209

ARYSTOTELES (odnośniki wg wydania bekkera)

Praedicamenta

5 (2a 11—3b 32) III, 199

5 (2a 19-b 6) III, 175

5 (4b 9) I, 275

6 (4b 20-25) III, 254

7 (6a 36) I, 274

7 (7b 19-22) I, 207

7 (7b 27-33) I, 173; II, 124

11 (14a 23-25) II, 35

- *Analytica priora*

II, 2 (53b 26) III, 43

- *Analytica posteriora*

I, 2 (71b 12) II, 105
 I, 2 (71b 15-16) II, 105
 I, 2 (71b 17) I, 469, 487
 I, 10 (76b 3-16) II, 160
 I, 32 (88a 20-21) III, 43
 II, 1-2 (89b 29-90a 1) II, 145
 II, 3 (90b 31-32) 1,21
 II, 9 (93b 30) I, 40
 II, 15 [=19] (100a 3) I, 493
 II, 19 (100a 3-b 5) I, 40; II, 113
 II, 19 (100b [= 100a] 3-5) I, 503

- *Topica*

II, 2 (110a 14-22) I, 17
 VI, 6 (145a 3—4) III, 324

- *Physica*

I,2 (185a 33-34) I, 186
 I,2 (185b 16) III, 255
 I,4 (187a 27-29) I, 337
 I,4 (187b 7-8) I, 186
 I, 8 (191b 15) I, 298
 I,9 (192a 16-17) I, 142; II, 200, 290
 I,9 (192a 28) I, 517
 II, 1 (193a 28-193b 3) III, 163, 165, 179
 II, 2 (193b 31-35) III, 254

II, 2 (194b 13) II, 199
 II, 3 (195b 25) I, 294
 II, 4 (195b 36-196a 3) II, 255
 II, 4 (196a 24-b 5) II, 264
 II, 5 (196b 17-22) II, 247
 II, 5 (196b 27-29) II, 274
 II, 7 (198a 25) I, 59
 II, 8 (198b 10-199b 33) I, 59
 II, 9 (199b 34n) I, 572
 II, 9 (200a 15-30) III, 334
 III, 1 (201a 10-11) III, 57
 III, 1 (202a 7-8) III, 57
 III, 3 (202b 18n) I, 506
 III, 4 (202b 30-36) I,71
 III, 5 (204a 8-206a 8) I, 65, 346, 388, 517
 III, 5 (204a 9-11) III, 255
 III, 6 (206b 12) I, 183
 III, 6 (206b 15) I, 284
 IV, 11 (219a 17) I, 345
 IV, 11 (219b 1-2) I, 55
 IV, 12 (221b 29-30) II, 171
 V, 1 (224b 7) I, 402
 V, 2 (225b 12) I,388

V, 3 (226b 22)	I, 291
VI, 3 (233b 33)	I, 291
VI, 3 (234a 24-31)	I, 66
VI, 4 (234b 10)	I, 42, 44, 45, 402; II, 242
VI, 6 (237b 10)	I, 289
VI, 7 (237b 23-238b 22)	I, 46, 71
VII, 1 (241b 24-242a 15)	I, 42
VII, 1 (242a 15-245b 18)	I, 45
VII, 2 (243a 3-5)	III, 104
VII, 2 (243a 3-245b 2)	II, 190
VII, 2 (243a 4 [=243a 3-245b 2])	I, 293
VII, 2 (243a 3-245b 18)	II, 258
VII, 3 (246a 13-14)	I, 109
VII, 3 (247a)	III, 145
VII, 3 (247a 3-248a 9)	I, 224
VII, 3 (247a 23-248a 9)	I, 237
VII, 3 (247a 28-248b 28)	II, 241
VII, 3 (247b 23-24)	I, 25, 404
VII, 3 (248a ln)	I, 431
VII, 4 (249b 23-26)	III, 124, 166
VIII, 1 (250b 1 l-252b 6)	I, 47
VIII, 1 (250b 24-26)	I, 140
VIII, 1 (251a 31-32)	II, 40
VIII, 1 (251b 12-28)	I, 56
VIII, 4 (254b 7-256a 3)	I, 24
VIII, 4 (255a 33-b 5)	I, 480
VIII, 4 (255b 2)	I, 475
VIII, 4 (255b 35-256a 1)	II, 69
VIII, 5 (256a 4-21)	I, 46
VIII, 5 (256a 4-b 3)	I, 456
VIII, 5 (256a 13)	1,38
VIII, 5 (256a 21-b 3)	I, 46
VIII, 5-6 (256b 3-259b 31)	I, 47
VIII, 5 (257a 25-27)	I, 382
VIII, 5 (257a 33-b 13)	I, 44, 388, 428, 446
VIII, 5 (258a 5-8)	I, 52
VIII, 6 (259b 3-20)	I, 587
VIII, 6 (258b 13-259a 8)	I, 56; II, 455
VIII, 6 (259b 32-260a 19)	II, 183, 241
VIII, 7-9 (260a 20-266a 9)	I, 117
VIII, 7 (261a 13)	I, 367
VIII, 7 (261a 27-b 7)	II, 238
VIII, 7 (261a 32)	I, 559
VIII, 8 (261b 27-262b 8)	II, 239
VIII, 9 (265a 28-265b 16)	I, 72
VIII, 9 (265b 22-23)	I, 140
VIII, 10 (266a 25)	I, 293
VIII, 10 (266a 25n)	I, 421
<i>- De cáelo (De cáelo et mundo)</i>	
I, 3 (269b 31-32)	III, 139
I, 3 (270a 22-b 16)	III, 316

