

HORST SEIDL*

Papieski Uniwersytet Laterański

OBRONA DOKTRYNY ŚW. TOMASZA
O DUSZY LUDZKIEJ I BOGU
JAKO SUBSTANCJACH

Istnieją obecnie wysiłki zmierzające do przewyciężenia tradycyjnej „teologii substancji” zbudowanej w oparciu o klasyczną, „statyczną” metafizykę substancji. Zdaniem niektórych myślicieli wydaje się ona hamować „dynamiczny” postęp zachodzący w nowoczesnej teologii, który jest rezultatem nowych doświadczeń człowieka w jego relacji do Boga. Owo zainteresowanie (często wyłącznie) historycznym i psychologicznym rozwojem takich doświadczeń doprowadziło do wykształcenia hermeneutycznej, fenomenologicznej i lingwistycznej metody służącej ich badaniu i komunikowaniu. W celu realizacji tak postawionego zadania, kategorie metafizyki klasycznej, takie jak byt czy substancja, byłyby nieadekwatne. Z tego powodu pojawiła się na przykład fenomenologiczna próba reinterpretacji eucharystycznej obecności Chrystusa. Omijając trydencki dogmat o transsubstancjacji, zabieg ten pozwalał na przedstawienie fenomenologicznego opisu

* prof. Horst Seidl – emerytowany profesor filozofii na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim; członek Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu.

doświadczeń osobistych osób wierzących, kiedy spotykają one Chrystusa w Eucharystii¹.

Konieczne wydaje mi się jednak rozróżnienie między dwoma poziomami rzeczywistości, którym odpowiadają dwa odmienne poziomy wiedzy filozoficznej. Jeśli chodzi o poziom historyczny, analiza hermeneutyczna jest z pewnością bardziej adekwatna niż myślenie w kategoriach metafizycznych. Istnieje jednak również poziom bytu i istoty rzeczy, który różni się od poziomu historycznego, i którego wytlumaczenie wymaga ontologii lub metafizyki². Kategorie hermeneutyczne nie byłyby tutaj adekwatne, podobnie jak teorie historyczne czy psychologiczne, gdyż na poziomie tym mamy do czynienia z pewnymi ontologicznymi czy metafizycznymi zasadami, nie będącymi przedmiotem rozwoju historycznego ze względu na swoją stałą i niezmienną naturę.

Poziom metafizyczny różni się od historycznego, nie jest jednak ani mu przeciwny, ani przez niego zastępowalny. W odniesieniu do przykładu doktryny transsubstancjacji, przyjętej w oparciu o dogmat trydencki, możemy stwierdzić, że nie zastępuje ona bogactwa przeżyć osobowych, które mogą zostać poddane opisowi fenomenologicznemu, lecz jedynie zapewnia istnienie formalnego, ontologicznego aspektu wszystkich doświadczeń subiektywnych, który stanowi obiektywnie realna, substancjalna, zarówno cielesna, jak i duchowa obecność Chrystusa.

Klasyczna arystotelesowsko-tomistyczna metafizyka, która zajmuje się jedynie kilkoma formalnymi aspektami istnienia

¹ W tym kierunku zmierza traktat, którego autorem jest Norbert Slenczka: *Realpräsenz und Ontologie. Untersuchungen der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre*, Getynga 1993 (seria: Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, vol. 66). Analizę tego traktatu można odnaleźć w moim artykule: *Zum Substanzbegriff der katholischen Transsubstantiationslehre. Erkenntnistheoretische und metaphysische Erörterungen*, w: Forum Kathol. Theologie, 11 (1995), s. 1–16.

² Analiza tego aspektu zagadnienia znajduje się w mojej pracy: *Philosophiegeschichte und bleibende Wahrheit*, Weilheim-Bierbronn 1995 (Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie, Bd. 12).

i istoty rzeczy wydaje się znacznie różnić od metafizyki niemieckiego idealizmu, na przykład od metafizyki Heglowskiej, którą jej autor określa jako „encyklopedię nauk”. Ta zaś wchodzi we współzawodnictwo z naukami empirycznymi twierdząc, że jest w stanie wytyczyć im drogę rozwoju badawczego. Uzasadniona krytyka takiego żądania pochodzącego od metafizyki Heglowskiej dotyczy dziś niestety całej metafizyki zachodniej, chociaż ta ma znacznie skromniejsze ambicje, wskazując jedynie na pewne formalne, ontologiczne założenia wszystkich nauk.

Idąc dalej, musimy stwierdzić, że współczesna krytyka klasycznej nauki o substancji wydaje się nie rozumieć swojego przedmiotu, uznaje bowiem, że termin „substancja” jest w niej używany w odniesieniu do *rzeczy* czy przedmiotów, co sprawia, że podmiot jest tu również traktowany jak przedmiot lub jak rzecz. Takie podejście zaś znosiłoby podmiotowość człowieka. Krytyka ta jednak pomija fakt, że w metafizyce klasycznej aspekty ontologiczne, takie jak istnienie, substancja, istota czy przyczyna są uniwersalne nie w sensie jednoznacznym, lecz w sensie analogicznym lub transcendentnym (*transcendent genera*), a jako takie dotyczą zarówno przedmiotów, jak i podmiotu.

Warto zauważyć, że w czasach współczesnych, od Kartezjusza, pojęcie bytu” jest używane jedynie w sensie rzeczy – materialnych lub duchowych – i traci swoje ontologiczne znaczenie formalnego aspektu rzeczy, który jest analogicznie wspólny zarówno dla *res extensa*, jak i dla *res cogitans*. Dlatego też filozofia kartezjańska kończy się dualizmem.

W poniższych rozważaniach odniosę się przede wszystkim do nauki św. Tomasza o racjonalnej duszy ludzkiej jako substancji, którą rozwinął on w *Sumie teologicznej* I q. 75n. Następnie przeanalizuję pewne istotne fragmenty *Sumy teologicznej* I q. 13, które dotyczą nauki o Bogu jako substancji.

1. RACJONALNA DUSZA LUDZKA JEST SUBSTANCJĄ JAKO PRZYCZYNA FORMALNA

Przedstawiając swoją naukę o duszy ludzkiej św. Tomasz zajmuje się głównie pytaniami dotyczącymi jej istoty i jedności z ciałem. Nie dowodzi on istnienia ludzkiej duszy, lecz zakłada je z racji prostej samoświadomości naszego intelektu, który ujmuje swoje własne substancjalne istnienie, jak również istnienie całej duszy. Wywołuje to jednak dzisiaj pewne problemy podnoszone przez tych, którzy rozumieją samoświadomość jedynie w zawężonym sensie percepcji „zjawisk psychicznych”. Inny problem pojawia się – nawet między tomistami – w odniesieniu do antropologicznej koncepcji człowieka jako „złożonego z ciała i duszy”, pojętych jako dwie substancje. Zadają oni bowiem sobie pytanie, jak – wobec tego – można dalej utrzymać jedność bytu ludzkiego. Istnieją próby rozwiązania tej kwestii, które dowodzą, że człowiek to jedna substancja - ciało, racjonalna dusza jest zaś jego istnieniem. Koncepcja taka nie pozostaje już jednak w zgodzie z nauką św. Tomasza. Przeanalizujemy więc odnośne teksty.

a) *Istota ludzka jest złożona z ciała i duszy jako dwóch substancji*

Sam św. Tomasz jest świadom wspomnianego problemu. Faktycznie, jedna rzecz nie może być rezultatem istnienia dwóch substancji w akcie. W jaki więc sposób człowiek może być złożony z ciała i duszy jako dwóch substancji?

