

Ks. Jacek WOJTYSIAK

TEOLOGIA NATURALNA ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Słowa kluczowe: teologia naturalna, Tomasz z Akwinu, istnienie Boga, filozofia Boga.

Keywords: Natura Theology, Thomas Aquinas, Existence of God, Philosophy of God.

Ćwierć wieku minęło, jak poznałem Księdza Profesora Marka Kiliszka. Przyjeżdżał do nas na KUL z wykładami z filozofii Boga. Przedstawiał się nam, studentom, jako postać tajemnicza – podróżnik, który zjawiał się co jakiś czas z torbą na ramieniu i wyciągał z niej notatki do swego wykładu. Pamiętam ten wykład – dowód na to, że o sprawach Boskich można mówić w sposób chłodny i rzeczowy, ściśle odróżniając porządek wiedzy i porządek wiary. Wtedy nie wiedziałem, że filozofia Boga stanie się po latach jedną z głównych dziedzin mej pracy. Okazało się jednak, że – używając ewangelicznej metafory – ziarno zasiane wtedy, wreszcie zaowocowało i we mnie. Jak mówił św. Paweł Apostoł (1 Kor 3, 6-7), jedni sieją, inni podlewają, a Bóg daje wzrost. Książd Profesor był jednym z siewców, dlatego niniejszym tekstem pragnę Mu za ten zasiew podziękować. Ponieważ Jego wykład opierał się na Tomaszowej filozofii Boga, myślę, że stosownym będzie podzielić się tym, jak dziś ją rozumiem i wykładam. Na pewno na to rozumienie miał wpływ mój kontakt z filozofia analityczną. Należy to w tym miejscu podkreślić, gdyż Książd Profesor był chyba pierwszym filozofem z kręgu KUL, który zainteresował się bliżej analityczną filozofią religii. Jego rozprawa doktorska, poświęcona filozofii religii I.T. Ramseya, a wydana w 1983 r., zawiera szereg informacji o (wcześniejszej fazie) analitycznej filozofii religii, które w tym czasie w Polsce były praktycznie nieznanne.¹

¹ Ks. M. KILISZEK, *Lingwistyczna filozofia religii. Analiza teorii I.T. Ramseya*, Lublin: RW KUL 1983. Dalsza część niniejszego tekstu jest – poprawionym i uzupełnionym nawiązaniem do rozprawy doktorskiej ks. dr. M. Kiliszka – przedrukiem fragmentu mej książki *Wprowadzenie do teologii naturalnej* (Kraków: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii” 2014), ss. 43-50. Jeśli chodzi o tomistyczne lektury, to najwięcej zawdzięczam, opartej na tekstach źródłowych, syntezie wiedzy o Tomaszowej metafizyce i teologii autorstwa J. F. Wippela (*Metaphysics*, w: N. KRETZMANN AND E. STUMP (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, 85-127. Redaktorzy tego przewodnika są zaliczani, obok m.in. J. Haldane’a, do tzw. tomizmu analitycznego). Wnikliwą – życzliwą i krytyczną – analizę wybranych koncepcji i rozumowań Tomasza proponuje wybitny analityk B. Leftow ("Introduction", w: THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae. Questions on God*, B. DAVIS, B. LEFTOW (eds.), Cambridge: Cambridge University Press 2006, ss. vii-xxxi). Warto tu też wymienić (dostosowane do mentalności współczesnego czytelnika) dwa tomistyczne podręczniki amerykańskie: (bardziej arystotelesowski) B. Ashleya OP (*The Way toward Wis-*

Prezentację teologii naturalnej Tomasza zaczyna się najczęściej od wykładu jego „pięciu dróg” – argumentów za istnieniem Boga zawartych w Sumie teologii². Trzy z nich jednak (pierwszy, drugi i piąty) stanowią tylko pewną interpretację lub modyfikację arystotelizmu i nie wyrażają oryginalnej myśli Tomasza. Droga pierwsza („z ruchu”) parafrazuje główny argument Arystotelesa, bez wikłania się w zagadnienie wieczności świata i ruchu (którą Tomasz dopuszczał). Droga druga uogólnia pierwszą, pojęcie ruchu zastępując pojęciem relacji przyczynowej: ciąg przyczyn sprawczych – by uniknąć regresu w nieskończoności – terminuje w Pierwszej Przyczynie, która ma wyróżniony status ontyczny względem pozostałych. Droga piąta jest nie tyle kosmologiczna, ile teleologiczna: Tomasz wykorzystuje w niej Arystotelesową ideę celowości. Przy czym, niejako w przeciwieństwie do Arystotelesa, celowości nie traktuje jako tylko nieodłącznej – dalej niewyjaśnialnej – cechy natury. Uważa bowiem, że jej istnienie wymaga wyjaśnienia w odwołaniu do bytu, który nie tylko stanowi ostateczny cel działania rzeczy w świecie, ale który także ustanawia dla nich cele i kieruje nimi do ich osiągnięcia. Ten byt – powiada Tomasz – ma naturę umysłową, a wszyscy nazywają go Bogiem.