I, 5-7 (271b 1-276a 17)	I, 64, 65, 517
I, 8 (277a 27-30)	II, 81
I, 11 (281a 1-27)	I, 200
I, 3 [=12] (281b 18-282a 4)	I, 69
II, 2 (285a 30)	I, 457
II, 3 (286a 17-18)	III, 171
II, 4 (286b 10-287b 21)	III, 316
II, 8 (290a 32)	I, 433
II, 12 (291b 24-28)	I, 28; II, 124
<i>- De generatione et corruptione</i>	
I, 10 (328a 25-26)	III, 164
II, 10 (336a 31-32)	II, 218
II, 10 (336b 30-31)	II, 174
II, 10 (336b 31-34)	III, 302
II, 11 (338b 11-19)	III, 304
<i>- Meteorologica</i>	
IV, 3 (380a 14-15)	I, 110, 268
<i>- De anima</i>	
I, 1 (402b 21-22)	II, 160
I, 1 (403a 10)	I, 433
I, 2 (403b 32-404a 15)	I, 389
I, 2 (404b 10)	I, 543
I, 2 (404b 15)	I, 391
I, 3 (407a 10-18)	I, 595
I, 3 (407b 22)	I, 372, 462
I, 4 (407b 31)	I, 444
I, 4 (408a 17n)	I, 444
I, 4 (408b 14)	I, 463
I, 4 (408b 18)	I, 510
I, 4 (408b 22)	I, 510
I, 4 (408b 24)	I, 514
I, 4 (408b 26n)	I, 520
I, 5 (410b 4-7)	I, 142, 172
I, 5 (411b 15)	I, 456
II, 1 (412a 7-11)	II, 181
II, 1 (412a 8-9)	III, 296
II, 1 (421a [=412a] 23)	I, 426
II, 1 (412a 27-28)	I, 436, 438, 465; III, 190
II, 1 (412b 4)	I, 436
II, 1 (412b 5-6)	I, 465
II, 1 (412b 21-22)	III, 144, 171
II, 1 (412b 25-27)	I, 555
II, 1 (413a 7)	I, 436
II, 1 (413a 8)	I, 411
II, 2 (413a 20n)	I, 427
II, 2 (413a 22-25)	I, 248
II, 2 (413b 3)	I, 463
II, 2 (413b 24)	I, 437
II, 2 (413b 24-27)	I, 541
II, 2 (413b 26-27)	I, 437, 522

II, 2 (414a 4n)	I, 423
II, 2 (414a 13)	I, 495
II, 3 (414a 32)	I, 437
II, 3 (414b 19)	I, 457
II, 3 (415a 9)	I, 458
II, 4 (415b 10)	I, 553
II, 4 (415b 12-13)	I, 248
II, 4 (415b 13)	II, 313
II, 4 (416a 14)	I, 441
II, 4 (416a 16-17)	III, 305
II, 5 (416b 33n)	I, 412
II, 9 (421a 23, 26)	I, 470
II, 9 (421a 26)	II, 245
II, 12 (424a 16)	I, 440
II, 12 (424a 27n)	I, 455
III, 2 (425b 12n)	I, 448
III, 2 (425b 27)	I, 505
III, 3 (427a 21-26)	II, 243, 244, 251
III, 3 (427a 22)	I, 447
III, 3 (427a 25)	II, 243
III 3 (427b 11-12)	III, 246
III 3 (429a 2)	I, 425, 449, 465
III 4 (429a 9-b 5)	II, 165
III 4 (429a 10)	I, 434, 438, 441, 442, 467
III 4-5 (429a 12-430a 9)	I, 427
III 4 (429a 13)	I, 429, 430, 468
III 4 (429a 13-14)	I, 440
III 4 (429a 13-18)	I, 503
III 4 (429a 18-22)	I, 472
III 4 (429a 18—b 5)	I, 503
III 4 (429a 18—b 31)	I, 439
III 4-5 (429a 18-430a 19)	I, 420; II, 131
III 4 (429a 22-24)	I, 503
III 4 (429a 23)	I, 423, 438, 441, 464, 474, 592
III 4 (429a 24)	I, 449
III 4 (429a 24-25)	II, 353
III 4 (429a 24-29)	III, 185
III 4 (429a 27)	I, 472, 480
III 4 (429a 28-29)	I, 435
III 4 (429a 29-b 4)	I, 440
III 4 (429b 3-4)	I, 184
III 4 (429b 5)	I, 503
III 4 (429b 5-9)	I, 480, 481
III 4 (429b 7)	I, 433, 475
III 4 (429b 10-22)	II, 160
III 4 (429b 29)	II, 131
III 4 (429b 31)	I, 505
III 4 (430a 2)	I, 440; II, 131
III 4 (430a 3)	I, 505, 521, 588, 594, 595
III 5 (430a 10-15)	I, 501
III 5 (430a 12-13)	I, 496
III 5 (430a 13)	I, 432, 489, 499, 585
III 5 (430a 15)	I, 383, 500; II, 120, 127