„Ex duabus enim substantiis actu existentibus non potest fieri aliquid unum: actus enim cuiuslibet est id quo ab altero distinguitur. Substantia autem intellectualis est substantia actu existens... Similiter autem et corpus... Substantia autem intellectualis et corpus sunt diversa genera...”, Summa contra Gentiles, rozdz. 56.

Św. Tomasz uznaje jednak, że człowiek jest złożony z dwóch substancji, rozróżniając trzy sensy bycia jednym: jako *indivisible*,

jako *continuum* i jako *ratione unum*. Decyduje się na ten trzeci sens, odrzucając dwa pozostałe, ponieważ człowiek jest jednością jako *compositum ex duobus*.

W rozdziałach 57–58 dostarcza on wyjaśnienia, w jaki sposób człowiek mimo to zachowuje jedność bytową. Dusza jest połączona z ciałem jako formalna przyczyna człowieka, tak że stanowi on jedność w swoim istnieniu, *secundum esse unum*. Chociaż św. Tomasz mówi o istnieniu ciała, podobnie jak o istnieniu duszy i o istnieniu całego człowieka, to ostatnie jest determinowane jedynie przez duszę.

W *Sumie teologicznej* I q. 75n., traktat o człowieku, zatytułowany *De homine qui ex spirituali et corporali substantia componitur*, dołącza się do traktatów występujących przed nim. Spójrzmy na q. 50 prezentującą metodę wykładu:

„Post haec considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturae... Et primo de creatura pure spirituali..., secundo de creatura pure corporali”.

Według św. Tomasza, podobnie jak według Arystotelesa, istnieją cielesne substancje nieożywione. W q. 75 a. 1–2 czytamy, że substancja cielesna jest nam bardziej znana, więc nie potrzebujemy jej dowodu. W przeciwieństwie do niej substancja niematerialna, która istnieje w sobie (jak substancja cielesna), wymaga zbadania jej natury. Przeciwwstawiając się Platonowi, św. Tomasz broni dalej, w a. 4–5, koncepcji arystotelesowskiej, która głosi, że człowiek jest istotową, nie zaś przypadłościową jednością ciała i duszy. Zacytujmy też następujący fragment:

„Homo dicitur minor mundus, quia est compositus ex omni creatura totius mundi”, S.th. I q. 91 a. lc.

b) *Jedność człowieka złożonego z ciała i duszy jako z możliwości i aktu*

Św. Tomasz rozwiązuje następnie wspomniany problem w następujący sposób: w aspekcie istnienia całościowego, „złożonego”

bytu ludzkiego dusza jest zasadą jego istnienia w akcie, ciało zaś zasadą jego istnienia w możności. Dlatego też, połączona z ciałem jako substancjalną przyczyną materialną, dusza – jako substancjalna przyczyna formalna – przyczynia się do faktycznego istnienia, czy też życia człowieka. Ciało, jako substrat materialny, otrzymuje ją posiadając możność jej otrzymania. Dusza formuje cielesną materię, w żywy organizm, sama będąc aktem życia.

S.c.G., rozdz. 57: „Quod autem ut forma propria anima corpori uniatur, sic probatur. Illud quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est forma et actus ipsius. Corpus autem per animam fit actu ens (sc. vivens) de potentia existente: vivere enim est esse viventis. Semen autem ante animationem est vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati (sc. viventis)”.

W odniesieniu do istnienia złożonego, całościowego bytu ludzkiego możemy powiedzieć, że ciało pozostaje w stosunku do duszy w takiej samej relacji, jak możność do aktu. W ten sam sposób również dusze niższych władz (dusza wegetatywna i zmysłowa) pozostają w takiej relacji do władzy wyższej (ducha, intelektu czy rozumu) jak możność do aktu.

Por. rozdz. 58: „nam ordo sensitivi ad intellectivum, et nutritivum ad sensitivum, est sicut ordo potentiae ad actum”.

Dlatego też cała dusza, zwana duszą duchową, intelektualną lub racjonalną – zgodnie z jej najwyższą władzą – udziela złożonemu, całościowemu bytowi ludzkiemu swojego istnienia i jedności:

„Cum igitur a forma unaquaque res habet esse, a forma etiam habebit unitatem...”

Rozstrzygający fragment raz jeszcze potwierdza złożoną jedność bytu ludzkiego, ukonstytuowanego przez dwie substancje:

„Ex duobus autem aut pluribus non potest fieri unum si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam: sic enim ex materia et forma fit unum...”

To samo rozwiązanie odnajdujemy w *Sumie teologicznej* I q. 76. Argumentacja przedstawiona w artykule pierwszym zaczyna się od stwierdzenia faktu, że człowiek doświadcza swojej tożsamości w czynnościach intelektualnych i zmysłowych, spełniając te ostatnie za pomocą ciała, a tym samym pozostaje świadomy swojego intelektu i ciała jako integralnych części siebie jako całościowego ludzkiego istnienia:

„...unde oportet corpus esse aliquam hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur”.

„...cum Socrates sit quoddam individuum in natura cuius essentia est una, composita ex materia et forma...”

Jedność ciała i duszy jest więc jednością wynikłą z połączenia dwóch substancji, które pozostają do siebie w takiej relacji, jak możność do aktu. Najwyższa zasada duszy, czyli intelekt, wykracza poza samą funkcję formowania ciała (właściwie funkcja ta należy do niższych zasad, nawet jeśli zintegrowane są one zjedną, intelektualną ludzką duszą):

„anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa (essendo pure la materia corporale il sostegno oportatore sostanziale dell'anima)...Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum... (sc. le sue operazioni intellettive)”.

c) Dusza intelektualna zawiera niższe formy virtualiter

Rozwiązanie, według którego dusza intelektualna jest jedyną substancjalną przyczyną formalną człowieka, jest połączone

z rozwiązaniem innego problemu, mianowicie jak możliwe jest to, że w człowieku obecne są różne formy psychiczne: wegetatywna, zmysłowa i intelektualna, a mimo to istnieje tylko jedna przyczyna formalna, czyli dusza intelektualna. Św. Tomasz rozwiązuje ten problem dowodząc, że formy niższe – wegetatywna i zmysłowa – są obecne w duszy, lecz nie funkcjonują już jako formalne przyczyny bytu ludzkiego (jak było zanim pojawiła się w duszy zasada intelektualna). Pozostają aktywne, ale jako zasady formalne jedynie w sensie *virtualiter*, ponieważ podporządkowane są zasadzie intelektualnej i tym samym połączone w jedno z duszą intelektualną – jedyną formalną przyczyną człowieka:

„Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa solā quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt”.

Warto zauważyć, że św. Tomasz mówi dalej o formach w liczbie mnogiej, odnosząc się zarówno do form niższych, jak i wyższych, chociaż formy niższe nie są już formalną przyczyną człowieka. Mimo to, zasady niższe – cielesna, wegetatywna i zmysłowa – pozostają aktywnymi komponentami bytu ludzkiego.