Dopiero droga trzecia (z przygodności) i czwarta (ze stopni doskonałości) – czytane w świetle innych dzieł Tomasza, takich jak *De ente et essentia* – pozwalają uchwycić naczelną ideę jego metafizyki i naturalnej teologii.³ Wprowadźmy ją za pomocą pewnej analogii. Analogia ta, używana przez Tomasza, jest zaczerpnięta z najwnej fizyki. Nie jest ona jednak fałszywa, jeśli pamięta się o jej ograniczeniach.

(1) W pewnym układzie znajdują się rzeczy ciepłe.

(2) Żadna z tych rzeczy nie jest jednak ciepła sama z siebie, lecz dzięki ogrzaniu przez inną rzecz.

(3) Relacja ogrzewania jest możliwa, o ile istnieje (dla danego układu) źródło ciepła – coś, co jest niejako (przynajmniej z punktu widzenia tego układu) ciepłe samo z siebie.

(4) Istnieje (dla danego układu) źródło ciepła (np. ogień) – coś, co jest jakby najbardziej ciepłe lub jest jakby ciepłem samym w sobie.

Sparafrazujmy teraz tezy (1)-(4), wypowiadając analogiczne twierdzenia metafizyczne o bytach w świecie:

dom. An Interdisciplinary and Contextual Introduction to Metaphysics, Houston: University of Notre Dame Press for the Center of Thomistic Studies 2006) oraz (bardziej platonizujący) W. N. Clarke’a SJ (*The One and the Many. A Contemporary Thomistic Metaphysics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2001). We wszystkich tych pracach uwzględnia się – zainicjowaną przez C. Fabro – Platonską (partycypacyjną) interpretację Tomasza. W Polsce podjęła ją dyskusyjnie Z. J. Zdybicka.

² Chodzi tu o cz. I, kw. 2, art. 3 *Sumy*. Zob. św. TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Bogu. Suma teologii. Kwestie 1-26*, tł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak 1999, 39-43.

³ Opozycja między tym segmentem filozofii Tomasza a omówionymi wyżej drogami ukazuje ‘odwieczne’ napięcie teologii naturalnej między podejściem bardziej abstrakcyjnym a podejściem bardziej empirycznym. Drugie wydaje się bardziej przekonujące, ale narażone na falsyfikację, pierwsze zaś – może się w swej niefalsyfikowalności jawić (krytykom) jako tylko oderwany układ pojęć.

(1') W świecie istnieją rzeczy – każda z nich ma *esse* (istnienie).

(2') Żadna z tych rzeczy nie istnieje jednak sama z siebie, lecz dzięki innej rzeczy lub innym rzeczom. Innymi słowy: każda z tych rzeczy jest przygodna (ma *esse* z zewnętrznego nadania), a nie konieczna (nie jest samym swoim *esse*)⁴.

(3') Relacja nadawania (powodowania) istnienia jest możliwa, o ile istnieje (dla całego świata) źródło istnienia – coś, co jest niejako najbardziej bytem-istnieniem lub jest niejako istnieniem samym w sobie lub „jest samym swoim *esse*” (*sit ipsum suum esse*)⁵.

(4') Istnieje (dla całego świata) źródło istnienia – byt konieczny; istnienie samo w sobie; coś, co nie tyle ma *esse*, ile jest samym *esse*; istnienie samo-istne lub samo-trwające (*esse subsistens*).