III 5 (430a 15-17)	I,422, 492, 501; II, 121, 153
III 5 (430a 18)	I, 471,503,504
III 5 (430a 18, 23)	I, 528
III 5 (430a 20)	I, 504
III, 5 (430a 21)	I, 505
III, 5 (430a 22)	I, 506
III, 4 [=5] (430a 22-23)	I, 506, 507
III, 5 (430a 23)	I, 514, 541
III, 5 (430a 24)	I, 426, 466, 514
III, 6 (430a 26-b 6)	I, 158
III, 6 (430b 22-26)	I, 193
III, 6 (430b 27-31)	I, 159
III, 7 (431a 6)	I, 45, 526
III, 7 (431a 14)	I, 449, 480
III, 7 (431a 17)	I, 433, 473
III, 7 (413a [=431a] 17)	I, 514
III, 8 (431b 29-30)	III, 68
III, 8 (432a 6)	I, 473
III, 9 (432b 5-6)	II, 246
III, 9 (432b 6)	I, 429
III, 10 (433a 9)	I, 462
III, 10 (433a 22)	I, 268
III, 10 (433a 27-29)	II, 246
III, 11 (434a 17)	I, 428
III, 13 (435a 11-b 4)	III, 316
<i>- De memoria et reminiscentia</i>	
I (450a 9-25)	I, 519
I (450a 12)	I, 427, 478
<i>- De somno et vigilia [De insomniis]</i>	
2 (459b 29)	II, 309
2 (460a 6-9)	II, 309
<i>- De somno et vigilia [De divinatione per somnum]</i>	
2 (463b 23-28)	II, 256
<i>- Historia animalium</i>	
V, 8 (542a 19-20)	II, 250
<i>- De partibus animalium</i>	
I, 5 (644b 32-34)	I, 28
<i>- De motu animalium</i>	
10 (703a 14)	I, 461
<i>- De generatione animalium</i>	
I (725a 1-3)	III, 305
I, 20-21 (729a-b)	III, 193
II, 2 (735a 30-31)	III, 195
II, 2 (736a 8-9)	III, 195
II, 3 (736b 3)	I, 296, 551
II, 3 (736b 28)	I, 556
II, 4 (737a 8-33)	III, 193

II (745a 5)

- *Metaphysica*

I, 1 (980a 27-b 25)

I, 1 (980b 25n)

I, 1 (981b 28)

I, 1 (981b 28-29)

I,2 (982a 17-18)

I, 2 (982b 26)

I, 2 (982b 28-983a 7)

I, 4 (984b 23-27)

I, 4 (985a 7)

I, 5 (985a [=986a] 13-26)

I, 5 (986a 22-26)

I, 6 (987b 7)

I, 6 (987b 7-20)

I, 6 (987b 14-18)

I, 6 (988b 4)

I,9 (990a 34-99 lb 4)

I, 9 (990b ln)

II, 1 (993b 9-11)

II, 1 (993b 11-19)

II, 1 (993b 19-31)

II, 1 (993b 24-26)

II, 1 (993b 26-31)

II, 1 (993b 30-31)

II, 2 (994a 1-b 31)

III, 3 (998b 21-27)

III, 4 (1000b 1-9)

III, 5 (1001b 26-1002b 11)

IV, 1 (1003a 26)

IV, 3 [=2] (1003b 22-1004a 2)

IV, 2 (1003b 24-32)

IV, 2 (1004a 12-16)

IV, 3 (1005a 33-b 1)

IV, 4 (1008b 31-1009a 5)

IV, 5 (1009b 12-33)

IV, 3 [=7] (1012a 23-24)

VI [=V], 5 (1015b 14-15)

V, 7 (1017a 19-22)

IV [=V], 7 (1017a 22-35)

V, 12 (1019a 15)

V, 12 (1019b 21-33)

V, 15 (1021a 12)

V, 15 (1021a 30)

V, 29 (1024b 21-26)

VI, 3 (1027a 29-b 16)

VI, 4 (1027b 25-28)

VII, 7 (1032a 12n)

VII, 7 (1032a 29)

VII, 7 (1032b 2n)

VII, 8 (1033b 19n)

VII, 8 (1033b 25)