Poza tym sformułowanie „forma materii” (*forma materiae*) może być traktowane jako skrót oznaczający przyczynę, formalną, jaką dusza stanowi dla ciała. Jako takie jednak nie powinno być ono niewłaściwie rozumiane jako materialna forma ciała, jako jego jakość (struktura lub dyspozycja). Niektórzy uczeni właśnie w ten sposób błędnie interpretują to określenie. Sam św. Tomasz wyklucza jednak taką interpretację w *Sumie teologicznej* I q. 75 a. 2c. Argumentuje on następująco: gdyby dusza nie była substancją niematerialną lub *hoc aliquid*, będąc przypadkiem *pro quocumque subsistente*, mogłaby być jedynie przypadłością ludzkiego ciała, lub stanowić „forma materiale”, co nie byłoby prawdą:

„Primo modo (sc. hoc aliquid, pro quocumque subsistente) excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis...”

d) *Ciało i dusza jako dwie odrębne substancje po śmierci*

Cielesna forma, dzięki której materia posiada trzy wymiary, jest z pewnością połączona w jedno z całym bytem ludzkim, ale nie jest przyczyną powstania odrębnego bytu. Ludzkie ciało nie jest bowiem jedynie trójwymiarową, cielesną rzeczą, lecz żywym organizmem. Pomimo tego, ciało nadal zachowuje swoją cechę bycia materialnym i kiedy po śmierci zostaje oddzielone od duszy, powraca do tego czysto materialnego stanu. Z wielu różnych fragmentów zacytujmy ten jeden:

S.th. I q. 76, a. 8c: „Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi aequivoce, quemadmodum et animal pictum vel lapideum. Cib vuol dire che il corpo diventa di nuovo materia non vivente”.

W S.c.G. IV, 81 św. Tomasz utrzymuje, że to substancjalne ciało pozostaje również numerycznie jedno i to samo w chwili zmartwychwstania, ponieważ, obok zasady duszy, stanowi jedną z „podstawowych zasad”:

„Nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnimodo cedit in nihilum: nam anima manet post mortem...; materia etiam manet, quae tali formae fuit subiecta, sub dimensionibus eisdem ex quibus habebat ut esset individualis materia”.

Oznacza to, że materia była zindywidualizowana, kiedy poddana została duszy w człowieku. Tekst mówi dalej, że w momencie zmartwychwstania, człowiek będzie przywrócony do życia *ex coniunctione eiusdem animae numero ad eandem materiam numero*, zawsze jednak zachowując swoją istotę bytu złożonego (*ex coniunctione*) z ciała i duszy jako dwóch substancji.

W jednym miejscu „cielesność” ludzkiego ciała oznacza nie tylko materialną własność trójwymiarowości, lecz raczej wsobny aspekt żywego ciała ludzkiego, a więc może być rozumiana

– w wyjątkowym sensie – jako zintegrowana z przyczyną formalną, duszą, lub nawet z nią identyczna:

„Oportet igitur, quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit quod habet tres dimensiones: est enim actus corporis alicuius”.

e) *Istnienie człowieka jest czymś innym niż istnienie jego części*

Tomaszowa koncepcja złożonej jedności człowieka nie wyklucza różnych sposobów cielesnego i duchowego istnienia jako takiego. Tak jak możliwość i akt różnią się od siebie, tak również ciało i dusza są różne w swoim istnieniu, różniąc się też od istnienia całego bytu ludzkiego.

Argumentacja w *Sumie teologicznej* I q. 76, a. 1, *ad quintum*, zakłada rozróżnienie między istnieniem całościowego bytu ludzkiego (*esse hominis*), istnieniem duszy (*esse animae*) i istnieniem ciała (*esse corporis*) i zmierza do wniosku, że byt ludzki (który nie jest złożony) nie może być natury cielesnej, lecz jedynie duchowej:

„quod anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae”.

W *De ente et essentia* II św. Tomasz wypowiada się w nieco inny sposób twierdząc, że „byt substancji złożonej nie jest ani jedynie bytem formy, ani wyłącznie bytem materii, lecz bytem samego złożenia³. Byt złożony czerpie jednak swą nazwę ze swojej istoty” (czyli ze swojej przyczyny formalnej):

³ Por. moje wydanie: *Thomas von Aquin, Über Seiendes und Wesenheit*, Hamburg 1988 (Meiners Philos. Bibl. 415).

„quia esse substantiae compositae non est tantum formae neque tantum materiae, sed ipsius compositi; essentia autem est secundum quam res esse dicitur”.

Według *Sumy teologicznej* I q. 76 a. 1 istnienie człowieka jest nie tylko determinowane istnieniem duszy, ale również (*etiam*) identyczne z nim, podczas gdy według *De ente et essentia* nie jest ono z nim identyczne. Powód tego zróżnicowania jest następujący: istnienie duszy jako aktu jest przyczyną ludzkiego bytu, który jest wynikiem działania na leżącą u jego podstaw materię. Byt ludzki, *esse hominis*, jest więc w jeszcze mniejszym stopniu identyczny z *esse materiae*. Również to stwierdzenie zakłada jednak, że ciało i dusza są różnymi substancjami. Ciało jako leżąca u podstaw przyczyna materialna otrzymuje od duszy akt istnienia, czy też życia całego człowieka, ukonstytuowanego przez ciało i duszę.

Podsumowując, stwierdzamy, że byt ludzki cechuje się jednością, aczkolwiek jest bytem dwoistym: cielesno-duchowym, które to komponenty pozostają wzajemnie do siebie w takiej relacji, jak byt potencjalny do bytu aktualnego, zawsze jednak w odniesieniu do bytu złożonego. Ten drugi typ istnienia, istnienie aktualne, jest w pewnym sensie identyczny z istnieniem duszy. W człowieku pozostaje jednak realna potencjalność. Dlatego też nie każde działanie człowieka jest działaniem ludzkim:

S.th. I q. 76 a. 1c: *„Non omnis actio hominis dicitur humana, sed tantum actio eius voluntaria et deliberata”.*

Por. anche *S.th.* I q. 85, a. 3 ad 4: *„Homo habet quod sit homo, ex parte intellectiva”.* I–II 31, 7c: *„Homo sortitur speciem ex hoc, quod habet intellectum”.*

S.c.G. II 57 *„...quod ipsa anima utens corpore sit homo”.*

f) Zgodność między św. Tomaszem i Arystotelesem

W analizowanych powyżej tekstach św. Tomasza, dotyczących substancji ożywionej złożonej z materii i formy jako dwóch substancji, odnajdujemy częste nawiązania do dzieł Arystotelesa, z którym św. Tomasz w pełni się zgadza. U Arystotelesa substancja definiowana jest jako byt pierwszy (*ens*), który należy do pierwszej kategorii i posiada istnienie *per se*, nie zaś *per accidens*. Substancjami zwane są rzeczy materialne. Zwierzę i człowiek są substancjami złożonymi. W *De anima* II, I⁴ Arystoteles zaczyna określenie duszy w następujący sposób:

„(Istnieje) pewien szczególny rodzaj bytu, który nazywamy substancją; jednaj jej odmianą jest materia, która sama przez się nie stanowi rzeczy określonej; drugą jest forma i istota, dzięki której nazywamy (materię) taką a taką rzeczą; jeszcze inną jest to, co jest złożone z nich obydwu (czyli z materii i formy). Materia jest możliwością; forma jest aktem [...] Za substancje uważa ogół przede wszystkim ciała, i to ciała naturalne, bo one stanowią zasady, z których wywodzą się inne (ciała). Spośród ciał naturalnych znów jedne posiadają życie, drugie go nie mają [...] Konsekwentnie, każde ciało naturalne, które uczestniczy w życiu jest substancją, i to substancją złożoną. Ponieważ zaś jest ona także ciałem określonego gatunku – bo przecież jest obdarzona życiem – stąd wynika, że dusza nie może być ciałem; ciało bowiem [...] raczej jest (tym właśnie) podmiotem i materią. Z tego znów widać, że dusza musi być substancją rozumianą jako „forma ciała naturalnego posiadającego w możliwości życie”⁴.