Powyższy argument – czy raczej kontrastowa eksplikacja pojęciowa – ukazuje Tomasza nie tyle (lub nie tylko) jako arystotelika, lecz jako oryginalnego myśliciela, zdolnego do wysoko abstrakcyjnej analizy konceptualnej, przełamującego nawet zwykłą gramatykę języka potocznego. Niektórzy czynią z tego Tomaszowi zarzut: czy w łacinie i języku polskim mają sens takie zwroty, jak „mieć istnienie (*esse*)” lub „być istnieniem (*esse*)”? Pamiętajmy jednak, że filozofowie nieraz (przynajmniej lokalnie) reformowali język, by wyrazić swe najgłębsze przekonania na temat rzeczywistości. Co więcej, jak pisze M. Kiliszek, trafność języka odnoszącego się do Boga (czy szerzej: języka religijnego) osądza się nie „na podstawie jakości artykulacji”, lecz „na podstawie zdolności wskazywania na tajemnicę” czy na „osobliwą sytuację” jego odniesienia.⁶

Co uzyskał Tomasz, nazywając absolut-Boga *Esse Subsistens* i ‘wykazując’ jego istnienie jako bytu radykalnie różnego od wszystkich pozostałych rzeczy, które tylko mają *esse*?

Po pierwsze, Tomasz wyraził w abstrakcyjnej terminologii filozoficznej fundamentalną ideę doktryny dojrzałych religii monoteistycznych – ideę stwarzania *ex nihilo*. Stwarzanie polega na tym, że Bóg, bez żadnego uprzedniego materiału czy narzędzia, wyłącznie własną mocą sprawia (i utrzymuje) istnienie rzeczy. Idea ta zakłada, że zachodzi radykalna ‘przepaść’ między Bogiem (zdolnym do stwarzania) a bytami stworzonymi: On jeden istnieje w sensie właściwym, a wszystko inne istnieje z jego nadania. Inne jest więc istnienie Boga, a inne – stworzeń. Pierwsze należy do natury stwórcy lub całkowicie wypełnia ją; drugie – nie, ma status ‘czegoś’ tylko jakby dodanego i odłączalnego⁷.

⁴ Znamieniem rozpoznawczym przygodności rzeczy jest ich powstawanie i (wcześniejsze lub późniejsze) ginięcie oraz (mniejsze lub większe) ograniczenie ich doskonałości. Podobnie rzeczy ciepłe są takimi krócej lub dłużej, mniej lub bardziej.

⁵ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *De ente et essentia*, IV, w: M. A. KRĄPIEC, *Byt i istota. Św. Tomasz „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin: RW KUL 1994, 32.

⁶ Zob. M. KILISZEK, dz. cyt., 153.

⁷ ‘Jakby’, bo bez *esse* dana rzecz nie jest żadną rzeczą. Nie ma czegoś takiego w rzeczywistości, jak coś, co przyjmuje i oddaje *esse*. Owo coś (*essentia*) można co najwyżej abstrakcyjnie wyróżnić w

Po drugie, w systemie Tomasza Bóg – jako stwórca i *Esse Subsistens* – zyskuje mocniejszy status ontyczny niż Pierwszy Poruszyciel Arystotelesa. Od stwórcy przecież zależy istnienie rzeczy, czyli nie tylko ich ruch, lecz niejako wszystko: to, że w ogóle są, a więc i to, czym są. Co więcej, jeśli – jak mówi Tomasz – *esse* jest „aktem wszystkich aktów i doskonałością wszystkich doskonałości”, to Bóg jako czyste *esse* jest absolutną pełnią bytu i doskonałości – „w samym swoim istnieniu posiada wszystkie doskonałości”⁸. Znaczy to, że nie brakuje mu niczego, co jest aksjologicznie pozytywne, a co znajduje się w stworzeniach. Nie brakuje mu tego, bo niejako zawiera to w sobie, i to w sposób nieograniczony.

Po trzecie, Bóg Tomasza jawi się jako ktoś, kto zasługuje na absolutną religijną cześć. Bóg jako niczym nieuwarunkowana pełnia doskonałości jest także (a raczej nade wszystko) pełnią doskonałości osobowych. Jak już wspominałem, zawdzięczamy mu nie tylko ruch, ale i (przede wszystkim!) to, że istniejemy i czym jesteśmy. Bóg ten więc jest nie tyle nieświadomym motorem tego, co się w świecie dzieje, ile świadomym suwerenem wyznaczającym i realizującym porządek świata. Jego przymioty zgadzają się z przymiotami Boga objawienia biblijnego. Tomasz nawet doszukiwał się w biblijnym Imieniu Boga – Jestem, który jestem (Wj 3, 14) – odsłonięcia jego metafizycznej natury jako samoistnego istnienia⁹. Współcześnie egzegeci są sceptyczni co do takiej interpretacji, utrzymując, że „to, co mamy dane w trzecim rozdziale Księgi Wyjścia, to nie otrzymanie imienia Boga, ale wyrażenie, którego używa człowiek, aby dać wyraz swemu maksymalnemu zaangażowaniu wobec Boga”¹⁰. Faktem jest jednak, że obie interpretacje nie muszą się wykluczać, lecz mogą być komplementarne.