III, 305

II, 99

I, 493

II, 125

I, 18, 242; III, 72

I, 17, 306; III, 147

I, 224; III, 109

I, 242

I, 234; III, 102

I, 361

I, 361

II, 37

I, 575

II, 74, 194

II, 111

I, 575

II, 74, 194

I, 477, 490; II, 111

I, 23, 37, 434; II, 126, 156

II, 139

I, 18

III, 131

I, 53

I, 164

I, 52, 282; II, 21

I, 85

I, 142

I, 64; III, 254

III, 72

I, 141

III, 177

I, 191

I, 40

I, 53

II, 243

I, 40

I, 62

III, 247

II, 39

I, 272

I,215,348

I, 164

I, 275

III, 137

II, 255, 276

I, 158, 161, 205

I, 349

I, 494

I, 492

I, 283, 490; II, 309

I, 292

VII, 8 (1033b 26)	I, 493
VII, 8 (1033b 33)	I, 368
VII, 9 (1034a 13)	I, 487
VII, 10 (1035b 3-1036a 12)	I, 169
VII, 13 (1038b 8-15)	I, 168
VIII, 3 (1043b 32-1044a 2)	I, 147, 372, II, 290; III, 124, 146, 166
VIII, 3 (1043b 32n)	I, 580
VIII, 4 (1044b 6-8)	I, 69
VIII, 6 (1045b 21)	I, 459
IX, 8 (1050a 23-b 2)	I, 303
IX, 8 (1050a 25)	I, 259
IX, 8 (1050a 34)	I, 467
IX, 9 (1051a 4-17)	I, 110
X, 1 (1052b 18)	I, 165
X, 3 (1054b 22-31)	I, 59
X, 4 (1055a 33)	I, 192
X, 8 (1058a 7-16)	I, 191
X, 9 (1058b 1-2)	III, 120
X, 10 (1058b 28)	I, 557
XI [XII], 3 (1070a 2In)	I, 511
XI [XII], 3 (1070a 25)	I, 541
XI [XII], 7 (1072a 20n)	I, 457
XI [XII], 7 (1072a 23-30)	I, 51
XI [XII], 8 (1073a 22n)	I, 571, 572
XI [XII], 8 (1074a 15)	I, 573
XI [XII], 8 (1074a 15-17)	II, 124
XI [XII], 9 (1074b 32-33)	I, 190
XI [XII], 9 (1075a 3)	I, 594
XI [XII], 10 (1075a 11-15)	I, 188, 206, 220, 303; II, 180
<i>- Ethica Nicomachea</i>	
I, 1 (1094a 2-3)	I, 110, 381; II, 26
I, 3 (1094b 23-24)	I, 21
I, 7 (1098a 2n)	I, 463
I, 7 (1098a 3)	I, 427
I, 9 (1099b 16-18)	III, 221
I, 9 (1099b 18-20)	II, 124
I, 9 (1099b 27-28)	II, 87
I, 9 (1099b 32-1100a 1)	II, 99
I, 10 (1100b 6)	II, 136
I, 10 (1100b 11—1101a 21)	II, 138
I, 12 (1101b 10-1102a 4)	II, 93
I, 13 (1102a 5-7)	II, 124
II, 1 (1103b 8n)	I, 469
II, 1 (1103b 22-25)	II, 247
II, 9 (1109a 24-26)	II, 28
III, 1 (1110a 2—4)	III, 109
III, 1 (1110b 15-17)	II, 260; III, 109
III, 1 (1110b 28)	III, 263, 334
III, 2 (1111b 23)	I, 384
III, 4 [=2] (1111b 26-27)	I, 224

III, 3 (1112b 27-28)	II, 392
III, 5 (1113b 16-17)	II, 28
III, 5 (1114a 32-b 1)	III, 337
IV, 1 (1120a 23-26)	I, 239
IV, 13 [=7] (1127a 23-28)	I, 240
IV, 9 (1128b 23-24)	II, 387
V, 1 (1130a 3)	I, 314
V, 11 (1138a 4n)	I, 318
VI, 2 (1139a 26-31)	I, 160, 161
VI, 4 (1140a 9-10)	I, 238, 306
VI, 5 (1140b 4-6, 20)	I, 239
VI, 6 (1141a 7-8)	II, 119
VI, 7 (1141a 9-19)	II, 125
VI, 7 (1141a 19-20)	II, 125
VI, 10 [=8] (1142a 31-32)	I, 240
VI, 13 (1145a 5-6)	II, 99
VII, 3 (1146b 35-1147a 4)	II, 246
VII, 3 (1147a 1)	I, 428
VII, 3 (1147a 25-b 5)	II, 246
VII, 8 (1151a 6-17)	III, 334
VII, 14 (1154b 26)	I, 233, 520
VIII, 1 (1155a 16-22)	III, 221
VIII, 5 (1157b 28)	I, 520
VIII, 5 (1157b 33^10)	III, 221
VIII, 6 (1158a 10-14)	II, 366
VIII, 7 (1158b 30-1159a 10)	III, 221
VIII, 11 (1161b 4-5)	II, 227; III, 285
IX, 4 (1166a 3)	III, 106
IX, 4 (1166a 30-31)	III, 106
X, 4 (1174b 23)	I, 522
X, 4 (1174b 31-33)	I, 229; II, 82, 87
X, 7 (1177a 12—b 26)	I, 250; II, 125, 140
X, 7 (1177a 19-21)	II, 81
X, 7 (1177a 26)	I, 520
X, 7(1177a 27-b 1)	II, 177
X, 7(1177b 31-34)	I, 27
X, 8 (1179a 22-30)	II, 264
X, 8(1179a 31-32)	II, 125
- <i>Magna moralia</i> [<i>Liber de bona fortuna</i>]	
II, 8 (1207a 35-b 1)	II, 269
- <i>Ethica Eudemica</i> [<i>Liber de bona fortuna</i>]	
VIII, 7 (1248a 17-32)	II, 263
- <i>Politica</i>	
I, 1 (1252a 31-34)	II, 235
I, 2 (1253b 25-33)	III, 285
I, 2 (1254b 10-13)	II, 68
- <i>Rhetorica</i>	
II, 4 (1382a4-7)	II, 250
II, 4 (1382a 4n)	I, 428