⁴ Por. moje wydanie: Arystoteles, *Über die Seele*, Hamburg 1995 (Meiners Philos. Bibl 476); wyd. pol. Arystoteles, *O duszy – Księga II*, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 68–70.

2. BÓG JEST SUBSTANCJĄ JAKO PIERWSZA PRZYCZYNA LUB PIERWSZY ANALOGAT WSZELKIEGO BYTU

Przechodząc teraz do tomistycznej doktryny o substancjalnej naturze Boga skupię się na analizie kilku fragmentów *Sumy teologicznej* I q. 13, gdzie św. Tomasz mówi o Bogu jako substancji w analogii do duszy ludzkiej lub intelektu jako substancji stworzonej⁵.

a) Bóg nie należy do rodzaju substancji

Powinniśmy rozpocząć tę analizę od tekstu znajdującego się w *Summa contra Gentiles* I rozdz. 25, którego streszczenie odnajdujemy w *Sumie teologicznej* I q. 3 a. 5. (por. także ad 1), gdzie św. Tomasz stwierdza, że Bóg „nie podpada pod żaden rodzaj”, nawet pod rodzaj substancji. Na podstawie tego stwierdzenia bp. M. Sanchez Sorondo wnioskuje, że według św. Tomasza z Akwinu Bóg nie jest substancją:

„Wychodząc z doktryny Arystotelesa, która mówi, że Bóg jest w swej istocie czystym aktem istnienia, Autor utrzymuje – na sposób hermeneutyczny, który pociąga za sobą zawsze wiele różnych interpretacji każdej koncepcji jakakolwiek pojawiła się w historii – że czysty akt Arystotelesowskiego Boga może prowadzić do różnych interpretacji: zarówno do tej, która uznaje go nadal za substancję (np. u Spinozy), jak i do tej, która, będąc równie oryginalna, traktuje go nie bardziej jako substancję niż jako byt w sobie. Ten drugi sens możemy odnaleźć u św. Tomasza. Hegel natomiast rozumiałby przezeń, bardziej rygorystycznie, historyczny rozwój „Weltgeist”.

⁵ Tomaszowa teoria analogii została omówiona bardziej szczegółowo w moim artykule *L'analogia dell'essere come via della conoscenza di Dio in s. Tommaso*, w: Aquinas 1992, s. 101–119.

Porównywanie św. Tomasza z Heglem jest jednak narażone na zarzuty. Idealizm Hegla przeciwstawia się bowiem klasycznemu realizmowi, jako że jego punktem wyjścia nie jest byt jako taki, lecz (idąc za Kartezjuszem i Kantem) myślący podmiot, krytyczna refleksja, w wyniku której to, co „wydaje się” realne, zostaje uznane za produkt myślenia. Rzeczy są uznawane za zjawiska (świadomości) podmiotu. Ich istnienie zmienia się procesualnie. Co więcej, w miejsce wyznawanego przez Tomasza pluralizmu bytów, będącego efektem analogii bytowej, odnajdujemy u Hegla monizm, w którym rozwój przyrody i ducha, historii realnej polityki i historii idei, jest zrelatywizowany do stadiów procesu „Weltgeist”. U Hegla brak jest analogii bytu. Dlatego też na początku jego *Nauki logiki* „byt”, jako najbardziej uniwersalny i jednoznaczny termin, jest jednocześnie opisany jako termin najbardziej pusty, wręcz identyczny z nicością. Jednak już Arystoteles uczy nas, że „byt” nie jest żadnym rodzajem czy terminem jednoznacznym, lecz terminem analogicznym. Jako taki, będąc terminem najbardziej uniwersalnym, „byt” nie jest jednak terminem pustym, ponieważ w przeciwieństwie do jednoznacznego pojęcia, określa również rzecz jednostkową umiejscawiając ją w jej pełnym uwarunkowaniu, jako że rzecz jednostkowa jest również bytem⁶.

Argumenty zawarte w *Summa contra Gentiles*, rozdz. 25, skierowane są przeciwko pogładowi, że Bóg należy do jakiegoś rodzaju, to znaczy do rodzaju substancji. Każda bowiem rzecz, która należy do jakiegoś rodzaju charakteryzuje się różnicą gatunkową. W przypadku Boga nie możemy jednak mówić o takiej różnicy, ponieważ nie jest On gatunkiem należącym do jakiegoś rodzaju. Co więcej, każda substancja (*substantia*), o ile przynależy do rodzaju, ma swoją przyczynę w czymś innym (*causata ab alio*), szczególnie zaś w pierwszej przyczynie, podczas gdy Bóg

⁶ M. Sanchez Sorondo, *Introduzione*, w: Tenże (red.), *La vita*, Rzym (Mursia) 1998, s. IX–XXXVIII. Por. Tenże, *Aristotele e s. Tommaso*, Rzym 1981, zwł. s. 19–57.

jest pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy (*Deus ... primum ens et prima causa*) i z tego powodu jest w istocie czystym istnieniem. O rodzaju w stosunku do należących doń rzeczy orzekamy jako o ich pewnej wspólnej jakości, podczas gdy istnienie tych rzeczy pozostaje poza ich rodzajem (i różni się od ich istoty), co w Bogu jest niemożliwe. Dalej: skoro istota Boga jest jego istnieniem, żaden rodzaj nie może być o Nim orzekany jako jego cecha istotowa.

Powyższe argumenty oparte są na ontologii, która po raz pierwszy została wprowadzona przez Arystotelesa, a którą przejął św. Tomasz. Według tego stanowiska byt nie należy do żadnego rodzaju, ponieważ rodzaj dzieli się na różne gatunki w oparciu o różnice gatunkowe, które są czymś innym niż sam rodzaj, podczas gdy każda z nich przejawia si, jako byt. Bóg jest pierwszą przyczyną wszelkiego bytu. Dlatego też nie należy on do żadnego rodzaju, ani nie może być zdefiniowany przez rodzaj i różnicę gatunkową.

Św. Tomasz odnosi się dalej do następującego zarzutu: chociaż dosłowne znaczenie pojęcia substancji (jako podstawy dla przypadłości) jest nieadekwatne w odniesieniu do Boga, jest ono wygodnym instrumentem orzekania o Nim o tyle, o ile wskazuje na jego Boską rzeczywistość (*rea tamen significata ei conveniat*), ponieważ Bóg nie jest żadną przypadłością. Dlatego też zarzut ten prowadzi do wniosku, że Bóg podpada pod rodzaj substancji.