Zauważmy dalej, że Tomasz – przeobrażając system Arystotelesa, ale zachowując jego podstawowy schemat (akt – możliwość/potencjalność) – nie traci nic z Arystotelesowej koncepcji Boga. Bóg Tomasza – jako czysty i nieograniczony akt *esse* – ma przymioty niezmienności, wieczności, transcendencji oraz – dodajmy – prostoty, nieskończoności, niecielesności, wszechobecności, doskonałości-dobroci, jedności itp.¹¹ Stwarzając, w pewnym sensie działa, ale działa – jak(o) Pierwszy

każdej rzeczy. Naprowadza na nie dostrzeżenie potencjalności fundowanej na transformacjach w przyrodzie: powstawania jednych rzeczy na bazie ginięcia innych.

⁸ Św. TOMASZ Z AKWINU, *De ente et essentia*, V, ss. 37-38.

⁹ Dla Tomasza teologia naturalna to nie tyle odrębna dyscyplina filozofii, ile horyzont lub kres metafizyki. Wymaga ona uzupełnienia o *sacra doctrina* – teologię opartą na objawieniu. Prawdopodobnie jednak bez wpływu tej ostatniej dyscypliny Tomaszowa filozoficzna koncepcja Boga nie stałaby się tak radykalna.

¹⁰ Tak stanowisko I.T. Ramseya referuje: M. KILISZEK, dz. cyt., 161.

¹¹ Tomasz dokładnie eksplikuje rozmaite przymioty Boga. Przynajmniej niektóre z nich uniemożliwiają identyfikację Boga ze światem lub jego twórcy. Warto zauważyć, że wszystkie te przymioty (wraz z ich analogiczną do Tomaszowej typologią) pojawiają się także w analizach Ramseya. Według niego terminy oznaczające teologicznonaturalne przymioty Boga mają służyć do wywołania kosmicznego odsłonięcia, np. w ten sposób, że słowo ‘Bóg’ – jako ‘pierwsza przyczyna’ umieszczona „na czele wszystkich przyczynowych opowieści” – „dopełnia przyczynowe opowieści”, sugerując, że „mamy do czynienia z czymś ostatecznym, czymś, co dalej nie może już być rozwijane” (KILISZEK, dz. cyt., 182). Byłoby interesujące porównanie pod tym kątem Tomasza i Ramseya. Może ‘pięć dróg’ to jedna z form naprowadzania na ‘kosmiczne odsłonięcie’?

Poruszyiciel – doskonale, nie zmieniając się, nic nie tracąc i nic nie zyskując, powodując skutki wyłącznie poza sobą (a nie w sobie). Scholastyczna zasada *operari sequitur esse* mówi, że działanie odzwierciedla sposób istnienia. Skoro więc Bóg istnieje w sposób wyjątkowy (absolutny), w taki też sposób działa. Konsekwentna interpretacja tej zasady pozwala Tomaszowi traktować spójnie Boga jako niezmienną przyczynę sprawczą, a nie tylko – jak u Arystotelesa – jako przyczynę celową. Konsekwencja Tomasza idzie jednak tak daleko, że powiada nawet, iż relacja świata do Boga jest realna, choć relacja Boga do świata – tylko myślna. Niektórzy widzą w tym nieusuwalną pozostałość Platońsko-Arystotelsowej koncepcji absolutu jako bytu statycznego i ‘zamkniętego’. Inni – radykalną konsekwencję przemyślenia asymetrii między Bogiem a światem; asymetrii, która nie musi przekreślać wartości tego, co Bogu zawdzięczamy oraz Jego ‘zasługiwania’ na wdzięczność.