ATANAZY (Pseudo-)

- *Symbolum Quicumque* III, 118, 184

AUGUSTYN

- *Confessiones* (PL 32)
XII, 25, 35 (kol. 840) II, 133

- *Contra Faustum* (PL 42)
XXVI, 3 (kol. 480) II, 303

- *Contra Maximinum* (PL 42)
II, 13 (kol. 770) II, 92

- *De baptismo contra Donatistas* (PL 43)
IV, 22 (kol. 173) III, 272

- *De civitate Dei* (PL 41)
IV, 11 (kol. 123) II, 243
V, 1 (kol. 141) II, 276
V, 6 (kol. 146) II, 245
V, 8 (kol. 148) II, 243
V, 9 (kol. 148-152) II, 278
VIII, 14 (kol. 238-239) I, 567
VIII, 14-17 (kol. 238-242) II, 327
VIII, 16 (kol. 241) I, 567
VIII, 23 (kol. 247-248) II, 314
IX, 3 (kol. 257-258) II, 327
X, 11 (kol. 289) II, 323
X, 11 (kol. 290) II, 320
X, 30 (kol. 310) II, 175
XII, 13 (kol. 361) III, 303, 304
XII, 13 (kol. 361-362) III, 303
XIX, 13 (kol. 640) II, 374
XX, 7 (kol. 667) III, 309

- *De doctrina Christiana* (PL 34)
I, 32 (kol. 32) I, 316

- *De Genesi ad litteram* (PL 34)
I, XV (kol. 257) III, 102
II, VIII, 16-19 (kol. 269-270) II, 167
II, XVIII (kol. 280) I, 32
IV, XII, 22 (kol. 304) II, 185

- *De haeresibus* (PL 42)
1 (kol. 25-26) I, 365
5 (kol. 26) II, 367
8 (kol. 27) II, 91; III, 25, 132
9-10 (kol. 27-28) III, 239
10 (kol. 27) III, 25, 132
11 (kol. 28) II, 415; III, 138
14 (kol. 28) I, 361
21-22 (kol. 28-29) I, 361

22 (kol. 29) II, 415

26 (kol. 30)	II, 453
38 (kol. 32)	II, 458; III, 267
40 (kol. 32)	II, 372
41 (kol. 33)	III, 29
43 (kol. 33)	III, 148
43 (kol. 34)	II, 175
44 (kol. 34)	III, 25, 132
45 (kol. 34)	III, 25, 132
46 (kol. 34)	II, 34, 206, 323, 452
46 (kol. 34-35)	II, 52
46 (kol. 34-38)	I, 361, 543
46 (kol. 37-38)	III, 133
49 (kol. 39)	III, 35, 88, 143
51 (kol. 39)	III, 88
52 (kol. 39)	III, 88, 95
54 (kol. 40)	III, 35
55 (kol. 40)	III, 141, 146
69 (kol. 44)	III, 242
70 (kol. 44)	II, 251
82 (kol. 45)	III, 264
83 (kol. 46)	III, 201
88 (kol. 47)	II, 432, 436, 442, 456, 459, 465
88 (kol. 48)	III, 201
<i>- De natura et origine animae (PL 44)</i>	
IV, 4 (kol. 527)	I, 264
<i>- De Trinitate (PL 42)</i>	
III, III, 8 (kol. 872)	II, 295
III, IV, 9 (kol. 873)	II, 295, 240
V, IV, 5 (kol. 913)	I, 81
V, XIV, 15 (kol. 920-921)	III, 119
VI, VIII, 9 (kol. 929)	I, 123
IX, III, 3 (kol. 963)	II, 129
IX, VII, 12 (kol. 967)	II, 133
X, VII, 9-10 (kol. 978-979)	II, 130
X, IX, 12 (kol. 980)	II, 130
XII, II, 2 (kol. 999)	II, 133
XV, XVI, 26 (kol. 1079)	II, 169
XV, XX-XXIII, 38-43 (kol. 1087-1091)	III, 119
XV, XXVI-XXVII, 45-50 (kol. 1092-1097)	III, 119
<i>- De vera religione (PL 34)</i>	
XXXI, 57 (kol. 147-148)	II, 133
<i>- Enarrationes in Psalmos (PL 36)</i>	
Ps 11 (kol. 138)	II, 134
<i>- Enchiridion (PL 40)</i>	
58 (kol. 260)	I, 458
<i>- Epistula 31 (PL 33)</i>	
1 (kol. 121)	II, 286

- *Liber octoginta trium quaestionum* (PL 40)

XLVI (kol. 30) I, 149

- *Soliloquia* (PL 32)

I, VIII, 15 (kol. 877) II, 135

I, XV, 27 (PL 32, 883) II, 133

II, XIX, 33 (PL 32, 901) II, 134

- *Super Evangelium Ioannis* III, 119

AWERROES

- *Physica [Commentarium magnum in Aristotelis Physica]* (w: *Aristotelis Opera cum Averrois Cordubensis commentariis*, Venetiis 1562, t. 4)

II, 75 (f. 75v-76r) I, 53

VIII, 46 (f. 387va) I, 494

- *De anima [Commentarium magnum in Aristotelis De anima]* (wyd. F.S.