Św. Tomasz stwierdza jednak, że wniosek ten jest błędny. Byt substancjalny jako *ens per se* nie podpada pod definicję, ponieważ nie jest żadnym rodzajem (... *quod ens non habet rationem generis*). Dlatego też Bóg nie może należeć do rodzaju substancji. Nie oznacza to jednak, że nie jest On substancją, czy też *ens per se*. Przeciwnie, jest On substancją w najwyższym stopniu, jak stwierdza św. Tomasz. W zdaniu: „Bóg nie należy do rodzaju substancji” negacja dotyczy „rodzaju”, nie zaś „substancji”, co wykazuje również paralelny fragment *Sumy teologicznej* I q. 3, a. 5, stawiający pytanie, czy Bóg należy do jakiegoś rodzaju. Tutaj również św. Tomasz odpowiada negatywnie, nie zaprzeczając jednak, że Bóg jest substancją. W przeciwieństwie do innych substancji, nie należy on jednak do żadnego rodzaju i nie dzieli z nimi żadnej cechy gatunkowej.

b) *Dwa znaczenia substancji: jako rzeczy – w rodzaju substancji – i jako przyczyny rzeczy, lub jako analogicznej zasady ich istnienia*

Jak widzimy na podstawie powyższych rozważań, trzeba odróżnić dwa znaczenia substancji. Pierwsze z nich dotyczy substancji jako rzeczy przynależnych do rodzaju (według Arystotelesa jest to pierwsza kategoria bytowania), jak na przykład ludzie wewnątrz rodzaju „zwierzę”. Drugie znaczenie dotyczy natomiast substancji jako przyczyny istnienia wszystkich substancji (rozumianych w pierwszym znaczeniu), na przykład ludzkiej duszy:

„Dusza nie jest żadnym rodzajem, ale pojęciem analogicznym, będąc analogiczną zasadą życia dla roślin, zwierząt i ludzi. W przypadku człowieka, jest ona indywidualną, istotową przyczyną życia. Ściśle mówiąc, istota jest jedynie częścią osobnika, i nie może być jako taka orzekana o całym osobniku (co zauważa już Arystoteles). Nie można na przykład stwierdzić, że Sokrates jest swoją duszą, ani że jest on swoim ciałem (lecz jedynie, że posiada duszę i ciało). Przeciwnie, te jednoznaczne cechy są orzekane o całym osobniku, podobnie jak gatunek „człowiek” i rodzaj „zwierzę””.

Jest jasne, że Bóg nie jest substancją w pierwszym sensie, lecz jedynie w drugim. Nie należy on do rodzaju substancji nieożywionych (jak na przykład kamienie), ani do gatunku zwierząt, człowieka czy aniołów. Przeciwnie, jest substancją jedynie jako pierwsza transcendentna przyczyna bytu dla wszystkich stworzeń (należących do różnych rodzajów).

Św. Tomasz rozwija ten aspekt w *Sumie teologicznej* I q. 13, kiedy to odnosi się do pytania, w jaki sposób pewne cechy (*nominata*), które są wspólne Bogu i stworzeniom duchowym, mogą być orzekane zarówno o Nim, jak i o nich, jeśli nie należy On do tego samego co one rodzaju. W tym kontekście Akwinata rozwija swoją doktrynę analogii bytu.

W *Suma contra Gentiles*, rozdz. 14, św. Tomasz opisał już metodę analogiczną w odniesieniu do wiedzy o Bogu, która postępuje *via remotiois* i *via eminentiae*. Rozważa on substancję boską

w sposób zróżnicowany, nie chcąc uznawać Boga za substancję *quasi genus*. Przeciwnie, rozumie Boga w sensie analogicznym, *via remotionis et eminentiae*.

„Et tunc de substantia eius erit propria consideratio, cum cognoscetur ut ab omnibus (aliis substantiis) distinctus”.

Dowód przedstawiony w *Sumie teologicznej* I q. 3 a. 6, *ad secundum*, podkreśla pierwszeństwo substancji przed przypadłościami, w celu potwierdzenia, że Bóg jest substancją w sensie pierwszej zasady, nie zaś w sensie przynależności do jakiegoś rodzaju: znajduje się On raczej ponad każdym rodzajem jako pierwsza przyczyna wszelkich bytów.

„...quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiae, sed primum extra omne genus, respectu totius esse”.

Źródła tych tekstów można odnaleźć w *Metafizyce* Arystotelesa. W *Księdze IV*, I, zajmuje się on problemem jedności filozofii, którą cechuje się ona pomimo różnorodności swoich dyscyplin, i dochodzi do wniosku, że owa wielość dyscyplin prowadzi w kierunku „filozofii pierwszej”, która dotyczy „bytu jako takiego”, to znaczy wszystkich rzeczy w aspekcie ich istnienia. Perspektywa ta prowadzi od przypadłości – w innych kategoriach – do substancji – w pierwszej kategorii, i od substancji niższego rzędu – wewnątrz pierwszej kategorii – do pierwszej, transcendentnej substancji, Boga. Stagiryta wyraźnie naucza, że „byt nie jest rodzajem” (por. też III, 3), ponieważ od początku istnieje jako wielość, w której byty niższe istnieją w relacji do Jedynej zasady”, do analogicznie pierwszej instancji bytu.

W *Księdze VI*, I, Arystoteles zajmuje się problemem, jak „filozofia pierwsza” (metafizyka) może z jednej strony traktować o wszystkich rzeczach rozumianych jako „byt jako taki”, podczas gdy z drugiej strony mówi o substancji boskiej, oddzielonej od innych bytów. Rozwiązanie tego problemu polega na analizie tej pierwszej, boskiej substancji jako wszystkoogarniającej przyczyny,

od której zależą wszystkie inne rzeczy. W taki oto sposób filozofia pierwsza zajmuje się wszystkimi rzeczami, jak i substancją boską jako pierwszą, analogiczną instancją lub przyczyną wszystkich bytów.

c) *Bóg jest substancją w sensie pierwszej przyczyny istnienia wszystkich rzeczy przez analogię*

W *Sumie teologicznej* q. 13 św. Tomasz rozpoczyna artykuł 1 od wspomnianego już pytania i odpowiada na nie przez ustalenie sposobu, w który pewne jakości (*nomina*) są orzekane o Bogu. Otóż wyrażają one, jakkolwiek niedoskonałe, coś realnie istniejącego w Bogu. Akwinata stosuje – odnosząc się do pierwszego rozdziału *Hermeneutyki* Arystotelesa – klasyczną, realistyczną nauką o wypowiedaniu się, według której „dźwięki” lub słowa wyrażają znaczenie tego, co intelekt uchwycił o każdej rzeczy. Dlatego również słowa odnoszą się do samej rzeczy, za pośrednictwem zawartości poznawczej w intelekcie (*et sic patet quod voces referantur ad res significandas, mediante conceptione intellectus*). W ten sposób „nazwy” orzekane o Bogu wyrażają Jego prawdziwe cechy, nawet jeśli czynią to w sposób niedoskonały, ponieważ „za życia doczesnego nie możemy widzieć Boga [naszym intelektem] w Jego istocie, a tylko poznajemy Go ze stworzeń”, to znaczy w potrójnie analogiczny sposób wiodący ku Bogu: „1. O ile jest ich początkiem (drogą przyczynowości); 2. Drogą uznania Jego przodowania i wyższości nad wszystkim; 3. Drogą rugowania czy negacji Zeń”. U stworzeń cechy analogiczne są wynikiem działania (cech boskich), podczas gdy w Bogu odnajdujemy je jako przyczynę. Nazwy orzekane o Bogu wyrażają cechy substancji Boga,

ad 3 „... ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate”.

Artykuł drugi kontynuuje dowód na to, że nazwy są orzekane o Bogu na sposób substancjalny, *substantialiter*, co przekracza

nasze rozumienie. Faktycznie, podczas gdy jakości analogiczne są orzekane o stworzonym bycie duchowym w taki sposób, że nie są one traktowane jako identyczne z jego substancją, lecz jako w niej zapodmiotowane, cechy orzekane o Bogu są, przeciwnie, uznawane za substancjalnie z Nim identyczne; na przykład, Bóg nie tylko posiada sprawiedliwość, ale substancjalnie jest sprawiedliwością. Z tego powodu, pomimo wielości nazw orzekanych o Bogu, pozostaje On zawsze w swojej prostej, substancjalnej i istotowej jedności.