Pozwólmy sobie teraz na uwagę ogólniejszą. Można zinterpretować system Tomasza jako wysubtelnioną postać platonizmu. W systemie Tomasza stworzenia mają się tak do Boga, jak rzeczy danego gatunku do idei, pod którą podpadają. Rzeczy te jakoś uczestniczą czy posiadają udział (partycypują) w idei, naśladując ją lub upodabniając się do niej pod względem treści. Przykładowo: poszczególni ludzie (niedoskonałe) są ludźmi dzięki partycypacji w (doskonałej) idei człowieczeństwa – w człowieczeństwie samym w sobie. Partycypacja w rozumieniu Tomasza ma bardziej generalny i egzystencjalny charakter: wszystkie rzeczy – byty o różnym stopniu niedoskonałości i ograniczeń – uczestniczą w doskonałej pełni bytu, jaką jest Bóg. To uczestnictwo czyni je bytami. Dzięki niemu (w różnym stopniu) naśladują one Boga jako byt sam w sobie. Tym, co naśladowane nie jest jednak pierwszorzędnie – jak u Platona – treść gatunkowa czy rodzajowa, lecz Boskie *Esse Subsistens*. Każde ‘małe’ *esse* bytu przygodnego to jakby kopia absolutnego *Ipsum Esse*. Fakt ten pociąga to, że każda doskonałość bytu przygodnego to jakby kopia absolutnej pełni doskonałości. Kopia – podkreślmy! – utworzona dzięki aktowi stworzenia.

Na podstawie powyższego można powiedzieć, że tak jak Platon jest ‘patronem’ teologii bytu doskonałego, a Arystoteles – teologii bytu (kauzalnie) pierwotnego, tak Tomasz wydaje się ‘patronem’ pogłębionej syntezy obu teologii. System Tomasza jest dobitnym świadectwem tego, że pierwsza z tych teologii prowadzi do drugiej, a druga – do pierwszej. Tomasz wykazuje, że Pierwsza Przyczyna jest – jako stwórca – pełnią doskonałości, w której uczestniczą wszelkie doskonałości rzeczy. Z kolei owo uczestnictwo można pojąć za pomocą pojęcia stwarzania. Czyni to koncepcję partycypacji – wbrew Platonowi i neoplatonikom – prostą: rzeczy uczestniczą w doskonałości absolutu bezpośrednio, a nie poprzez hierarchiczny system subpartycypacji lub emanacji. Prostota ta polega też na tym, że – w ujęciu Tomasza – uczestnictwo rzeczy w jednym absolucie (*Ipsum Esse Subsistens*) wyjaśnia zarówno ich istnienie, jak i to, czym są. Do wyjaśnienia pierwszego faktu Platon musiał zaś przywoływać Demiurga, gdyż idee jako zasada wyjaśniająca fakt drugi, nie wystarczały, by wyjaśnić samo istnienie czegokolwiek.

Platon – Arystoteles – Tomasz – oto łańcuch myślicieli, z których każdy korzysta ze swego poprzednika, jednocześnie go krytykując. Taka postawa otwarcia i krytyki (kolejnego mistrza względem poprzedniego) owocowała coraz dojrzałszymi i adekwatniejszymi systemami filozoficzno-teologicznymi, a w końcu wielką synte-

zą św. Tomasza z Akwinu. W łańcuch jego kontynuatorów wpisał się także Ksiądz Profesor Marek Kiliszek. Przyszło Mu naukowo pracować w czasach, w których filozofia zachodnia, a zwłaszcza filozofia analityczna, którą się zajmował, znajdowała się w stanie „tak mało na zagadnienia metafizyczne i religijne otwartym”¹². Radykalna zmiana w tej filozofii nastąpiła już po opublikowaniu rozprawy doktorskiej naszego Jubilata. Jednak gdyby nie tacy myśliciele, jak Ian Thomas Ramsey – bohater tej rozprawy – filozoficzna tematyka Boga i religii mogłaby w tej filozofii nie przetrwać. A gdyby nie tacy badacze, jak ks. dr Marek Kiliszek – autor rozprawy – kolejnemu pokoleniu środowiska filozoficznego KUL, do którego się zaliczam, trudniej byłoby odnaleźć i zrozumieć teksty tych analityków, którzy w ostatnim ćwierćwieczu potrafili tak znakomicie zwrócić się do metafizyki i religii, odsłaniając współczesnemu człowiekowi „więcej” niż to, o czym wprost mówi nauka i zwykle doświadczenie zmysłowe.

NATURAL THEOLOGY BY THOMAS AQUINAS

Summary

The Author of the presented paper attempts to show how the natural theology is possible in the context of St Thomas' Aquinas philosophy of God. Some metaphysical analysis can help to understand the reality of God which is given through Revelation and specific theological teaching in the whole Christian tradition. Philosophy of God represents an important foundation for a systematic theology and its articulation.

¹² M. KILISZEK, dz. cyt., 224.