Crawford, Cambridge, Mass. 1953)

II, 7 (s. 138) I, 436

II, 21 (s. 159-160) I, 437

II, 21 (s. 160) I, 437

III, 5 (passim) I, 436

III, 5 (s. 387-389) I, 421

III, 5 (s. 393-394) I, 438

III, 5 (s. 393-395) II, 113

III, 5 (s. 401) I, 422

III, 5 (s. 404-405) I, 422, 464

III, 5 (s. 404-411) I, 481

III, 5 (s. 405) I, 430

III, 5 (s. 406-407) I, 462

III, 5 (s. 410) I, 435

III, 5 I, 448, 471, 474

III, 6-7 I, 426

III, 14 (s. 430) I, 439

III, 14 (s. 430-431) II, 113

III, 18 (s. 438) I, 502

III, 19 (s. 443) I, 486, 504

III, 20 (s. 450) I, 435

III, 20 I, 426, 466, 470

III, 25 (s. 463) I, 194

III, 33 I, 426

III, 36 (s. 481-499) II, 113

III, 36 (s. 487) II, 126

III, 36 (s. 491—492) II, 109

III, 36 (s. 495^198) II, 118

III, 36 (s. 499) I, 435

III, 36 (s. 499-501) II, 119

III, 36 I, 432

- *Metaphysica [Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica]*

(w: *Aristotelis Opera cum Averrois Cordubensis commentariis*, Venetiis 1562, t. 8)

II, 1 (f. 29ra) II, 127

VII, 34 (f. 184rb-185rb)	III, 296
XII [XI (XII)], 36	I, 486
XI [XII], 41 (f. 324va)	I, 69

XI [XII], 41 (f. 325ra)	I, 93
XI [XII], 52	II, 206

AWICEBRON

- <i>Fons vitae</i>	
II, 9-10	II, 195

AWICENNA

- *De anima [Liber de anima seu sextus de naturalibus]* (wyd. S. Van Riet, t. 2, Louvain-Leiden 1968)

IV, 4 (s. 61-65)	II, 308
IV, 4 (s. 65-66)	II, 308
V, 5-6	I, 489
V, 6	I, 476
V, 6	I, 478

- *Metaphysica [Liber de philosophia prima sive scientia divina]* (wyd.

S. Van Riet, t. 2, Louvain-Leiden 1980)

VI, 2 (s. 300-306)	I, 517
VI, 5 (s. 341-343)	I, 239
VIII, 6 (s. 413)	I, 161
IX, 4 (s. 445)	I, 239
IX, 4 (s. 445, 481-482)	III, 36
IX, 4 (s. 481-482)	I, 365, 588
IX, 5 (s. 488-194)	I, 493
IX, 5 (s. 489-490)	II, 194, 309
X, 1 (s. 522-530)	II, 257
X, 1 (s. 523-529)	II, 255

- *Sufficientia* (wyd. Venetiis 1508)

II, 1 (f. 24rb)	I, 24

BAZYLI WIELKI

- *Homiliae in Hexaemeron* (PG 29)

I, 5 (kol. 14)	I, 291

BEDA CZCIGODNY

- *In Lucae Evangelium expositio* (PL 92)

I, 3 (kol. 358)	III, 241

BOECJUSZ

- *De arithmetica* (PL 63)

I, 2 (kol. 1083 B)	II, 293

- *De consolatione philosophiae* (PL 63)

I, proza 4 (kol. 625 A)	II, 206
III, proza 2 (kol. 724 A)	I, 251; II, 177
III, proza 2 (kol. 724 A-728 A)	I, 256
III, proza 12 (kol. 779 A)	II, 240
IV, proza 6 (kol. 815 A)	II, 275
V, metrum 4 (kol. 851 A-B)	II, 244

- *De duabus naturis [Contra Eutychen et Nestorium]* (PL 64)

III (kol. 1343-1344) III, 58, 174

- *De Trinitate* (PL 64)

II (kol. 1250) I, 596

II (kol. 1250 A) I, 21

II (kol. 1250 B-C) I, 79

II (kol. 1250 D) II, 74

VI (kol. 1255) III, 129

CYCERO MAREK TULIUSZ

- *De inventione rhetorica*

II, 55 [166] II, 92

CYRYL ALEKSANDRYJSKI

- *Epistula III ad Nestorium* (PG 77)

10 (kol. 117) III, 118

Anathem. 2 (kol. 120) III, 175

Anathem. 4 (kol. 120) III, 176

Anathem. «(kol. 121) III, 176

DIDYM Z ALEKSANDRII

- *De Spiritu Sancto* (PL 23)

37 (kol. 141) III, 118

DIONIZY AREOPAGITA (Pseudo-)

- *De caelesti hierarchia* (PG 3)