Aby wyjaśnić tę przekraczającą nasze rozumienie prawdę, św. Tomasz wprowadza do kolejnych artykułów naukę o analogii. Pozwala ona zachować środek między wiedzą doskonałą z jednej strony, a całkowitym brakiem wiedzy z drugiej. Doskonała wiedza na temat istoty danej rzeczy jest nabywana w jednoznacznych, uniwersalnych kategoriach, lecz uzyskanie takiej wiedzy w odniesieniu do istoty Boga przerasta możliwości naszego intelektu. Z drugiej strony, wieloznaczne wyrażenia nie dostarczają żadnej wiedzy na temat istoty. Zdania analogiczne nie są jednak ani jedno- ani wieloznaczne, wyrażają natomiast pewne cechy wspólne istotowo różnym rzeczom. Analogia jest jedynym środkiem, który pozwala przejść – na gruncie relacji przyczynowej – od dziedziny znanej lepiej do dziedziny mniej znanej. W relacji między Bogiem i stworzeniami wiedza analogiczna postępuje od stworzeń do Boga, wyrażając pewne cechy wspólne, z pełnym szacunkiem dla istotowej różnicy między nimi. Poprzez *via negationis* czyni ona zadość tej różnicy, podczas gdy przez *via eminentiae* staje się pozytywną wiedzą o Bogu, która jest jednak nieadekwatna, ponieważ przekracza możliwości poznawcze naszej władzy intelektualnej, nakierowanej na poznanie istot rzeczy stworzonych.

W artykule trzecim św. Tomasz charakteryzuje w sposób zróżnicowany naszą wiedzę o Bogu, którą uzyskujemy poprzez przysługujące Mu nazwy. Z jednej strony dociera ona do wzniosłych wyżyn, ponieważ traktuje o istocie bądź doskonałości Boga, ale z drugiej strony, osiąga to ona jedynie w niewystarczający, niedoskonały sposób. Mimo to, istnieją pewne (metafizyczne) nazwy – św. Tomasz wielokrotnie wymienia „*ens*”, „*bonum*”

oraz „*vivens*” – które wskazują na doskonałości Boga w sposób właściwy:

„quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones [Dei]..., ut ens, bonum, vivens et huiusmodi: et talia proprie dicuntur de Deo”.

Artykuł czwarty i piąty wskazuje, że nazwy przynależne Bogu nie są orzekane o Nim ani w sposób dwuznaczny, ani w sposób jednoznaczny, lecz w sposób analogiczny:

„Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam...” (a. 5c).

Jak zostało już wspomniane, analogia ta wskazuje na pewną cechę wspólną istotowo odmiennym przypadkom, która jest rezultatem tego, że zachodzi między nimi relacja przyczynowa. W bycie, który jest skutkiem, pozostaje pewne podobieństwo do jego przyczyny, pomimo ich istotowej różnicy. (Ten ważny aspekt jest zaniebawiany we współczesnych interpretacjach, które problematyzują klasyczną analogię.) Cechy lub doskonałości, jakie stworzone byty duchowe posiadają w sposób analogiczny do Boga, są spowodowanymi przez Niego skutkami i pozostają w Nim obecne w doskonały sposób jako przyczyna:

„Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones”.

W ten sposób argument ten potwierdza wniosek płynący z artykułu drugiego, zgodnie z którym stwierdzono już, że nazwy przysługujące Bogu są orzekane o nim *substantialiter*, jako o doskonałej zasadzie, do której odniesione są inne byty jako rezultaty, których doskonałość jest jedynie niższego rzędu:

„sicut excellens principium a cuius forma effectus deficit...”

Następuje wniosek: „W ten [analogiczny] sposób nazwy orzekane o Bogu wskazują na boską substancję”:

„*Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant*”.

Fragment ten pozostaje w zgodzie z rezultatami argumentacji przedstawionej w *Summa contra Gentiles*, rozdz. 14.

d) *O identyżności istoty i istnienia w Bogu*

Odwołując się do tekstu *Summy teologicznej* I q. 3 a. 3 i 4 św. Tomasza bp. M. Sanchez opowiada się raczej za rozumieniem Boga jako bytu w sobie niż jako substancji. Wnioskiem płynącym ze wspomnianych tekstów jest to, że istota Boga jest identyżna z samym Jego bytem, lecz moim zadaniem, teksty te zakładają, że Bóg jest substancją (mówią one o *res* czy *suppositum*).

Chciałbym najpierw wspomnieć, że według tradycji arystotelesowskiej, na której opiera się św. Tomasz, nie można zbadać istoty rzeczy, jeśli nie wyjdziemy od jej istnienia jako substancji, aby dopiero potem przejść do badania jej istoty. Znane rozróżnienie między istnieniem i istotą jest wynikiem tego właśnie metodologicznego zabiegu (por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, II, 1–10, zwł. 8).

W przeciwieństwie do rzeczy stworzonych, które nie wykazują identyżności ze swoją istotą, substancja boska jest ze swoją istotą identyżna. Bóg nie różni się od stworzeń tym, że nie posiada substancji, lecz tym, że posiada ją w sposób bardziej doskonały, ponieważ jest nią ze swojej istoty. Jako faktyczne *suppositum subsistens*, nie jest złożony z materii i formy, lecz jest czystą formą lub istotą, która stanowi Jego substancję.

Arystotelesowskim źródłem jest tutaj *Metafizyka*, XII, 6, 1071b 20, ze znanym określeniem substancji boskiej jako „zasady, której prawdziwą istotą jest akt”. Również Arystoteles przypisuje tożsamość istoty i aktu bytowania substancjalnemu podmiotowi, to znaczy zasadzie pierwszej przyczyny wszystkich rzeczy.

Następnie w artykule czwartym św. Tomasz odpowiada pozytywnie na kolejne pytanie, mianowicie czy istota i istnienie są w Bogu tożsame, i podaje trzy powody za tym przemawiające.

Po pierwsze, jeśli istnienie Boga byłoby czymś innym niż Jego istota, wtedy byłby On bytem stworzonym (*esse causatum*), uzależnionym od swoich wewnętrznych, istotowych zasad lub (ostatecznie) od pierwszej, zewnętrznej przyczyny, co jest wykluczone w odniesieniu do Boga – pozostajemy zawsze przy założeniu, że Bóg jest substancją doskonałą, istniejącą *per se*, bez uzależnienia od jakiegokolwiek innego bytu, ponieważ sam jest pierwszą przyczyną wszystkiego. Po drugie, w bytach stworzonych istota różni się od istnienia, tak jak możność od aktu. W Bogu jednak nie ma żadnej możności. Ergo...

Po trzecie, byty stworzone posiadają swoje istnienie *per participationem*, nie zaś *per essentiam*, co oznacza, że ich istnienie jest istnieniem nadanym (*esse causatum*), będącym efektem działania zewnętrznej przyczyny różnej od ich istoty. To jednak jest wykluczone w odniesieniu do Boga. Dlatego też Bóg nie posiada istnienia różnego od Jego istoty, ale jest ze swej istoty istnieniem. Również te dwa argumenty zakładają że Bóg, jako pierwsza przyczyna wszystkiego, jest substancją *subsistens per se*.