II, 3 (kol. 140 C-141 C) I, 99

III, 2 (kol. 165 B; PL 122, 1045 B) II, 64

IV, 1 (kol. 177 D) I, 89

IV, 2 (kol. 180 B; PL 122, 1047 A) II, 240

VII, 1 (kol. 205 B-C) II, 229

VII, 1 (kol. 205 C-D; PL 122, 1050 C) II, 229

VII, 1 (kol. 205 D; PL 122, 1051 A) II, 229

VII, 2 (kol. 208 C-209 A; PL 122, 1051

D-1052 A) II, 228

VII, 3 (kol. 209 A; PL 122, 1052 A) II, 228

VIII, 1 (kol. 237 C; PL 122, 1053 D) II, 230

VIII, 1 (kol. 237 D-240 A; PL 122, 1054 A) II, 231

VIII, 1 (kol. 240 A; PL 122, 1054 B) II, 231

VIII, 1 (kol. 240 B; PL 122, 1054 C) II, 230

IX, 1 (kol. 257 B; PL 122, 1056 A) II, 232

IX, 2 (kol. 257 C-260 A; PL 122, 1056 B-C) II, 233

IX, 2 (kol. 260 B; PL 122, 1057 A) II, 232

X, [1-2] (kol. 230 [=271-274]) I, 581

De divinis nominibus

[=*De caelesti hierarchia*] XII, [2] (kol. 291) I, 591

XIV (kol. 322) I, 576

- *De divinis nominibus* (PG 3)

I, 5 (kol. 593 B-C) I, 99

II, 5 (kol. 644A-B) I, 89

IV, 1 (kol. 693 B-696 A) II, 60

IV, [1] (kol. 694) I, 391, 406, 571

IV, [1] (kol. 695) I, 595

IV, 3 (kol. 697 A) II, 60

IV, 4 (kol. 700 A)	II, 240
IV, 7 (kol. 704 B; PL 122, 1132 D-1133 A)	II, 26
IV, 10 (kol. 708 B)	I, 234; III, 102
IV, 15 (kol. 713 B)	I, 230, 231; III, 221
IV, 19 (kol. 716 B-D)	II, 34
IV, 20 (kol. 717-721)	II, 38
IV, 23 (kol. 724)	III, 206

IV, 31 (kol. 732 B-C)	II, 38
IV, 32 (kol. 732 D)	II, 28
V, 4 (kol. 817 C)	I, 95
V, 9 (kol. 824 D)	I, 148
VII, 2 (kol. 869 C)	I, 138
VII, 2 (kol. 869 B)	I, 158
VII, [3] (kol. 871)	I, 451
VII, 3 (kol. 872 B)	II, 291
VIII, 7 (kol. 893 A)	I, 241
IX, 7 (kol. 916 A)	I, 97

- *De ecclesiastica hierarchia* (PG 3)

V, 6-7 (kol. 513-516)	III, 276

- *De mystica theologia* (PG 3)

I, 3 (kol. 1001 A)	II, 143

- *Epistula IV ad Gaium* (PG 3)

(kol. 1072)	III, 169

GENNADIUS

- *De ecclesiasticis dogmatibus* (PL 42)

14 (kol. 1216)	I, 539
15 (kol. 1216)	I, 419
16 (kol. 1216)	I, 511
16-17 (kol. 1216)	I, 522
35 [68] (kol. 1219)	II, 405

GRZEGORZ WIELKI

- *Homiliae in Evangelio* (PL 76)

I, hom. 10, 4 (kol. 1112 A)	II, 276
I, hom. 11, 1 (kol. 1114-1115)	III, 311
II, hom. 34, 8 (kol. 1250 C-D)	II, 232
II, hom. 34, 8-10 (kol. 1250 C-1252 B)	II, 233
II, hom. 34, 8 (kol. 1250 D)	II, 232
II, hom. 34, 10 (kol. 1251 C)	II, 231
II, hom. 34, 10 (kol. 1251 C-D)	II, 231

- *Libri dialogorum* (PL 66 [Vita sancti Benedicti]; PL 77)

II, 31 (PL 66, 190 D)	II, 310
IV, 6 (PL 77, 329 B)	II, 240
IV, 33 (PL 77, 376 B)	II, 166

- *Moralia in lob* (PL 75-76)

III, 9 (PL 75, 607)	I, 361
VI, 37 (PL 75, 761)	II, 390

XIV, 56 (PL 75, 1077-1079)	III, 313
XVI, 10 (PL 75, 1127 B)	II, 289
XXIV, 20 (PL 76, 314 B)	II, 240

- *Registrum epistularum*, zob. **MIKOŁAJ Z DURAZZO**

GRZEGORZ Z NYSSY

- *De creatione hominis* (PL 67)

XXX (kol. 398 A-B)	I, 552
XXX (kol. 398 B)	I, 552
XXX (kol. 398 B-C)	I, 553
XXX (kol. 399 A)	I, 553
XXX (kol. 399 C)	I, 553
XXX (kol. 400 A)	I, 554

HIERONIM

- *Adversus Iovinianum* (PL 23)

I, 3 (kol. 214 B)	II, 164, 405

- *Contra Yigilantium* (PL 23)

14 (kol. 366)	II, 380

HILARY Z POITIERS

- *De synodis* (PL 10)

17-18 (kol. 493-495)	III, 53
58 (kol. 510)	I, 305

- *De Trinitate* (PL 10)

I, 37 (kol. 48 D)	I, 20

II, 10-11 (kol. 58 C-59A)	I, 33

VII, 11 (kol. 208 B)	I, 79

JAN DAMASCEŃSKI

- *De fide orthodoxa* (PG 94)

I, 3 (kol. 795 C-D)	I, 53
I, 9 (kol. 836 B-837 A)	I, 38
II, 3 (kol. 874)	I, 298
II, 7 [XXI, 10] (kol. 893 B-C)	II, 256
II, 7 [XXI, 10] (kol. 893 C)	II, 245
II, 30 [XLIV, 1] (kol. 972 A)	II, 265
III, 3 [XLVII, 6] (kol. 993)	III, 175

LIBER DE CAUSIS

II, 22	II, 170
VII [VIII], 74	I, 589
VIII [IX], 91	I, 90
IX [X], 92	I, 593
IX [X], 92-93	I, 591
XXII [XXIII], 172	II, 187

MIKOŁAJ Z DURAZZO

- *Libellus de proceessione Spiritus Sancti et de fide Trinitatis contra errores Graecorum* (PG 140)

110 (kol. 524)	III, 260

MOJŻESZ MAJMONIDES

- *Dux perplexorum* (wyd. Parisiis 1520)

I, 73	II, 185, 193, 195
II, 7 (f. 43r-v)	I, 576
III, 26 [25] (f. 88r-v)	II, 294

MSZAŁ

prefacja o Narodzeniu Pańskim III, 221

NEMEZJUSZ Z EMEZY (Pseudo-Grzegorz z Nyssy)

- *De natura hominis* (PG 40)

2 (kol. 560) I, 511

2 I, 443

2 I, 444

2 I, 548

36 [35] (kol. 745 B-748 A) II, 287

37 [36] (kol. 749 B-753 A) II, 211

43 [41] (kol. 792 B) II, 210

44 [42] (kol. 793 A-796 A) II, 218

44 [42] (kol. 796 C-797 A) II, 217

44 [42] (kol. 813 B-814 B) II, 265

ORYGENES

- *Péri archon [De principiis]* (PG 11)

I, 6 (kol. 170) I, 571

II, 3 II, 175

II, 6, 6-9 (kol. 222) III, 148

II, 8 (kol. 224-225) III, 148

II, 9 (kol. 226) I, 528

II, 9 (kol. 230) I, 369, 582

II, 10, 3 (kol. 235-236) III, 313

III, 1, 19 (kol. 292-293) II, 262

III, 6, 4 (kol. 337-338) III, 313

III, 6, 6 (kol. 338-340) III, 313

PIOTR LOMBARD

- *Glossa [Commentaria] in Psalmos* (PL 191)

Ps 11 (kol. 155 A) II, 134

- *Sententiarum libri quatuor* (PL 192)

III, d. 6, r. 2 (kol. 768) III, 173

III, d. 6, r. 4-6 (kol. 769-770) III, 170

PLATON

- *Alcibiades*

129 E-130 C I, 411

- *Phaedo*

48 (99 E) I, 143

49 (100 D-E) I, 143

105 E I, 522

106 B I, 522

- *Phaedrus*

24 (245 C)	I, 44
245 C-246 A	I, 523
24 D [=245 D]	I, 414
246 A	I, 528
248-249B	I, 528

- *Philebus*

34 A	I, 523

- *Republica*

V (449 D)	II, 367

- *Theaetetus*

160 C	I, 523

- *Timaeus*

18C-D	II, 367
XIII (41 A-B)	I, 68
42 B-C	I, 528
43 C	I, 523
69 C-71A	I, 415, 418

PORFIRIUSZ

- <i>Isagoge</i> (wyd. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris 1966, Aristoteles Latinus, I, 6-7)	
VI, 21-22 (s. 12)	III, 209

PTOLEMEUSZ

- <i>Tetrabiblos</i> [<i>Quadripartitum</i>]	
1,3	II, 257

PTOLEMEUSZ (Pseudo-)

- Centilogium	
1	II, 257
8; 7; 1	II, 252
38	II, 245

SOBORY POWSZECHNE (*Sacrorum conciliorum nova et amplissima*

<i>collectio</i> , wyd. I. D. Mansi, t. II-XI, Florentiae 1759-1765)	
- Sobór Nicejski	III, 126
- Sobór Konstantynopolitański I	
Symbol wiary (t. III, kol. 566)	III, 126
- Sobór Efeski, zob. także Cyryl Aleksandryjski	
List papieża Feliksa (t. IV, kol. 1187)	III, 177
- Sobór Chalcedoński, zob. także Cyryl Aleksandryjski	
(t. VII, kol. 114)	III, 126
(t. VII, kol. 115)	III, 162, 172
- Sobór Konstantynopolitański II	

(t. IX, kol. 183) III, 119

- Sobór Konstantynopolitański III

(t. XI, kol. 349-360) III, 167

TEMISTIUSZ

- *De anima*

III, 51 II, 126

TERTULIAN

- *De anima*

9 (PL 2, 659) I, 389

VIGILIUS THAPSENSIS (Pseudo-Augustyn)

- *Contra Felicianum arianum de unitate Trinitatis* (PL 42)

XII (kol. 1166-1167) III, 184

WALERTUSZ MAKSYMUS

- *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*

I, 1 II, 451

I, 7 II, 451

II, 1,4 II, 366