Argument *ad primum* charakteryzuje Boga jako *aliquid cui non fit additio*: nic, co określałoby jego istotę nie może być do Niego dodane. Owo *aliquid*, Bóg, jest substancją, o której orzekamy identyczność jej istoty i istnienia.

Chciałbym poczynić pewne dalsze rozważania. Św. Tomasz podkreśla (zgodnie z doktryną patrystyczną), że w naszym ziemskim uwarunkowaniu istota Boga nie jest dla nas w sensie właściwym poznawalna. Również identyczność Jego istoty i istnienia przekracza nasze rozumienie, ponieważ w stworzeniach nie odnajdujemy niczego, co byłoby z nią porównywalne.

Przedmiotem naszych wypowiedzi o Bogu nie może być istnienie Boga. Pozostaje nim zawsze Bóg jako substancja, o której orzekamy identyczność istoty i istnienia. Wyraża to również określenie *ipsum esse subsistens*, którego św. Tomasz używa w odniesieniu do substancji boskiej.

Idąc dalej, zauważmy, że rzeczywistość w akcie odnajdujemy jedynie w indywidualnej substancji, podczas gdy wyrażenie „byt jako taki”, bez wskazania na substancję, do której on przynależy, pozostaje jedynie ogólnym pojęciem, które równie dobrze mogłoby wyrażać samopotencjalność odzwierciedloną przez myśl, co z kolei prowadziło do idealizmu. W przeciwieństwie do tego, wyrażenie *ipsum esse subsistens* u św. Tomasza wyraźnie wskazuje na aspekt substancji, ponieważ to substancja *subsistit per se*.

Co więcej, jeśli aspekt substancjalności Boga miałby być zastąpiony przez aspekt czystego bytu jako takiego, mogłoby się wtedy okazać niejasne, czy ten czysty byt jest substancjalny czy przypadłościowy. Jednak w *Sumie teologicznej* I q. 3, a. 6, św. Tomasz wyklucza byt przypadłościowy w odniesieniu do Boga, zawsze przyjmując, że Bóg jest substancją, co na mocy (już Arystotelesowskiej) definicji oznacza „byt pierwszy” (pierwszej kategorii). Substancja boska nie dopuszcza zaś żadnego bytu przypadłościowego:

„Unde, cum Deus sit simpliciter primum ens (q. 2 a. 3), in eo non potest esse aliquid per accidens...”

Poza tym, w dziełach św. Tomasza odnajdujemy liczne fragmenty, które mówią o Bogu jako o bycie pierwszym. Widzimy to na przykład w *Sumie teologicznej* I q. 9 a. 1c, gdzie czysty akt istnienia przypisany jest właśnie Bogu jako bytowi pierwszemu:

„...esse aliquod primum ens quod Deum dicimus (q. 2 a. 3): et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum...”

W q. 13 a. 11 św. Tomasz nawiązuje do biblijnego imienia Boga: „Jestem, który Jestem”, i wyjaśnia powołując się na Jana Damasceńskiego, że:

„(Deus) totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum...”

Zauważamy tutaj, że „*ipsum esse*” nie przeczy substancjalności Boga. W q. 14 a. 1 Akwinata naucza, powołując się na *Metafizykę* Arystotelesa (XII, 7), że wiedza, którą Bóg posiada stanowi jego substancję (*intelligentia Dei est sua substantia*), ponieważ jest ona smoistniejąca (*nam intelligere divinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius*).

Rozważając natomiast zagadnienia dotyczące stworzenia, św. Tomasz zawsze uznaje Boga za pierwszą, substancjalną przyczynę wszystkiego, za jedyne w swoim rodzaju *secundum rem*.

W *De Veritate* q. 2 a. 1c czytamy, że w naszym intelekcie znajduje się więcej pojęć odnoszących się do istoty Boga, podczas gdy jest On tylko jedną rzeczą (*res*). Dlatego też istota Boga odpowiada każdemu z tych pojęć w sposób podobny do tego, w jaki rzecz odpowiada swojemu niedoskonałemu wyobrażeniu (*sicut res suae imagini imperfectae*). W ten sposób wszystkie pojęcia, którymi dysponuje intelekt są prawdziwe, chociaż stanowią one wielość pojęć dotyczących jednej rzeczy (... *quamvis sint plures de una cosa*).

Artykuł trzeci naucza, że Bóg jest dla nas poznawalny, chociaż nie jest bytem ogólnym, lecz indywidualnym. Jako taki Bóg zna siebie. Św. Tomasz odwołuje się do komentarza Awicenny dotyczącego poglądów Arystotelesa zawartych w *Metafizyce* (VIII), gdzie powiedziane jest, że „Ten, który zna i rozumie Siebie, wypełnia to na mocy faktu, że jego istota jest pozbawiona materii będąc w sobie rzeczą, którą On jest”:

„quod ipse intellectus et apprehensor sui est eo quod sua quidditas spoliata, sc. a materia, est res quae est ipsemet”.

Poza tym, między nazwami, które są orzekane o Bogu, św. Tomasz wymienia również: *ens et bonum et huiusmodi* (q. 2 a. 1 1c, q. 4 a. 1c).

W swojej doktrynie o aniołach porównuje je, w ich niższej doskonałości, ze Stwórcą w jego wyższej doskonałości. Porównanie to jest dokonane na poziomie *substantiae intellectuales*, a więc Bóg traktowany jest jako substancja. Można to również odnaleźć na przykład w q. 50 a. 1 i 2, oraz w *De ente et essentia*, rozdz.

IV. Św. Tomasz wyjaśnia tam, że Bóg jest tą wyjątkową „rzeczą, która ze swej istoty jest czystym istnieniem”:

„*Nisi forte sit aliqua res (sc. Deus) cuius quidditas sit ipsum suum esse... Unde relinquitur quod talis res quae sit suum esse non potest esse nisi una*”.

Wcześniej omówione zostały zagadnienia dotyczące anioła w sensie *substantia simplex*, który jest identyczny ze swoją istotą lub formą substancjalną, i odniesiony do Boga, substancji pierwszej.

3. DONIOSŁOŚĆ TOMISTYCZNEJ KONCEPCJI BOGA JAKO SUBSTANCJI DLA TEOLOGII

a) Nasza wiedza o Bogu przez analogię

Przeanalizowane do tej pory teksty zawierające Tomaszowa doktrynę na temat duszy i Boga jako substancji pozwalają nam dostrzec jej doniosłość dla adekwatnego poznania tych realności. Pierwszą ważną cechą jest tu analogia, ponieważ nie istnieje wiedza o Bogu, naturalna ani nadnaturalna, która byłaby uzyskiwana bez analogii między Stwórcą i stworzeniami, w szczególności duchem ludzkim, co zauważa św. Augustyn w *De Trinitate*. Analogia między Bogiem i duchem ludzkim przejawia się jako ontologiczna relacja między substancjami.

Analogia jest nieodzownym instrumentem poznawczego postępu, który ma przebiegać od dziedziny znanej lepiej do dziedziny mniej znanej, co zostało wspomniane wyżej. Otwiera ona drogę środka prowadzącą do niedoskonałej wiedzy o Bogu, która znajduje się między wiedzą doskonałą i całkowitym brakiem wiedzy. Nawet jeśli nie poznajemy adekwatnie istoty Boga, możemy nadal orzekać o Nim, że jest substancją, jednym, prawdą, mądrością, dobrocią itd., przez

analogię z tymi cechami w nas, zachowując świadomość istotowej różnicy między nami i Bogiem. Faktycznie orzekamy je o Bogu w sensie *substantialiter*. Jeśli substancjalność zostanie odebrana Bogu, zniknie również analogia, a w konsekwencji nie będziemy w stanie nic powiedzieć o Bogu, nawet, że jest On bytem w sobie.

Nie możemy tutaj wkraczać w poznawczy wymiar religijnej relacji między człowiekiem i Bogiem, która ujawnia się w swoim przytłaczającym bogactwie w Piśmie świętym. Wierzący stają *in conspectu Dei*, który jest ich Stwórcą, który mówi do nich, i któremu odpowiadają. Doświadczają Go jako mądrego, miłosiernego Ojca i Sędziego, chwalą i wzywają Go. Jego substancjalna realność jest nie tylko historyczna, lecz również metafizyczna, transcenduje historię i prowadzi nas – ludzi współczesnych – do współobecności z ludźmi z epok wcześniejszych w obliczu wiecznego, wszechobecnego Boga. Objawienie przychodzi od substancjalnego Ducha Bożego do substancjalnego ducha ludzkiego. Bóg ujawnia swoją wolę ludziom, a oni wielbią go duchowo. Według św. Pawła wolno nam zwracać się do Boga mówiąc „Abba, Ojcze” i możemy czynić to przez analogię do ziemskiego ojcostwa. Wierni doświadczają Boga przede wszystkim jako Ojca, jako Bytu najdoskonalszego, nie zaś jako *Ipsum esse* (który jest raczej wynikiem refleksji metafizycznej przyjmującej, że Bóg jest substancją pierwszą). Poza tym, również ortodoksyjne ikony, na których występuje Christos Pantokrator umieszczają w aureoli napis: (Byt).

b) *Niepoznawalność Boga jako ipsum esse subsistens*

Określenie Boga jako bytu w sobie wydaje się zrozumiałe, jeśli rozumieć je bez użycia analogii, w abstrakcyjnym, ogólnym znaczeniu, co pozwala mu obejmować możliwie wszystko, jak ma to miejsce w Hegłowskim idealizmie: od boskich działań do działań ludzkich, od procesów ludzkiej historii i myślenia do procesów natury. Konsekwencji tych możemy uniknąć jedynie przez zastosowanie analogii, która uznaje relację przyczynową między człowiekiem i Bogiem jako substancjami istotowo różnymi. Jako

pierwsza, analogiczna przyczyna, Bóg transcenduje wszystkie stworzenia, a także naszą wiedzę. W ten sposób utrzymana zostaje niepoznawalność Boga, tak bardzo podkreślana przez filozofów greckich i Ojców Kościoła.

Jedynie z pomocą analogii możemy wyjaśnić tę niepoznawalność Boga na gruncie istotowej różnicy między Nim a człowiekiem. Podczas gdy człowiek posiada na przykład cechę mądrości czy sprawiedliwości jako różną od swojej istoty, Bóg nie tylko je posiada, ale jest nimi substancjalnie. Dlatego też człowiek posiada je w mnogości, a Bóg jest nimi w absolutnej jedności (por. *Suma teologiczna* I q. 13 a. 6). Przekracza to ludzkie rozumienie.

Inny przykład odnajdujemy w nauce o Trójcy Świętej. Analogia, która zachodzi między dwoma substancjami, słusznie przyrównuje Trzy Osoby Boskie do trzech władz duszy duchowej jednej osoby ludzkiej, nie zaś do trzech osób ludzkich, łącząc Ojca z pamięcią, Syna z intelektem i Ducha Świętego z wolą (miłością). Za pomocą tej analogii nauka ta określa Trzy Boskie Osoby jako trzy relacje zachowując substancjalną i istotową jedność Boga. Doktryna ta przekracza nasze rozumienie, ponieważ w naszym doświadczeniu relacja między ojcem i synem jest zawsze relacją między dwoma substancjami. Co więcej, relacje – jako przypadłości – zawsze różnią się od substancji.

Tak więc metafizyczne określenie relacji pozostaje nieadekwatne dla wyjaśnienia chrześcijańskiej tajemnicy Trójcy Świętej. Pomimo tej nieadekwatności metafizyka klasyczna nie jest jednak bezużyteczna dla teologii, lecz – wprost przeciwnie! – domaga się teologii przez to, że stwierdza niepoznawalność Boga, podczas gdy metafizyka typu Hegłowskiego okazuje się zawodna, gdy próbuje być „adekwatna” do tajemnic wiary chrześcijańskiej.

c) *Nawiązania do wypowiedzi Magisterium Kościoła Katolickiego*

Doniosłość tomistycznej nauki o Bogu jako substancji jest widoczna również w oparciu o fakt, że Magisterium Kościoła

Katolickiego zachowało ją i przypomniało podczas II Soboru Watykańskiego.

Już *Symbolum Nicaenum* – którym modlimy się do dziś podczas Mszy św. – nazywa Chrystusa *consubstantialis Patri*, co zakłada, że Bóg to *substantia*, zarówno w osobie Ojca i Syna oraz Ducha Świętego. Następnie Tomus Damasi, w *De Trinitate et incarnatione*, wskazuje, że „Syn jest zrodzony przez Ojca, to znaczy przez substancję boską” (*de substantia divina ipsius*)⁷. Synod w Toledo⁸ potwierdził substancjalną jedność Trzech Osób:

„...*non personarum confundimus proprietates, nec unionem substantiae separamus...*”

„... *sed solus Filius Dei qui est ante saecula ex Dei Patris substantia genitus...*”

„...*Igitur huius voluntatis sanctae (sc. Patris e Filii) vocabulum, quamvis per comparativam similitudinem Trinitatis, qua dicitur memoria, intelligentia et voluntas, ad personam Sancti referatur Spiritus, secundum hoc autem, quod ad se dicitur, substantialiter praedicatur. Nam voluntas Pater, voluntas Filius, voluntas Spiritus Sanctus, quemadmodum Deus est Pater, Deus est Filius, Deus est Spiritus Sanctus, et multa alia similia, quae secundum substantiam dici ab his, qui catholicae fidei veridici cultores existunt, nulla ratione ambigitur*”.

IV Sobór Laterański jasno podkreślił Jedną istotę, jedną substancję i jedną naturę” Trójcy Świętej:⁹

„*Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis,*

⁷ Denzinger-Schönmetzer, 1976³⁶.

⁸ *Ibidem*, n. 596, 571.

⁹ *Ibidem*, n. 800.

omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino”.

Sobór bronił także Piotra Lombarda przeciwko Abbie Joachimowi, który próbował przypisać Trzem Osobom tylko jedną, zbiorową (nie zaś indywidualną, substancjalną) jedność¹⁰.

Podczas Soboru we Florencji (1439) w *Bulla unionis Coptorum Aethiopumque „Cantate Domino”* potwierdzono tę samą substancję Ojca i Syna:

„...solus Pater de substantia sua genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus Sanctus simul de Patre procedit et Filio. Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas”.

Sobór Watykański II wyraźnie potwierdza w *Constitutio dogmatica „Dei Filius”* jedną, wyjątkową, prostą i niezmienną duchową substancję Boga:¹¹

„Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum caeli et terrae..., qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus...”

Tłum. Dorota Chabrajska

¹⁰ *Ibidem*, n. 803.

¹¹ *Ibidem*, n. 3001.